

Psicanálise&Barroco em revista

(ISSN:1679-9887)

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

Volume 13, Numéro 01: Édition juillet 2015

Sommaire

Editorial08

Nilda Sirelli e Denise Maurano

Articles

“Je vous donne mes yeux” : Considérations sur la violence domestique contre les femmes dans une perspective psychanalytique.....14

Paula Dias Moreira Penna

(RE) COUPURES: LE DISCOURS SUR L'AUTOMUTILATION FÉMININE SUR TUMBLR.....29

Stephanie Cristin Otto e Kátia Alexandra dos Santos

LA FAMILLE E LA TRANSMISSION PSYCHIQUE.....57

Luciana Jaramillo Caruso de Azevedo, Terezinha Féres-Carneiro e Samuel Lincoln Bezerra Lins

Les trames de la naissance psychique à l`conte *A Legião Estrangeira* (Légion Étrangère) de Clarice Lispector.....72

Ana Laura Moraes Martinez

L'ÉCRITURE DE LA VOIX CHEZ CLARICE LISPECTOR: DE L'ÉCRITURE À L'OBJECT.....89

Cristina Moreira Marcos

QU'EST CE QUE LA PSYCHANALYSE DIT SUR CARAVAGE?.....103

Bela Malvina Szajdenfisz

LE FILM DE PEDRO ALMODOVAR ET IMAGE-SHADOW.....116

Isabela Gonçalves Farias

JE POSTE, DONC JE SUIS: DES INTERLOCUTIONS THÉORIQUES ENTRE LÊS NOUVELLES FAÇONS DE SUBJECTIVATION ET LE NARCISSISME DANS LA CONTEMPORANEITÉ.....131

Francine Rocha de Freitas e Vânia Fortes de Oliveira

PENDANT IL Y A LE RÉEL.....154

Alessandra Fernandes Carreira

MOTS D'ESPRIT: D'UN COUP D'ŒIL A UN REGARD PSYCHANALYTIQUE.....169

Ernesto Pacheco Richter e Alberto Shibaki Souza

DIABOLIQUE DE LA SYMBOLIQUE: la magie, l'amour, la folie et la mort.....189
Alexandre Fernandes Corrêa e Adriana Cajado Costa

CONSIDÉRATIONS PSYCHANALYTIQUES SUR LE FÉTICHISME DE GENRE PAR RAPPORT AUX TRAVESTIS201

Francisco Lamartine Guedes Pinheiro e Leônia Cavalcante
Teixeira

TRANSDISCIPLINARITÉ : RELATIONS FÉCONDES ENTRE PSYCHANALYSE ET MÉMOIRE SOCIALE.....219
Rejane de Moura Nunes e Denise Maurano

DÉTERMINANTS SOCIAUX ET SOUFFRANCE PSYCHIQUE: UNE RESPONSE DE LA PSYCHANALYSE.....238
Eliane Carvalho Dalmácio

Contents..... 255

Sommaire..... 258

Instruções aos autores..... 261

Psicanálise&Barroco em revista

(ISSN:1679-9887)

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

Volume 13, Issue 01: july, 2015

Table of Content

Editorial08

Nilda Sirelli e Denise Maurano

Articles

"I GIVE YOU MY EYES": CONSIDERATIONS ON DOMESTIC VIOLENCE AGAINST WOMEN IN APSYCHOANALYTIC PERSPECTIVE.....14

Paula Dias Moreira Penna

CUTTING: THE DISCOURSE ABOUT THE FEMALE SELF INJURY ON TUMBLR.....29

Stephanie Cristin Otto e Kátia Aleksandra dos Santos

FAMILY AND PSYCHIC TRANSMISSION.....57

Luciana Jaramillo Caruso de Azevedo, Terezinha Féres-Carneiro e Samuel Lincoln Bezerra Lins

The psychical birth plots in the tale *A Legião Estrangeira* (The Foreign Legion) by Clarice Lispector72

Ana Laura Moraes Martinez

**THE WRITING VOICE IN CLAIRE LISPECTOR:
WRITING THE OBJECT.....89**

Cristina Moreira Marcos

**WHAT DOES PSYCHOANALYSIS HAVE TO SAY ABOUT
CARAVAGGIO?.....103**

Bela Malvina Szajdenfisz

**THE FILM PEDRO ALMODÓVAR AND IMAGE-SHADOW
.....116**

Isabela Gonçalves Farias

**POST, THEREFORE I AM: THEORETICAL DIALOGUES
BETWEEN THE NEW SUBJECTIVATION FORMS AND
THE NARCISSISM IN CONTEMPORANEITY.....131**

Francine Rocha de Freitas e Vânia Fortes de Oliveira

WHILE THERE IS REAL.....154

Alessandra Fernandes Carreira

**JOKES: FROM AN ASKANCE LOOK TO A
PSYCHOANALYTIC ONE.....169**

Ernesto Pacheco Richter e Alberto Shibaki Souza

**DIABOLICAL OF THE SYMBOLIC: MAGIC, LOVE,
MADNESS AND DEATH.....189**

Alexandre Fernandes Corrêa e Adriana Cajado Costa

**PSYCHOANALYTICS CONSIDERATION ABOUT
FETISHISM OF GENDER IN CROSSDRESSERS.....201**
Francisco Lamartine Guedes Pinheiro e Leônia Cavalcante
Teixeira

**TRANSDICIPLINARITY: FRUITFUL RELATIONS
BETWEEN PSYCOANALYSIS AND SOCIAL
MEMORY.....219**
Rejane de Moura Nunes e Denise Maurano

**SOCIAL DETERMINANTS AND PSYCHIC SUFFERING: A
PSYCHOANALYSIS' ANSWER.....238**
Eliane Carvalho Dalmácio

Contents.....255

Sommaire.....258

Instruções aos autores.....261

TRANSDISCIPLINARIDADE: RELAÇÕES FECUNDAS ENTRE PSICANÁLISE E MEMÓRIA SOCIAL

*Rejane de Moura Nunes**

*Denise Maurano***

RESUMO:

A discussão acerca das ordens disciplinares presentes na sociedade diz respeito tanto às questões ideológicas e políticas, quanto aos arranjos subjetivos a elas ancorados; portanto, propomos discutir as construções históricas de nossa sociedade e a estruturação psíquica dos sujeitos que a compõem enquanto dimensões inerentes umas às outras, utilizando-nos das considerações advindas do campo da Memória Social como fecundas para essa interface. Para tal, trazemos a crítica acerca da posição disciplinar ao cerne da prática em Saúde Mental, operação que abriga o paradoxo de reproduzir os discursos valorados socialmente, mas que tem como ofício o manejo das singularidades, muitas vezes apartadas do pacto social, mas passíveis de acolhimento pela clínica psicanalítica, de onde constatamos os efeitos das produções inconscientes nos discursos.

PALAVRAS-CHAVE: Memória Social. Subjetividade. Psicanálise.

*Psicóloga formada pela UFJF - Universidade Federal de Juiz de Fora, Psicanalista, Especializada em Saúde Mental, Especializada em Reinserção Psicossocial e Organização de Serviços pelo Ministério da Saúde, Mestre em Psicanálise pela UERJ - Universidade do Estado do Rio de Janeiro e doutoranda do Programa Interdisciplinar de Memória Social da UNIRIO - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Psicóloga clínica do Instituto Municipal Philippe Pinel. Av. Venceslau Brás, 65. Botafogo, RJ. CEP 22290-140. Tel.: (21)2542-3049. E-mail: rejane.lirios@gmail.com. 2 Possui graduação em
**Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, mestrado em Filosofia pela Universidade Gama Filho, Diplôme D'études Approfondues en Philosophie e doutorado em Philosophie - Université de Paris XII (Paris-Val-de-Marne); doutorado em Filosofia e pós-doutorado em Letras(2004) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Atualmente é professor Associado da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). dmaurano@corpofreudiano.com.br

Introdução

A discussão que envolve a multi, inter ou transdisciplinaridade¹ vem sendo questão em nossa prática clínica, uma vez que a subjetividade enquanto objeto de pesquisa apresenta uma complexidade inesgotável, frente ao qual não teríamos a pretensão de abarcar nem com um, e nem com vários saberes que fossem definitivos em sua abordagem.

No que diz respeito às diversas vertentes de saber que circulam na instituição de Saúde Mental, Jurandir Freire Costa subdivide as “éticas da psiquiatria” em “ética da tutela”, “ética da interlocução” e “ética da ação social”. Na primeira, fisicalista, o indivíduo deve ser cuidado, pois é privado de razão e de vontade, assim como é definido juridicamente como “doente mental”. No que denomina “ética da interlocução”, o sujeito é considerado possuidor de um discurso competente, porém esta vertente demonstraria pouco interesse pela ordem social. Já a “ética do cidadão”, “...quase que faz equivaler virtudes políticas e terapêuticas, francamente assimiladas ao que seria uma ação política real” (COSTA, 1996:31). Para o autor, nenhuma delas é, em si, ruim; apenas seriam adequadas em momentos diversos.

Em outras palavras, trata-se de evidenciar que a decisão de optarmos por um ou outro tipo de intervenção, nos torna responsáveis por seus efeitos, no sentido de que toda escolha inclui uma perda, no ato mesmo da escolha e não é possível evitá-la.

Jô Gondar (2005), a respeito da discussão da transdisciplinaridade pertinente ao campo e ao conceito de Memória Social, coloca que quaisquer perspectivas que adotemos será parcial e trará suas implicações éticas e políticas. Para apontar a importância dos pontos de discordância, exemplifica as perspectivas conferidas à memória em Maurice Halbwachs, que a associa à manutenção de valores de um grupo e Michael Foucault, que faz da memória instrumento privilegiado de transformação social. Em ambos os casos, a memória seria entendida como “construção”, mas na primeira perspectiva, haveria uma ênfase no construído (instituído), onde importaria menos a instabilidade, a diferença, o confronto. No entanto, a autora propõe justamente

¹ Na multidisciplinaridade, as disciplinas distintas visam um mesmo objeto; na interdisciplinaridade as disciplinas permanecem diferenciadas a partir de uma ordem disciplinar mas se colocam em diálogo, visando o consenso; na transdisciplinaridade coloca-se a própria ordem disciplinar em questão, criando um novo objeto.

TRANSDISCIPLINARIDADE: relações fecundas entre psicanálise e memória social

a dimensão processual dessa construção enquanto “devir”, mais do que aquilo que dela resulta. Desta maneira, os jogos de forças compareceriam em tensões permanentes, por exemplo, o paradoxo sustentado entre identidade e alteridade em Freud, que Gondar destaca dentre os autores que enfatizam a dimensão processual da memória.

Ao falarmos das várias éticas e discursos, visamos localizar a relação da Psicanálise com outros campos do saber.

No que diz respeito ao que determina a adesão a diferentes paradigmas, nas Conferências Introdutórias, especificamente na intitulada “Psicanálise e psiquiatria” (FREUD, 1916-1917: 291), Freud atenta para os “motivos altamente pessoais que motivam as controvérsias científicas”, remetendo-nos curiosamente à dimensão da produção de um saber, que seria sempre particular.

Na teoria lacaniana, encontramos a proposição sistematizada de uma ética própria à especificidade da psicanálise e que se opõe às especialidades na clínica da Saúde Mental:

Em sua ética a Psicanálise interdita a especialidade, pois está referida a um saber sobre o qual não se tem conhecimento e toma o sujeito, dividido (...) como baliza de seu trabalho. Assim, não somente assume sua condição de ‘saber não saber’ mas, no nível institucional, retira das outras áreas o caráter de especialidade: se é o sujeito que aponta a direção do trabalho, não há um saber prévio e empírico sobre ele” (Elia, L., Costa, R., Pinto, R., 2005: 129-30).

Podemos trazer a consideração acerca do sujeito como aquele que diz de um “saber não sabido” ou seja, inconsciente, para a nossa discussão sobre os diferentes saberes em jogo nas instituições de Saúde Mental, o que, por si só, já interroga a ordem disciplinar. É preciso lembrar que os saberes são construções contextualizadas e não verdades absolutas aguardando constatação. Calcam-se em uma noção de realidade a ser compartilhada.

No texto “A perda da realidade na neurose e na psicose” (FREUD, 1924:207), como o próprio título diz, Freud declara que sempre há uma substituição da realidade. Quando esta se apresenta insuportável, são forjadas outras realidades consoantes com as posições subjetivas dos sujeitos: seja na fantasia para a neurose, seja no delírio psicótico.

Lacan, ao longo de sua obra também aproxima neurose e psicose. Em sua primeira clínica (estruturalista), segundo Alvarenga (ALVARENGA in ZENONI,

2000:10), a neurose e a psicose são tratadas como estruturas que teriam funcionamentos distintos; na neurose haveria uma operação subjetiva que faltaria na psicose.² Na segunda clínica, continuísta, as estruturas passam a ser consideradas como formas diferentes do sujeito lidar com uma falta fundamental que existe para todo ser falante.

A versão continuísta não invalida o diagnóstico estrutural, mas acentua o que há em comum e de próximo entre as estruturas, possibilitando uma discussão ética fundamental acerca daquilo que não poderíamos considerar “*déficit*” (ou seja, devedor de um “bom funcionamento” qualquer, tomado como referência), mas “diferença”.

A Psicanálise portanto, nos diz de uma diferença absoluta, do vazio constitutivo de cada um de nós, no entanto relacionada intrinsecamente à alteridade, que se encontra tanto “fora” (algo estranho porque diferente de si mesmo) quanto “dentro”, pois haverá sempre algo de irrepresentável e que se desconhece a nosso próprio respeito.

A rigor, para a Psicanálise não haveria uma distinção exata de “dentro” e “fora” e nem seria pertinente utilizar o termo “indivíduo”, justamente por conceber o chamado sujeito como algo que ocorre em decorrência do encontro sempre parcial do humano com a linguagem. Se este encontro é “em parte”, nada poderia ter de “indivisível”.

Assim, o humano está sujeito à dimensão linguageira que o antecede (e portanto preexiste como algo externo) na qual está imerso desde seu nascimento. Esta estrutura de linguagem entretanto, o constitui intimamente, sendo o Sujeito falado e falante, mas nunca totalmente recoberto pelas palavras através das quais tenta definir-se, faltando sempre algo. Este ponto que resta desempenha uma função psíquica e permite que nos reinventemos constantemente enquanto sujeitos.

O vazio constitutivo de cada um de nós, segundo a Psicanálise permanece enquanto ponto enigmático e desempenha um papel estruturalmente fundante do psiquismo, ou seja, ponto em torno do qual se organizará. O encontramos em Freud relacionado ao trauma originário, ou seja, o trauma decorrente da perda do primeiro objeto de amor (primeira separação).

Lacan vai transpor esta operação para a falha estrutural da lógica significante, ao supor que não há uma associação fixa entre significante (o som da palavra) e significado (seu conceito) e que esta associação será feita a partir do encontro de cada um com a

² Esta operação subjetiva diz respeito ao “Nome-do-Pai” que seria o registro da figura paterna enquanto autoridade e alteridade, um significante primordial em torno do qual o psiquismo se organizará. Em O Seminário III, destinado às psicoses, e no XXIII, sobre o “*synthome*”, ficam postuladas as diferentes posições mencionadas (neurose e psicose), que faz uso ou prescinde deste significante do “Nome-do-Pai” enquanto eixo organizador.

linguagem. Assim supomos que também o universo da linguagem, com todos os seus possíveis desdobramentos na cultura, originalmente possui um ponto enigmático, um “sem sentido”, que servirá de “causa”, que sempre deixará “algo a desejar”.

Ao teorizar a respeito do “objeto a” psicanalítico, visamos percorrer justamente a relação da subjetividade de um sujeito com sua cultura. Retomando:

O “objeto a” é um conceito lacaniano que diz respeito a um processamento do objeto fundamentalmente perdido (*Das Ding*, a “Coisa” freudiana), na inauguração da relação do sujeito com a linguagem, a partir do trauma originário, acontecimento impossível de simbolizar.

Na obra freudiana, encontramos esta perda primária associada à primeira separação daquele que realiza a maternagem ou os primeiros cuidados do recém-nascido e que será seu primeiro objeto de amor, fadado à ausência, destinada a se repetir em cada ocasião em que a falta do objeto terá, para cada sujeito, que se resolver psiquicamente.

A hipótese freudiana para a fundação do psiquismo é de que, dada a prematuridade do humano, que o incapacita para responder às exigências da vida no momento de seu nascimento, faz com que esteja ligado desde sempre `aquele que lhe cuida e assegura a sobrevivência. Este cuidado ocorre através do investimento afetivo que possam lhe endereçar: o alimento, a proteção... o olhar atento a qualquer sinal, que passa então a ser visto e interpretado como pertencente `aquele meio. A suposição de que este e aquele som ou movimento possuem uma dimensão simbólica, ou seja, “querem dizer alguma coisa”, é que humaniza os de nossa espécie.

Todavia, também encontramos no texto freudiano que trata da angústia (FREUD, 1916-1917 [1915-1917]: 478) a alusão ao que não é simbolizado endereçando-nos a uma origem muito arcaica, que Freud remete à “herança filogenética”, ou seja, ligado mais à história da espécie do que à do indivíduo, chegando a postular em momentos posteriores de sua obra que a ontogênese remonta à filogênese. Neste contexto, a angústia seria o “resíduo” que atesta a revivência destes acontecimentos não simbolizados.

Em consonância com este miolo sem nome que, no entanto, se transmite através das gerações, em “Moisés e o Monoteísmo” (FREUD, 1939), considerado um dos textos “antropológicos” de Freud, o autor fala em “verdade histórica e a verdade filogenética”, localizando como tarefa analítica trazer à luz “o núcleo da verdade histórica das formações do inconsciente”. A análise propõe a tarefa incessante e fragmentária de

fazer falar um passado imemorial que não deixa de se fazer ouvir. Freud chamou de “fósseis de referência” os traços sobre os quais os sujeitos constroem suas narrativas.

Desta maneira, entendemos que Lacan se apropriou de Freud e considerou como “herança” aquilo que o Outro deixa para cada sujeito, ou seja, aquilo que a estrutura de linguagem consegue construir em torno desta falta estrutural, originária. Assim, a herança seria a falha estrutural que permite o advento do sujeito, ou seria o “tesouro dos significantes” que, embora faltoso, antecedeu qualquer possibilidade de sujeito? Interessante notar que as duas dimensões andam amalgamadas.

Com Lacan sabemos que só é possível ao sujeito articular-se nos intervalos dos significantes, em cujos vãos podemos perseguir alguma verdade: “...sem o significante no começo é impossível articular a pulsão como histórica” (LACAN, 1959-60: 261). Este dito nos remete à clínica da linguagem como norte, e portanto, também ao Real³ que lhe é constitutivo.

A partir dos desafios da clínica podemos localizar como cada um toma para si os postulados gerais ideologicamente veiculados. A afirmativa de Lacan que articula a pulsão à via significante, nos aproxima da discussão histórica, e porque não dizer política, que envolve esta veiculação ideológica e a discussão acerca das instituições sociais, inclusive a psiquiátrica.

A discussão ideológica que perpassa a clínica, historicamente acompanhou o tratamento dos transtornos psiquiátricos, inclusive sua invenção, pois até determinado momento, a loucura não era objeto de tratamento, mas apenas de exclusão, assim como doenças contagiosas ou comportamentos condenados socialmente.⁴ Na clínica psicanalítica a ênfase recai sobretudo na questão da particularidade das escolhas (ainda que inconscientes), ou seja, na responsabilização radical do sujeito enquanto tal, que só existe *extimamente* - neologismo lacaniano para enfatizar quão a divisão interioridade/exterioridade é enganosa pois, no que diz respeito à constituição subjetiva, o que é mais íntimo ao sujeito é o que lhe vem da exterioridade; trata-se portanto de uma “exterioridade íntima”.

³ O Simbólico, o Imaginário e o Real seriam os três registros essenciais da realidade humana “O Simbólico remete simultaneamente à linguagem e à função compreendida por Lévi-Strauss como aquela que organiza a troca no interior dos grupos sociais; o Imaginário designa a relação com a imagem do semelhante e com o corpo próprio; o Real, que deve ser distinguido da realidade, é um efeito do Simbólico: o que o Simbólico expulsa, instaurando-se” (LACAN apud CHAVES, 2009).

⁴ Acerca da história da loucura, ver o clássico de Foucault e os autores da Reforma Psiquiátrica, tal qual Paulo Amarante (AMARANTE, 1995).

TRANSDISCIPLINARIDADE: relações fecundas entre psicanálise e memória social

Poderíamos tentar traçar uma analogia entre o movimento simbólico da cultura (*Kultur*, termo freudiano pra designar civilização), cuja dialética nos “compromete com” e o que Lacan formalizou conceitualmente como “Outro”: dimensão remetida à linguagem que nos antecede e inaugura o Sujeito, justamente porque não se totaliza, dimensão atravessada pelo corte do Real, ou seja, aquilo que resta sempre inapreensível, frente ao que o Sujeito se estrutura como resposta. O Sujeito seria a ordem inédita cavada no Outro da linguagem a partir deste corte, do vazio.

De acordo com Elia, caberia, entretanto, a diferenciação “...entre a categoria de Outro e a ordem social e cultural. Essa ordem é eivada de valores, ideologias, princípios, significações, enfim, elementos que a constituem como tal, no *plano antropológico*”(grifo nosso)(ELIA, 2004: 40). Já o Outro, é uma ordem significativa e inconsciente, transmitida nas relações sempre “para além” do que se pretende deliberadamente. Uma forma interessante de visualizar esta distinção seria pensar que o Outro é o social menos um (Outro = Social - 1). Isso quer dizer que apesar de todos os elementos significativos ordenados na família e na sociedade, o que possibilita o sujeito é justo que eles não sejam meramente incorporados como estímulos ou fatores sociais de determinação. O que chega a ele é um conjunto de marcas materiais e simbólicas (significantes) que suscitarão um ato de resposta que se chama sujeito.

Fundamental percebermos como a palavra “ordem” aparece repetidamente. Uma outra forma de definição possível do Outro seria entendê-lo como um recorte feito de modo singular numa cena que já era humana, social e cultural. Tomemos a relação de quem cuida (a mãe e tudo aquilo que ela traz como marca) da aparição de quem chega nesta cena (o recém-nascido): a mãe transmite algo que não sabe que o faz e para além do que pretende, ou seja, também fora marcada pela dimensão da falta, do vazio do não-senso e, desta fenda entre os significantes, advém o sujeito. Sem tal falta, não haveria sequer espaço para o desejo de ter um filho, por exemplo; é este desejo que por sua vez marcará este filho. É o espaço entre significantes, ordenados porém sem sentido fechado, que propicia surgir originalmente o sujeito. É a falta que precisa ser transmitida na dupla dimensão de quem passa e de quem recebe.

Na sequência deste raciocínio, se considerarmos também a cultura como uma construção, como um certo saber instituído, no entanto relacionado à dimensão do inconsciente (considerando que dos desencontros produzidos pela linguagem não se escapa), este plano nomeado acima como “plano antropológico” nos interessa e nos faz interrogar como a lógica do inconsciente se faz presente nas escolhas “cotidianas” da

vida, lembrando da existência corriqueira do inconsciente relatado por Freud no título da obra “Psicopatologia da Vida Cotidiana”. Ou seja, pensemos a incidência do inconsciente em toda e qualquer produção humana, seja diretamente (manifestações da pulsão, sintomas, sonhos...), seja indiretamente, como as sublimações ou até mesmo nos comportamentos defensivos que se colocam do lado do recalque e assim interfiram amplamente nos trajetos dos sujeitos, assim como nas formas que constituíram suas organizações culturais.

Acreditamos ser viável a aproximação entre os planos antropológico (valores, ideologias, significações...) e da Memória Social, pela via da abordagem da memória como construção (no sentido anteriormente apontado por GONDAR), a partir de valores e não como uma verdade acerca do fato que se passou.

Assim, poderíamos dizer que a Psicanálise ficaria mais do lado da concepção processual de “construção”, sem no entanto desconsiderar o “construído” até então. Isto que fora construído, se constituiria como o solo simbólico, terreno do Outro que antecede o Sujeito e do qual se parte.

Considerando as colaborações de Halbwachs, observamos que o autor privilegiou a memória como um mecanismo racional, onde a “memória coletiva” seria obtida através do “consenso mínimo para o funcionamento da vida social (...) com base em acordos tácitos e contratuais entre indivíduos singulares” (ABREU In GONDAR e DODEBEI, 2005:35). Poderíamos afirmar que a Psicanálise nega isso? Viemos ao longo deste texto tentando articular quão necessário é para a natureza linguística do homem sua inserção simbólica numa ordem maior que o anteceda, assim como as implicações disso para a sua própria estruturação psíquica.

De que maneira aquilo que é estável, favorecido por Halbwachs em sua teoria da memória e o que é instável, apontado pela Psicanálise (já que preconiza as tensões permanentes, por exemplo, o paradoxo sustentado entre identidade e alteridade), poderiam ser postos em diálogo?

Para Halbwachs, acerca do que elaborou enquanto “memória coletiva”, haveria uma estabilidade relativa à manutenção de valores de um grupo, ou seja, uma memória consensual minimamente necessária ao funcionamento da vida social, no entanto afirmando que “sempre levamos conosco certa quantidade de pessoas” (HALBWACKS, 1950:38), diferenciando inclusive a memória histórica (datas, história aprendida, etc.) da memória vivida, o que o autor relaciona à transmissão e à tradição. Desta maneira, a memória seria algo em movimento constante.

TRANSDISCIPLINARIDADE: relações fecundas entre psicanálise e memória social

Em nosso ponto de vista, esta concepção não seria incompatível com o laço social em sua vertente simbólica, embora a ela se agreguem reflexões relativas `as vertentes imaginária e real na abordagem da questão. Podemos considerar que é papel do analista decifrar o movimento simbólico da civilização enquanto efeito da língua. Descrito desta maneira, a ênfase recai sobre o caráter dinâmico das construções simbólicas da civilização, cujo movimento afetaria todos de alguma maneira, inclusive o analista. Por outro lado, a Psicanálise postula que as produções inconscientes subjazem ao movimento simbólico, com efeitos diretamente relacionados às formas que a civilização conta para lidar com elas.

Sob esta perspectiva, a cultura não seria uma verdade de uma vez por todas constituída, cabendo a nós somente acessá-la, como pode fazer parecer as vertentes mais historicistas da cultura, as memórias estáticas dos museus ou mesmo a modalidade do saber científico que postula verdades absolutas aguardando constatação, mas algo permanentemente produzido, não sendo possível uma mera descrição do mundo tal qual se apresenta, mas um atravessamento inerente as nossas posições subjetivas.

Polarizando aquilo que acreditamos estar imbricados: haveria tanto algo já estabelecido (porém não-todo, ou seja, não pleno e não definitivamente), quanto algo em permanente movimento, justamente por não conseguir completa nomeação ou lugar, por não ter sentido e “nem nunca terá” e por isso prossegue em repetidas buscas, fazendo da ausência, causa.

Gostaríamos de retomar a questão da ausência enquanto causa em outro contexto que não estritamente psicanalítico: encontramos esta concepção numa aula proferida por Foucault, onde questiona as instituições e discursos socialmente veiculados, no entanto articulando a isso a questão do desejo (o que associaremos aqui à posição subjetiva inconsciente). Posteriormente soubemos que a fala de Foucault fora produzida durante um período de interlocução com Lacan, o que corrobora a impressão de estarem de fato abordando assuntos que se relacionam intimamente: a constituição inerente da produção dos discursos a uma falta da qual se originaria - “a ausência é o primeiro lugar do discurso” (FOUCAULT apud ALBERTI In RINALDI e JORGE, 2002, p.44), assim como a estreita relação da questão discursiva e o estatuto do sujeito, que seria “função variável e complexa do discurso” (idem, p.46).

Nesta mesma época em que Foucault interroga o que é um autor, Lacan convoca a todos, desde 1968, a construir a *Scilicet*, revista em que se escrevia sem assinar, em

prol do rigor das ideias e não do discurso já socialmente estabelecido (na ocasião, referia-se ao que chamava “discurso universitário”, o qual criticava).

Nestas passagens observamos um “diálogo” que nos remete à articulação que viemos tentando traçar, entre aquilo que escapa ao instituído socialmente (e portanto relacionado aos conceitos de simbólico e histórico), e o que do instituído não se pode prescindir. Os personagens seriam o desejo e a instituição:

O desejo diz: ‘Eu não queria ter de entrar nesta ordem arriscada do discurso; não queria ter de me haver com o que tem de categórico e decisivo (...). E a instituição responde: ‘Você não tem por que temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida da sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém (FOUCAULT, 1996, p. 7).

E assim, referido aos “nós” do laço social, Foucault denomina como da ordem do desejo algo que associamos ao Sujeito e sua origem inominável e pulsional. Na obra anteriormente relatada o autor menciona que :

“Talvez seja tempo de estudar os discursos [...] nas modalidades de sua existência: os modos de circulação, da valorização, de atribuição, de apropriação [...], a maneira pela qual eles se articulam nas relações sociais.[...] para apreender os pontos de inserção, os modos de funcionamento e as dependências do sujeito. [...] como, segundo que condições e sob que formas, algo como um sujeito pode aparecer na ordem dos discursos? Que lugar pode ele ocupar em cada tipo de discurso, que funções exercer e obedecendo a quais regras? Em suma, trata-se de retirar do sujeito seu papel de fundamento originário e de analisá-lo como uma função variável e complexa do discurso. [...]. Quais as localizações aí preparadas para sujeitos possíveis? Quem pode preencher essas diversas funções de sujeito?”(FOUCAULT apud ALBERTI In RINALDI e JORGE, 2002, p.45-46).

Neste fragmento de texto, encontramos uma ampla interrogação acerca dos discursos. Cabe ressaltar, que não ignoramos as diferenças entre as mencionadas concepções teóricas: Foucault trata o discurso como acontecimento histórico e não como fenômeno linguístico, como o supomos na psicanálise lacaniana. No entanto, propomos aqui justamente apontar certa afinidade entre o papel da ausência apontada

TRANSDISCIPLINARIDADE: relações fecundas entre psicanálise e memória social

por Foucault na constituição do discurso e o estatuto discursivo do sujeito lacaniano, onde a ausência enquanto furo é tomada em sua positividade e afirmatividade.

Gostaríamos de ressaltar também a interrogação feita por Foucault acerca das “localizações preparadas para sujeitos possíveis”, que nos remete à sua posição sobre a relação da identidade com a subjetividade.

Numa entrevista que fala sobre a política da identidade (FOUCAULT, 2004), o autor questiona a própria constituição da identidade como algo que não suplanta a subjetividade, o que nos leva a associar sua posição quanto à memória, ao estatuto que a Psicanálise também lhe confere, ou seja, algo que se aproxima do conceito de “diferença”, porém não sem relação com o universo das representações e dos saberes positivos constituídos historicamente. Tratar a questão da identidade como categoria a ser rompida, talvez diga a favor do inominável lacaniano e das maneiras como esta diferença absoluta se presentifica no mundo. O termo identidade faz referência ao ser igual a si mesmo. Mas, na concepção de sujeito tal como abordada pela psicanálise, esse “si mesmo” traz (em si) a diferença do Outro, por sua adesão à linguagem.

Por nossa vez, permanecemos considerando o Sujeito como “fundamento originário”, no entanto intimamente (*extimamente*) relacionado à “função variável e complexa do discurso”, para utilizar os termos foucaultianos. Seguindo estas articulações, Foucault também expôs de forma crítica a relação estabelecida historicamente entre o considerado “normal” e o que fora construído como loucura.

A nosso ver, por causa da íntima relação sujeito-Outro, as formas através das quais as sintomatologias se apresentam, seja na vida cotidiana, seja no modelo de tratamento que tudo medicaliza, se relacionam diretamente ao aparato cultural. O saber científico-medicamentoso tem servido a calar a dimensão existencial do sofrimento, numa versão às avessas da famosa fábula de Monteiro Lobato (LOBATO, 2011(1920) :31), na qual a “pílula falante” do Dr. Caramujo dá vigor à boneca, que então se humaniza.

Nesta fábula, o Dr. Caramujo fica imensamente feliz ao encontrar suas pílulas que haviam sido roubadas, pois sem elas não saberia curar. Foi tomando tal pílula que a boneca de pano Emília começou a falar “de um modo especial todo seu... sempre novidades”, pois de sabidas já bastavam a avó Dona Benta e a velha tia Anastácia. A boneca falava tanto que atordoava. Dr. Caramujo, “que trabalha cientificamente”, no entanto afirmou: “depois da falação, sossega e fica como toda a gente: isso é ‘fala recolhida’ que tem que ser botada para fora”.

Como em toda fábula, percebemos a transmissão de alguma mensagem relevante, no caso, a ironia quanto ao cientificismo e a indicação do precioso lugar da fala, além da alusão a própria questão daquilo que se transmite entre gerações, que inclui justamente a mistura entre o velho e a novidade, assim como caracteriza uma certa qualidade de memória denominada “memória viva”. Voltaremos a isso.

Voltemos ao sintoma, como aquilo que não se adapta perfeitamente ao social e que, além de revelar algo da singularidade de um sujeito, revela também um ponto de falência do social, ponto onde o social rateia. Apesar desse aparente descompasso com a dimensão da cultura, ou seja, mesmo sendo o sintoma uma produção que se apresenta na contramão daquilo que se adapta ao social, observamos que em cada época vigoram quadros sintomáticos cujas roupagens se apresentam como “da moda”, ganhando rótulos e jargões reconhecidos no seio do que esta mesma sociedade passa a acolher como parte constituinte de sua organização: “stress”, “pânico”, “depressão”, “problemas de memória”. Portanto, há tendências onde determinados atributos da subjetividade de uma época predominam coletivamente.

Denise Maurano identifica a ocorrência de uma “ambivalência com o trato da memória”, na medida em que haveria uma tendência atual de medicalizar extirpando o mal-estar, num claro apelo ao esquecimento, mas tb o empenho em desenvolver HDs sempre mais potentes, naturais e de prótese como se nada esquecer nos garantisse a permanência da nossa existência:

“...nos tempos atuais, temos a apologia aos psicofármacos indo por um lado na direção do apelo ao esquecimento, esquecer das tristezas, das tensões, dos medos, e por outro lado, o pavor do Mal de Alzheimer e a busca de ginkgo bilobas, nas mais diferentes versões, inclusive as virtuais, digitais, eletrônicas, buscando o aumento da capacidade de nossos HDs “orgânicos-funcionais” e de prótese” (MAURANO, 2013:12).

Segundo Andreas Huyssen (2000) há o aumento explosivo da memória (o que o autor denuncia como auto-musealização⁵) que “empilhada nos arquivos e comercializadas em massa” são mais facilmente esquecidas do que as “memórias vividas”. Assim o autor questiona se o medo de esquecer gera o desejo de lembrar ou o excesso de memória gera risco de implosão e portanto o medo de esquecimento.

⁵ A “auto-musealização” ocorreria através da memória narrativa atual - câmeras de vídeo, fotografias, restauração das cidades, comercialização da nostalgia, moda *retrô*, documentários, comemorações e memoriais, romances autobiográficos e históricos, assim como inclui a literatura psicanalítica sobre o trauma.

TRANSDISCIPLINARIDADE: relações fecundas entre psicanálise e memória social

Walter Benjamin também nos traz uma importante colaboração a respeito de uma certa tradição, que poderíamos associar à “memória vivida”, mas que se rompe enquanto transmissão com consequências para o social. O autor descreve como os combatentes da guerra de 1914-18 tinham voltado silenciosos dos campos de batalha, “mais pobres em experiências comunicáveis” (BENJAMIN, 1936), o que ele não relaciona apenas aos horrores da guerra, mas ao repentino progresso e desenvolvimento da técnica que assim depuseram as referências simbólicas que até então organizavam o mundo e produziram uma nova forma de miséria. Esta “nova barbárie”, ao mesmo tempo que nos obriga a um novo começo, nos desampara no que diz respeito à ordenação do laço social. Para Benjamin, a ciência não instrumentaliza a cultura, mas a sobrepuja.

Tal qual as implicações do discurso moderno e da ciência sinalizadas por Benjamin, como os saberes por nós construídos incidem sobre nossa cultura e sobre a subjetividade? Para além das consequências das diferenças conceituais, como podemos efetivar o aspecto dinâmico da construção enquanto criação e nos instrumentalizarmos para a intervenção política em nossas instituições e funcionamento sociais?

Miriam Debieux Rosa em “Uma escuta psicanalítica das vidas secas”, texto no qual relata a experiência de escuta aos meninos de rua, nos faz atentar `as diferentes condições de vida e suas possíveis implicações para os sujeitos, ao mencionar a grande parcela da população em “desamparo social”. Estes sujeitos muitas vezes são excluídos dos recursos institucionais organizadores da vida social e do acesso aos bens e modos de gozar instituídos pela sociedade, o que pode propiciar o que chama de “desamparo discursivo”, pois “...as estruturas discursivas que suportam o vínculo social, no que rege a circulação de valores, ideais, tradições de uma cultura resguardam o sujeito do real” (ROSA. M. D. 2006: 42). O real na perspectiva psicanalítica, refere-se à crueza da impossibilidade de nomeação e sentido. Refere-se à aridez do não senso. Frente ao desamparo do ser falante, desta maneira agravado, o risco do traumático, do impossível de simbolizar seria duplo: tanto sua exposição à ocorrência é aumentada, quanto os recursos para sua elaboração encontram-se diminuídos.

No entanto, certamente não se trata de mais uma vez excluir o sujeito, privá-lo de sua escuta, de uma certa “oportunidade de sujeito”, por assim dizer. É sobre esta dimensão que nos interessa interrogar, causar uma curiosidade, uma vontade de saber sobre a posição subjetiva deste sujeito. É na perspectiva deste mais além que a palavra é convidada a comparecer, dizendo de outra maneira o que assola o sujeito, habitando o

mundo da linguagem, aliás, como a personagem do Sítio do Picapau Amarelo de Monteiro Lobato, a boneca Emília, para enchê-lo de graça. Portanto, dar voz ao sujeito supondo que ele é capaz de dizer algo de um lugar que lhe seja próprio, seria justamente o recurso proposto para que não seja objetificado, tal qual boneco de pano passível de descarte.

Há uma dimensão ética e política na escuta que visa propiciar que o Sujeito dê andamento às articulações significantes, reproduzindo-as ou modificando-as, e possibilitando a ruptura de identificações imaginárias congeladas, que muitas vezes atribuem lugares excludentes e marginais a determinadas classes de sujeitos, lugar de resto social que comumente lhes são atribuídos.

Ou seja, os discursos tem a função de refrear o gozo. Podemos relacionar o conceito de gozo àquilo que da pulsão resiste ao encontro com a linguagem. Desde que o homem tornou-se humano, ou seja, deixou de ser guiado pelo instinto biológico para se lançar no universo dúbio da linguagem, sempre passível de mal-entendidos, sua “natureza” passou a ser marcada tanto pela significação quanto pela ausência desta.

O funcionamento social e as estruturas discursivas que aí circulam conferem lugares ao gozo; por exemplo: o uso de substâncias psicoativas (legalizadas ou não), o consumo desenfreado de objetos no capitalismo, a violência praticamente institucionalizada à população pobre, etc..

A própria linguagem é fundada pela impossibilidade de se definir completamente e é isso que nos move a uma busca permanente, assim como impele na direção daquilo que nos satisfaz. A satisfação está ligada aos primeiros registros de prazer (objeto perdido - *Das Ding*, e seu correlato metonímico, ou seja, algo que por uma correlação de linguagem foi se associando a esta coisa perdida e sem nome, sendo chamado por Lacan de “objeto a”). Esta primeira perda passa a ser referencial, inapreensível na realidade, mas permanentemente perseguido. Tais buscas tendem portanto à eterna repetição, pois algo insiste em não se inscrever; esta modalidade silenciosa da pulsão foi chamada por Freud de “pulsão de morte”. Assim, a satisfação plena só seria possível com a morte; o gozo vem a ser índice deste impossível, que no entanto é justamente o que impele à criação pois, a repetição aparece tanto no discurso quanto no que é alheio a ele, revelando sua precariedade e insuficiência.

Talvez uma das maiores contribuições da Psicanálise seja, ao supor a pulsão de morte e o que Lacan conceitualizou como gozo (seu equivalente linguístico), poder

TRANSDISCIPLINARIDADE: relações fecundas entre psicanálise e memória social

constatar os seus efeitos na vida e na sociedade, assim como buscar formas menos danosas de lhes dar vazão, inevitável destino.

Algo tão complexo, que resta impossível de ser descrito, necessita tantos discursos quanto forem possíveis para abordá-lo. Vera Dodebei e Jô Gondar fazem a seguinte argumentação com relação a Memória Social como objeto de estudo:

O campo [...] é inter ou transdisciplinar (conforme a interpretação dada a cada um destes termos) e seus conceitos se produzem no entrecruzamento ou nos atravessamentos que ocorrem entre as disciplinas. Para isso, não basta que as especialidades sejam postas em diálogo. Na verdade trata-se mais de uma fecundação que de uma conversa democrática - e uma fecundação, como sabemos, jamais é democrática, e sim problemática. Há fecundação entre disciplinas quando as perguntas produzidas no interior de cada uma delas atravessam suas fronteiras, fazendo emergir um novo campo de problemas que até então não se encontrava contemplado por nenhuma delas (GONDAR e DODEBEI, 2005:7/8).

Enfatizar a operacionalidade da falta é o que dá a psicanálise seu estatuto singular no campo do saber. O não saber é inerente tanto a sua construção teórica quanto a sua prática clínica, ou seja, é inerente a sua ética. Isso a vocaciona à interlocução, não para vir com outras a constituir um saber total, mas para promover trânsito entre os saberes. Daí a ideia da transdisciplinaridade.

Concluindo, a meu ver, esta proposta de atravessamento de fronteiras em prol da abordagem de novos objetos seria pertinente também ao campo da Memória Social ao considerar o objeto faltoso que nos constitui, refletindo sobre seus efeitos nas coletividades e na civilização. Afinal, frente à vertente silenciosa, violenta e mortífera, a “fecundação”, por mais “problemática” que possa ser, constituiria belo recurso.

Referências:

ALBERTI, S. Psicanálise e Universidade e a instauração de discursividades. In: RINALDI, D., JORGE, M.A.(orgs.). *Saber, verdade e Gozo: leituras de O Seminário, livro 17, de Jacques Lacan*, Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.

AMARANTE, P. (org). *Loucos pela vida: a trajetória da reforma psiquiátrica no Brasil*. Rio de Janeiro: SDE / ENSP, 1995.

BENJAMIN, W. Obras escolhidas. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

BROUSSE, M-H. *O inconsciente é a política*. Seminário Internacional. Escola Brasileira de Psicanálise, 2003.

COSTA, J. As éticas da Psiquiatria. In: *Ética e Saúde Mental*. FIGUEIREDO. A.C. e FERREIRA, J. (org.). Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

ELIA, L. *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. Psicanálise passo- a- passo n° 50.

FOUCAULT, M.. *História da Sexualidade I - A vontade de saber*, Rio de Janeiro: Graal, 1977.

_____. *A ordem do discurso* (1971). Edições Loyola, São Paulo, 1996.

_____. Michael Foucault, uma entrevista: sexo, poder e política da identidade in **Verve**, n.4, 2004, p.260-277 (trabalho original publicado em 1984). Disponível em: <http://www.nu-sol.org/verve/n5/verve5-2004.pdf>. Acesso em: julho de 2015, às 17:30.

FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. (1886-1899) *Publicações Pré-Psicanalíticas e Esboços Inéditos*. v.I.

TRANSDISCIPLINARIDADE: relações fecundas entre psicanálise e memória social

_____. (1916 -1917 [1915-1917]) *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise*, parte III, v. XVI.

_____. (1924) *A Perda da Realidade na Neurose e na Psicose*. v.XIX.

_____. (1939 [1934-38]) *Moisés e o Monoteísmo*.v. XXII.

GONDAR, J. e DODEBEI, V. (orgs). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2005.

HABWACHS, M. *A memória coletiva* (1950). São Paulo: Ed. Vértice. 1990.

HUYSSSEN, A. *Seduzidos pela memória*. Rio de Janeiro:Aeroplano. 2000

LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LOBATO, M. *Reinações de Narizinho*. São Paulo: Globo, 2011.

MAURANO, D. *O mal-estar na memória*, inédito.

ROSA, M. Uma Escuta Psicanalítica das Vidas Secas. In: **Textura** - Revista de psicanálise. São Paulo: Publicações das Reuniões Psicanalíticas; Ano 2 / n. 2 / 2002, p. 42-47.

ZENONI, A. **Abrecampos** - Revista de Saúde Mental do Instituto Raul Soares, Belo Horizonte, 2000, v.1.

**TRANSDICIPLINARITY: FRUITFUL RELATIONS BETWEEN
PSYCOANALYSIS AND SOCIAL MEMORY**

ABSTRACT:

The discussion on the disciplinary orders existing in society has to do with both ideological and political issues as well as the subjective arrangements to them anchored; thereby, I propose to discuss historical constructions and psychic structuring as dimensions inherent to one another, making use of considerations of social memory as a bearer of this interface. In order to achieve that, the disciplinary discussion is brought to the core of mental health care practice, which paradoxically reproduces socially valued discourses, in spite of having as occupation the handling of singularities, very often estranged from the social pact, but liable to being admitted into the psychoanalytic clinic, where there can be witnessed the effects of unconscious productions in the discourses of patients.

KEYWORDS: Social Memory. Subjectivity. Psychoanalysis.

**TRANSDISCIPLINARITÉ : RELATIONS FÉCONDES ENTRE
PSYCHANALYSE ET MÉMOIRE SOCIALE**

RÉSUMÉ:

La discussion des ordres disciplinaires présents dans la société concerne aussi bien les questions idéologiques et politiques que les arrangements subjectifs ancrés en elles. Aussi nous proposons-nous de discuter les constructions historiques de notre société et la structuration psychique des sujets qui la composent en tant que dimensions inhérentes les unes aux autres, en recourant aux considérations provenant du domaine de la Mémoire sociale comme étant fécondes pour cette interface. Dans ce but, nous amenons la critique de la position disciplinaire au coeur de la pratique en Santé mentale, opération qui abrite le paradoxe de reproduire les discours socialement valorisés, mais qui a pour métier le maniement des singularités, souvent écartées du pacte social, mais susceptibles d'être accueillies par la clinique psychanalytique, d'où nous constatons les effets des productions inconscientes dans les discours.

MOTS-CLÉS: Mémoire sociale. Subjectivité. Psychanalyse.

Recebido em: 12-03-2015

Aprovado em: 17-05-2015

©2015 Psicanálise & Barroco em revista

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

DETERMINANTES SOCIAIS E SOFRIMENTO PSÍQUICO: UMA RESPOSTA DA PSICANÁLISE

*Eliane Carvalho Dalmácio**

RESUMO:

A partir da existência de vários artigos com a temática de determinantes sociais na produção de vulnerabilidades em saúde mental, fazendo uma leitura patologizante de questões que dizem respeito ao humano, subsidiando políticas públicas que operam de forma invasiva, pretende-se apresentar a psicanálise como uma das possibilidades de resposta para se abordar o sofrimento psíquico. Freud e em especial Lacan reiteraram ser o mundo dos homens o mundo da linguagem. Ao sustentar a existência de um saber inconsciente que governa o sujeito e que se apresenta na fala, no discurso endereçado ao Outro, pois é o encontro com o Outro que vai determinar o modo como o sujeito vai responder a este, a psicanálise interessa-se em escutar esse sujeito em sua singularidade, supondo a existência de uma implicação em sua dor e um sentido nesse sofrimento.

PALAVRAS-CHAVE: Determinantes sociais. Sofrimento psíquico. Linguagem. Inconsciente. Outro.

*Psicanalista, membro em formação do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise seção Rio de Janeiro, graduada em Psicologia, mestre em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ).
Endereço: Rua Gen. Venâncio Flores, 157 / 201. Leblon. Rio de Janeiro. CEP: 22441-090. Tel: 2511-1028 / 99611-6409. elicarvalhodal@hotmail.com

Introdução

A partir do convite para tomar parte no curso “Saúde mental e determinantes sociais na produção de vulnerabilidade e sofrimento psíquico”¹, vi-me instigada a apresentar a psicanálise como um recurso para tentar responder sobre o sofrimento psíquico.

Dentre os artigos discutidos, chamou-me atenção o fato de muitos apresentarem um discurso sobre vulnerabilidade e iniquidades em saúde fazendo uma leitura patologizante de questões que dizem respeito ao humano, de forma que alguns determinantes sociais gerariam doença mental e não sofrimento psíquico. Ocorre que alguns desses discursos têm repercussão internacional, tomando parte em discussões sobre governança global na saúde mental e acabam por impactar políticas públicas que operam de forma invasiva, não reconhecendo os sujeitos em questão, ratificando o estigma da violência.

Sabemos da importância do discurso e que é a partir dele que sentidos são produzidos. Não à toa, Lacan, entendendo o discurso, para além da fala, como liame, como produtor de laço social, formulou sua teoria dos quatro discursos, a partir das 03 profissões impossíveis apontadas por Freud em 1937, quais sejam, governar, educar e psicanalisar, adicionando o modo de laço da histérica, apesar de não ser uma profissão. Laço e não nó, portanto, passageiro, fugaz, incapaz de (a)pre(e)nder o Real, restando sempre algo de um mal-entendido, de um impossível: um resto. Assim teríamos os discursos do mestre, universitário, do analista e o discurso da histérica, respectivamente. Não me proponho, nesse momento, a adentrar no tema, apenas indicá-lo.

Dentre as prováveis respostas para se abordar o sofrimento psíquico, considero as que levam em conta o ser do sujeito e suas possibilidades de expressão, dentre elas a arte e a psicanálise, sem deixar de considerar o esporte e a educação.

Vou me ater à psicanálise, primeiramente, pela inovação de Freud com relação à escuta, ou seja, por ter escutado além do que se escutava em sua época. Ele escutou as históricas não como simuladoras, enganadoras, mas como sujeitos que portavam uma dor. Freud escutou o sintoma, a fala, os usos linguísticos, os sonhos etc como portadores de uma verdade, de uma mensagem cifrada a ser investigada, decifrada. Lacan intensificou esse estudo, utilizando-se da linguística, reiterando que o mundo dos homens é o mundo da linguagem e, portanto, as formações do inconsciente articulam-se em uma estruturação de linguagem.

Em segundo lugar, porque buscou despatologizar o humano. A obra “Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade” (1905) é emblemática nesse ponto. Freud fez uso da produção

Eliane Carvalho Dalmácio

científica sobre as perversões, entendida como doença, desvio da norma, para ir desconstruindo essa visão em função do que encontramos na sexualidade humana, culminando por propor uma perversão polimorfa, desde que o serzinho nasce, como constituinte dele. Com isso, acabou restringindo o conceito de perversão enquanto patologia para situações nas quais a pulsão adquire as características de fixação e exclusividade, em contraposição à plasticidade da libido, incluindo aí o interesse sexual exclusivo de homens por mulheres².

Em terceiro lugar, porque encontro um texto seu de 1908, e que já naquela época era uma resposta da psicanálise à discussão sobre determinismo social na causação da neurose. Trata-se do artigo “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna” no qual Freud expôs a oposição existente entre civilização e vida pulsional³.

Nesse artigo, Freud lançou mão de trabalhos de outros profissionais: da filosofia, apropriou-se das expressões ‘moral sexual civilizada’ e moral dupla, naquilo que diz respeito à hipocrisia dessa moral; dos neurologistas e psiquiatras, encontrou uma relação entre o aumento da doença nervosa moderna e as transformações ocorridas no processo civilizatório, dentre elas, as descobertas, as invenções, as comunicações, as tecnologias; as alterações nas relações comerciais e sociais, na relação com o tempo; as crises políticas, industriais e financeiras; os conflitos religiosos e sócio-políticos. Atual, não? Em tempos de internet e globalização... Tudo isso, a aumentar as necessidades e o desejo de consumo de bens materiais, a exigir um gasto energético maior e, conseqüentemente, sobrecarregando o sistema nervoso.

Mas, se, por um lado, Freud considerou pertinentes todos esses motivos, por outro, entendeu serem insuficientes para explicar as particularidades dos distúrbios nervosos, apontando para o fator etiológico mais importante, qual seja, a repressão da vida sexual dos povos civilizados regidos por uma moral sexual ‘civilizada’. A questão giraria em torno da sexualidade e das exigências que a cultura faz para que o homem abra mão de sua satisfação sexual.

O que Freud considerava essa moral sexual ‘civilizada’? Tratava-se do que ele propunha como 3º estágio da civilização⁴, considerando a evolução da pulsão sexual, no qual só a reprodução ‘legítima’ era aceita como meta sexual, ou seja, só a atividade sexual dentro do casamento e que tenha como objetivo a reprodução. Portanto uma moral que, na impossibilidade de ser cumprida em sua totalidade, acabava por gerar uma moral dupla. Uma moral que tentava adestrar o pulsional, domesticá-lo, e, portanto, fadada ao insucesso. É que

uma das novidades da psicanálise foi tomar o ser humano como um ser pulsional e não instintual, uma vez que marcado pela linguagem e pela sexualidade. Diferentemente dos animais que nascem em sua genética com um saber sobre a reprodução da espécie, o homem não porta esse saber. Sua atividade sexual não se encontra referida inicialmente aos propósitos da reprodução, mas na busca de prazer; não é periódica e contingente, mas contínua e com períodos não determinados a priori.

Freud propôs o conceito de pulsão como um conceito-limite entre o somático e o psíquico, expressando a especificidade da sexualidade humana. A pulsão apoia-se no instinto, mas para desviar-se deste e tornar-se independente do mesmo. E ao fazer isso, ao desviar-se do corpo biológico, a pulsão, segundo Maurano (1995, p. 44), passa a dizer respeito a “uma dimensão de intensidades relativas ao corpo (...) que só podem ser apreendidas na relação com a linguagem”. Ou seja, trata-se de um corpo que vai ser escrito a partir das letras, dos traços do desejo daquela(e/s) que irá(ão) cuidar desse corpo, sexualizando-o, erogeneizando-o, tornando-o um corpo de linguagem, ou melhor, passível de ser apreendido no campo da linguagem. A linguagem, então, como o que vem no lugar do sexual, tentando preencher essa falta de saber instintual. Linguagem de um lado e a associação entre duas correntes de comportamento - o reprodutivo e o de ternura - na espécie humana, de outro. Assim, linguagem e amor como mediadoras desse sexual humano, disso que secciona, fratura, marcando a inexistência da relação sexual, como nos diz Lacan. Linguagem e amor intervindo nessa falta de relação, para possibilitá-la ou dificultá-la. Voltaremos a falar da linguagem mais adiante.

Freud chegou à conclusão da importância da sexualidade a partir da investigação psicanalítica com pacientes neuróticos uma vez que em seus complexos ideativos recalcados encontrou sempre um conteúdo sexual. Por isso, seus sintomas seriam substitutos inconscientes da insatisfação de suas vidas sexuais. À repressão do mundo externo teria a contrapartida do recalque no mundo interno do sujeito.

Um paradoxo, então, fez-se presente: de um lado, para a civilização evoluir, haveria que se fazer uma renúncia pulsional dos sentimentos de onipotência e agressividade, para que o sujeito não exterminasse seu semelhante e pudesse “com-viver” com ele; por outro, tal renúncia acabaria por adoecê-lo, retirando as energias necessárias para levar adiante o processo civilizatório. É que o processo civilizatório, disse-nos Freud, exige mais do que o sujeito pode dar, sem levar em conta as diferenças individuais e culturais. Assim, quanto mais civilizada uma cultura, maior a restrição da vida pulsional, ou seja, maior o nível de recalque e, conseqüentemente, maior o índice de doença nervosa.

Eliane Carvalho Dalmácio

Sublimação e recalque aparecem, dessa forma, como vicissitudes pulsionais excludentes e inversamente proporcionais, a depender do grau de fixação da libido. Para falar deles, Freud trouxe à cena as perversões e as neuroses. Isso porque na evolução da pulsão sexual, que vai do estágio do auto-erotismo até o amor objetual, nesta última fase, a parte pervertida da pulsão sexual, e que não vai ser utilizada na função reprodutora, é inibida e passível de ser sublimada, ou seja, dirigida para atividades culturais.

A sublimação - energia colocada à disposição da atividade civilizatória pela pulsão sexual, com capacidade de deslocar seus objetivos sexuais para um não sexual – é um processo que demanda grande investimento energético, disse-nos Freud, mas torna o sujeito mais rico psiquicamente, mais criativo. Varia em cada pessoa, a depender de sua constituição, podendo ser provocada por experiências, tais como um processo de análise, e por influências intelectuais. Daí a importância da educação infantil no sentido de restringir o auto-erotismo. Momento de incentivo à pesquisa, à investigação, ao querer saber, respondendo à curiosidade sexual da criança seja com relação à chegada de um irmãozinho e de como se defender disso, seja com relação à diferença sexual e, nesse sentido, abrindo espaço para pulsão sublimatória. Outra forma de dizer, segundo Maurano (s/dt, p. 46), que “toda atividade em relação ao conhecimento é atividade sublimatória”, pois o que está sendo sublimado é algo relacionado ao sexual. De qualquer forma, há um limite para esse processo de deslocamento.

Além disso, o processo sublimatório pode ser dificultado ou mesmo impedido. É que, durante a evolução da pulsão sexual, pode acontecer uma fixação mais intensa em um objetivo sexual preliminar, caso dos pervertidos; ou a pulsão pervertida ser recalçada, ou seja, ser impedida em sua meta de satisfação, tornando-se inconsciente, mas reaparecendo nos sintomas das neuroses. Daí Freud ter reafirmado ser a neurose o negativo das perversões. Duas faces de uma mesma moeda e que têm em comum um empobrecimento do sujeito, uma retirada de forças para investir nas atividades culturais, uma limitação na relação com a vida, com o mundo, com o outro, até porque, com relação ao recalque, o gasto energético é muito grande, não só para operá-lo, mas, também, para mantê-lo.

Mais uma vez, Freud chamou nossa atenção para um limite no humano, no que se refere ao limite constitucional com relação ao pulsional, advertindo-nos que, quando o sujeito ultrapassa esse limite e tenta ser mais nobre do que sua constituição permite, atendendo às exigências da civilização, acaba por adoecer pela neurose.

Lembremos que, com relação aos neuróticos e ao mecanismo de defesa que opera neles - o recalque - encontramos três possibilidades de estruturação: a fobia, a histeria e a neurose

obsessiva. Lembremos, também, que a pulsão não se faz apresentar no psiquismo de forma direta, mas através de seus representantes psíquicos: o representante ideativo e o representante afetivo. Quando o sujeito encontra-se diante de uma ideia inconciliável, o recalçamento é posto em ação, rompendo a relação entre esses representantes, dissociando-os, de forma que a representação ideacional vai tomar parte do inconsciente, enquanto o afeto (excitação psíquica) fica solto. Daí se falar em um sujeito dividido. Dessa forma, na neurose, o afeto solto pode ter diferentes destinos:

- ser convertido em excitação somática, ou seja, fazer um sintoma corporal seja ele uma doença corporal ou uma referência ao corpo como lugar de excitação. A operação inconsciente de maior valor, nesse caso, é a condensação do investimento libidinal. O sintoma, comprometido com a representação que foi recalçada, seria, portanto, um substituto de uma satisfação pulsional que não ocorreu. Estamos diante da histeria.
- deslocar-se e vincular-se a outras ideias menos intoleráveis, que guardem alguma relação com a original, até que o afeto vá perdendo sua intensidade. Nessa situação, o inconsciente estaria operando por deslocamento, configurando a neurose obsessiva;
- deslocar-se para um objeto ansiogênico. O inconsciente aqui faria as duas operações: o representante afetivo seria deslocado e o investimento libidinal ficaria condensado em um objeto eleito pelo sujeito e que teria relação com o original. Trata-se da fobia.

Nesse texto de 1908, percebemos a ênfase dada por Freud à civilização repressora e sua incidência no recalque, bem como à sexualidade ainda referida ao ato sexual '*strictu sensu*'. Com relação à sexualidade, entretanto, já nos Três Ensaio, Freud referiu-se à sua presença e importância no ser humano, desde que nasce, marcando o corpo todo como erógeno, e não só os órgãos que têm relação com a reprodução. Além disso, já vinha trabalhando com o tema da fantasia, quando deixou de acreditar em suas históricas e na sedução que teriam sofrido por pais perversos. A fantasia é um efeito do recalque. Trata-se de um desejo muito antigo a partir do qual o sujeito constrói sua realidade psíquica com suas experiências e lembranças, a despeito da realidade externa. Nesse sentido, é uma forma de satisfação pulsional e que permite ao sujeito, ao retirar seu investimento libidinal do objeto externo, investir em objetos da fantasia.

Freud sustentou a presença da sexualidade em todas as relações e realizações humanas, ampliando seu conceito para a relação do homem com o mundo, para sua capacidade de fazer laço. Se até 1910 ele trabalhava com o primeiro dualismo pulsional, e que diz respeito à oposição entre as pulsões do eu, ou de autoconservação, e as pulsões sexuais, ou de preservação da espécie, a partir de 1910, um deslocamento começará a ocorrer. Nesse

Eliane Carvalho Dalmácio

primeiro dualismo, as pulsões do eu seriam dessexualizadas, investidas pela energia do interesse, e as pulsões sexuais investidas pela libido. Trata-se da oposição, que Freud encontrou na literatura, entre fome e amor. Ocorre que, em 1910, em seu artigo “A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão”, uma torção se fez, quando Freud, referindo-se à cegueira histérica, apresentou a visão – uma função da autoconservação – sendo erogeneizada. Assim o olho, para além da função autoconservativa de ver, teria também a função de olhar e ser olhado, de investir e ser investido libidinalmente, ou seja, as pulsões do eu seriam pulsões sexuais. Outra forma de dizer que, para além da necessidade, o que se tem é ‘fome de amor’. Isso terá consequências teóricas, culminando em seu artigo de 1914 “Sobre o Narcisismo – uma introdução”, no qual o aparelho psíquico apresentado é todo sexualizado, na medida em que as pulsões sexuais podem ser dirigidas ao eu ou ao objeto, estando o conflito justamente entre a libido do eu e a libido do objeto.

Em outros artigos, Freud também fez menção à extensão do conceito de sexualidade. Dentre eles, no prefácio à 4ª edição dos Três Ensaios, datada de 1920, relacionou o conceito de sexualidade com o Eros de Platão, mito relatado em ‘Além do Princípio do Prazer’. Em 1921, em ‘Psicologia das Massas e Análise do Eu’, referiu-se à libido, energia das pulsões amorosas, seja o amor sexual, seja o amor próprio ou o amor pelos pais, filhos, irmãos, amigos, humanidade, objetos, ideias, afirmando serem todos expressão dos mesmos impulsos pulsionais, com a diferença de que em todos, com exceção do amor sexual, os impulsos sexuais teriam sido desviados de seu objetivo de união sexual ou impedidos de atingi-lo, conservando, porém, sua natureza original. Esse conceito amplo de amor, Freud o encontrou, desde a antiguidade, não só em Platão, mas também no apóstolo Paulo, em sua epístola aos Coríntios 13, 1-13.

Com relação à ênfase na civilização repressora, lembremos que, em 1908, Freud trabalhava com o primeiro dualismo pulsional, já descrito acima. Também não havia elaborado sua hipótese sobre o superego, encontrando-se muito mais referido às restrições advindas de fora, portanto, à repressão, e seu impacto no recalque. Cabe ressaltar que repressão e recalque são processos distintos: a repressão diz respeito a uma força de pressão externa; já o recalque, um dos destinos da pulsão, refere-se a um mecanismo estrutural e estruturante do psiquismo, relativo a uma força de pressão interna, ocorrida entre as diferentes instâncias psíquicas – e que consiste “em afastar determinada coisa do consciente, mantendo-a à distância” (Freud, 1915, p. 170), ou seja, inconsciente. Mas, com o estudo sobre a fantasia ganhando maior dimensão, com a virada teórica ocorrida a partir de sua nova metapsicologia e, em 1920, com

seu novo dualismo pulsional, quando postulou a existência da pulsão de morte em oposição à pulsão de vida, a repressão sexual deixou de comparecer como causa do recalque, passando a ser um efeito do mesmo. Com relação a esse novo dualismo pulsional, Freud colocou em questão um princípio originário, postulado por ele, que regeria os processos do inconsciente – o Princípio do Prazer – cuja tendência seria a da descarga da excitação, eliminando, assim, o desprazer provocado pelo desejo em sua busca pelo objeto perdido, e, conseqüentemente, ocasionando o prazer. Seu questionamento se deveu às suas observações clínicas de situações desagradáveis que se repetiam em sonhos recorrentes na neurose traumática do pós-guerra, no brincar infantil, na vida normal de homens e mulheres, na compulsão à repetição na neurose de transferência. Ou seja, verificou que as situações de desprazer, ao invés de serem eliminadas, insistiam, repetiam-se. Assim, passou a pensar no psiquismo como sendo regido também por outro princípio, além do Princípio do Prazer, na existência de uma compulsão à repetição na mente, mais primitiva e mais pulsional do que o Princípio de Prazer, e que o domina, que levaria o sujeito ao retorno ao inanimado e que “... quando atuam em oposição ao Princípio de Prazer dão a aparência de uma força ‘demoníaca’ em ação” (Freud, 1920, p. 52), que tende a restaurar um estado anterior de coisas. Nomeia esse mais além, ou mais aquém, de pulsão de morte e supõe que esteja associada à pulsão de vida desde o início. Pulsão de vida e pulsão de morte, então, se encontrariam fusionadas, amalgamadas, em níveis variados, cabendo à pulsão de vida a missão de tornar inofensiva a pulsão de morte, desviando-a para fora, no sentido dos objetos do mundo externo. Trata-se de um ‘amansamento’ da pulsão de morte pela libido, outra forma de dizer que a pulsão de vida é quem promove o enlaçamento, o fusionamento, e a pulsão de morte as rupturas, os cortes, a des fusão.

Lacan nos ajudou a pensar nessa questão da repressão sexual como um efeito do recalque, não só porque trabalhou na distinção entre repressão e recalque, como também na medida em que propôs um recalque originário no ser, transmissor do Nome do Pai, marca registrada do pulsional advinda no lugar do instintual, na medida em que o bebê humano chega ao mundo em situação de desamparo, não portando qualquer saber sobre a vida, fazendo com que tenha de se submeter ao Outro e, portanto, ao seu desejo e ao discurso que advém dele. Freud localizará nas figuras parentais esse outro, e Lacan o nomeará de Outro, grande Outro, que encontra privilegiadamente na mãe e na linguagem veiculada por ela seu primeiro referente. Assim, como nos diz Birman (1999, p. 24), sem recursos internos para dominar as excitações advindas de fora e de dentro e encontrar com elas destinos que não sejam a morte, a criança torna-se totalmente dependente do Outro, Outro que se espera cuide, nomeie, realize “o trabalho de ligação da força pulsional” (IBID), construindo destinos para ela; Outro que faça

Eliane Carvalho Dalmácio

uma aposta na humanização do bebê, inserindo-o na linguagem. Daí a necessidade de fazer laço social desde que chega ao mundo através da linguagem, pois é ela quem possibilita o contato do homem com os outros. Não fosse assim, estaríamos grunhindo, andando de quatro, habitando florestas, vivendo em cima de árvores. Aliás, como nos disse Freud em várias passagens, em especial em nota de rodapé em 1930[1929]:119-120, adquirir a postura bípede estimulou a pulsão visual em relação aos órgãos genitais em detrimento da olfativa, tornando a excitação sexual contínua e não mais cíclica, contribuindo para a formação da família e da civilização humana. Além disso, como salienta Coutinho Jorge (2002, p. 163), a liberação dos membros superiores para outras atividades, que não o deslocamento, possibilitou à espécie, ao longo de milhões de anos, transformar sua relação com a natureza e fabricar objetos com os materiais que a cercavam, expandindo seu cérebro, sua capacidade de reflexão e, conseqüentemente, sua capacidade de linguagem, considerada, por muitos especialistas das áreas as mais diversas, como a ruptura mais radical dentre as existentes na evolução da matéria viva. Isso corrobora com a função da atividade, seja através do trabalho, do esporte ou da criação, no processo civilizatório.

Nessa condição de desamparo e de total submissão ao Outro, então, como já dito, o serzinho aliena-se no desejo do Outro, pois é dele que vem o desejo. Daí Lacan nos dizer que o desejo é o desejo do desejo do Outro. É a partir de Eros, desse laço amoroso com o Outro, a partir do qual nosso corpo, nosso balbucio, nosso choro, será mapeado e interpretado com o desejo dele, que seremos inaugurados enquanto humanos ou não. Portanto, esse encontro ou desencontro com o Outro é o encontro com a linguagem. Mas, diferentemente da linguagem dos animais que é unívoca, a humana é ambígua, polissêmica. Daí a presença constante do mal entendido e a insistência do humano em falar... Daí, para a psicanálise, a impossibilidade de comunicação ser estrutural na condição do ser falante. Falamos além e aquém do que dizemos. Imersos em uma Torre de Babel, com a existência de diversas línguas e dialetos, ainda há uma língua própria de cada sujeito e que diz respeito a como cada um se apropriou de sua língua 'Materna', apontando para esse impossível de tudo dizer. Função paradoxal da linguagem: por um lado, vislumbra uma possibilidade de comunicação; por outro, denuncia a impossibilidade da mesma. Mas, ainda assim, é através dela, por meio dela e com ela, que fazemos laço com o outro. Só podemos saber, se o outro falar e, para isso, precisamos escutar. Nesse circuito, voltamos à escuta que a psicanálise propõe.

Assim, com Lacan, a sexualidade foi tomada em um sentido amplo implicando a relação do sujeito ao Outro, alteridade mediada pela linguagem. Estamos falando de linguagem, 4º

motivo para buscar na psicanálise uma resposta para o sofrimento. Como nos disse Maurano (s/dt, p. 15), “Não inventamos a linguagem, a apreendemos do Outro”. Portanto, a transmissão da linguagem é feita pelo Outro, assim como é ele quem nos insere no universo simbólico, que já se encontra constituído, ou seja, nos insere nessa dimensão do inconsciente, pois, segundo Lacan, o inconsciente é linguagem e, portanto, estrutura-se como uma linguagem. Dessa forma, o Outro faz parte do próprio sujeito. Trata-se do que Lacan nomeou ‘extimidade’, ou seja, junção do exterior com a intimidade, de forma que o mais íntimo em nós diz respeito ao Outro, a essa alteridade radical, que produz certo desconhecimento de si mesmo, causando estranhamento.

Nesse descompasso entre a pulsão sexual e a função reprodutora, de um lado, a civilização a exigir normas de conduta, do outro, e a situação de desamparo do humano, a linguagem entra como mediadora. Portanto, é a partir dela que o ser falante vai se servir para tentar dar conta dessa submissão ao desejo do Outro, dessa incompletude, dessa falta do significante último que marca sua existência. É a partir dela que o sujeito poderá encontrar um lugar outro que não, apenas, o da alienação, separando-se e constituindo-se enquanto sujeito do desejo.

Dentre os determinantes sociais que impactam a saúde mental, encontramos fatores ligados ao emprego, à educação, à pobreza de dinheiro e de bens materiais, à habitação, à urbanização e o nível de stress provocado pela mesma, à vivência em meios rurais isolados, dificultando o acesso à informação, ao transporte, à saúde, à discriminação sexual e à violência de gênero, à exclusão social, dentre outros. Mas há aspectos que extrapolam o controle de um governo, e são globais, dizendo respeito a atividades e interações políticas transnacionais, ou seja, a determinantes políticos globais. Assim assistimos à crise imobiliária americana nos anos de 2007/2008 transformar-se em uma crise financeira global, impactando diversos países como Grécia, Irlanda, Portugal, Espanha, fazendo com que tivessem que recorrer à ajuda financeira externa condicionada à redução de gastos sociais, produzindo consequências danosas para a saúde e bem-estar de suas populações. Assim, também, assistimos empresas privadas transnacionais de grande poder econômico, como, por exemplo, indústrias farmacêuticas, modificarem jurisdições para dificultar ou impedir que sejam reguladas, dificultando a atuação do Estado. Com isso, determinam as doenças que serão pesquisadas, monopolizam o sistema de patentes, estipulam o preço do medicamento, restringindo os benefícios do conhecimento, por segredo ou barreiras levantadas pelos direitos de propriedade intelectual.

Todos esses determinantes, certamente, têm impacto no sujeito e em sua saúde, mas o que a psicanálise propõe como uma das causas importantes da doença nervosa é o recalque das pulsões sexuais. Isso nos interessa porque é outra forma de dizer que é o encontro com o

Eliane Carvalho Dalmácio

Outro que vai determinar o modo como o sujeito vai responder a este. Daí esse encontro ser sempre traumático... O sujeito, do latim *subjecto*, que fica por baixo, que se sujeita ao poder do mais forte ou à vontade de outrem, diz respeito à subserviência ao Outro, condição de desamparo, como já descrito anteriormente, da qual o sujeito precisa se defender. E defende-se fazendo sintoma. É a partir do sintoma, estrutura psíquica de defesa, por um lado, e aquilo que pode causar dor, sofrimento, por outro, que o sujeito busca ajuda. Nesse sentido, o sintoma é precioso para a psicanálise, pois tem a ver com a verdade do sujeito, tem a ver com a forma com a qual o sujeito do inconsciente, sujeito dividido, comparece, na medida em que é a resultante de um conflito a que o sujeito chegou. Portanto, não é para ser eliminado, silenciado, calado; pelo contrário, é para ser acolhido para que o sujeito possa falar dele, subjetivá-lo e ‘bem-dizê-lo’. Não se trata de uma ortopedia, nem de um engessamento, nem de uma adaptação. Patologizar questões que dizem respeito ao humano ou apenas medicar, silenciando o que o sintoma quer fazer falar, é uma forma de submeter o outro, objetificá-lo, destituí-lo da implicação com o sintoma que produz, anulando-o enquanto sujeito do desejo.

O encontro com o Outro, com essa alteridade radical, encontro que é sexual, e que divide o sujeito, é traumático e continua a ser traumático, mesmo com toda a liberação a que assistimos desde a revolução sexual, pois o Outro continua a existir desde sempre, não tendo deixado de ser Outro, e vai continuar existindo. Ocorre que diante dessa divisão, e a angústia que isso provoca, o humano busca uma união, uma completude, na ilusão de que estará a salvo, amparado. Assim, segue muitas vezes aderido, submetido a esse Outro que comparece oferecendo promessas de cura, ou de saber totalizante, ou de medicamentos que venham tamponar a dor, trazendo a felicidade, ou de políticas públicas que têm a pretensão de saber o que é melhor para o sujeito sobre o seu sofrimento do que ele próprio.

Concluindo, ao sustentar a existência de um saber inconsciente que governa o sujeito, de forma que “*o ego não é o senhor da sua própria casa*” (Freud, 1917:178), e que se apresenta na fala, no discurso endereçado ao Outro, a psicanálise interessa-se em escutar esse sujeito em sua singularidade, sujeito dividido, supondo a existência de uma implicação em sua dor, em seu sofrimento, em sua história, não para ser anestesiada, calada ou sufocada, mas porque sabe que há um sentido nesse sofrimento e que a busca desse sentido não é em vão, embora nenhuma significação possa dar conta de todos os determinantes de um sujeito. Trata-se da ética da psicanálise. Ao trabalhar com a dimensão do Real, de um impossível a se dizer, a psicanálise propõe um saber furado, uma verdade não-toda. Ao apostar na potência do sujeito, colocando-o a falar, ao trabalhar com a linguagem na escuta de seu sofrimento, a partir de

significantes que possam provocar o desrecaleamento ou possíveis escoamentos não danosos para os imperativos pulsionais, que clamam por satisfação, ela comparece como possibilidade de abertura de portas e janelas para a capacidade sublimatória, para a assunção de um desejo próprio, para o acesso a alguma verdade, para um saber-fazer com o sofrimento. E é na medida em que pudermos saber mais disso, dessa divisão, dessa angústia que nos torna humanos, que poderemos, também, enquanto inseridos na linguagem e utilizando-a como mediadora desse confronto com o Outro, estar com mais recursos para nos posicionar, relativizando o que vem dele, contrapondo saberes e desejos próprios na construção de conhecimentos e do processo civilizatório.

NOTAS

¹Curso ministrado por Lígia Costa Leite e por Patrícia Tavares Ribeiro na Universidade Federal do Rio de Janeiro, no 2º semestre de 2014, que se encontra na linha de pesquisa de

Eliane Carvalho Dalmácio

‘Violências, Comunicação e Saúde Mental’ da disciplina ‘Tópicos Especiais de Saúde Mental’, e que envolve profissionais de diferentes áreas.

²Em nota de rodapé, acrescentado em 1915, nos Três Ensaios, pag 146, Freud comentou, com relação à fixação, ser uma questão o interesse sexual exclusivo de homens por mulheres, por não estar baseado em algo que o justifique ou sustente.

³Essa oposição permeia sua obra de 1897 a 1932. Em 1897, Freud desenvolveu o tema em uma carta a Fliess, (Carta 64), passando pelo artigo ‘Sexualidade na Etiologia das Neuroses’ (1898), pelos ‘Três Ensaios’, sendo retomado no artigo ‘Sobre a Tendência Universal à Depreciação na Esfera do Amor’ (1912), em ‘O Futuro de uma Ilusão’ (1927), no texto ‘O Mal-estar da civilização’(1930[1929 e em ‘Por que a guerra?’ (1933[1932])).

⁴ Sobre os estádios de civilização com base na evolução das pulsões sexuais: o primeiro diz respeito à livre manifestação da pulsão sexual, sem levar em conta as metas de reprodução (estádio de auto-erotismo, no qual o sujeito obtém prazer de várias partes do corpo, as zonas erógenas); o segundo refere-se à supressão de tudo o que é da pulsão sexual, a não ser que esteja a serviço do objetivo da reprodução (estádio do amor objetal, no qual as zonas erógenas subordinam-se à primazia dos genitais, colocados a serviço da reprodução).

Referências:

ALVES, A. A. M. e RODRIGUES, N. F. R. *Determinantes Sociais e Econômicos da Saúde Mental*. In Revista Portuguesa de Saúde Pública. v.28, n.2, p. 127-131, 2010.

Disponível em: <[https://www.ensp.unl.pt/.../2-](https://www.ensp.unl.pt/.../2-Determinantes%20sociais%20e%20economi...)

Determinantes%20sociais%20e%20economi...>. Acesso em: 01 set. 2014, 14h20min.

BIRMAN, J. *A dádiva e o Outro: Sobre o Conceito de Desamparo no Discurso Freudiano*. In Physis: Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v.9, n.2, p. 9 - 30, 1999. Disponível em:

<<http://www.scielo.br/pdf/physis/v9n2/02.pdf>>. Acesso em: 03 fev. 2014, 13h29min.

BIRMAN, J. *As pulsões e seus destinos: do corporal ao psíquico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. (Coleção Para ler Freud)

FREUD, S. - Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Imago.

_____. (1905) *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. v. VII. 1972.

_____. (1908) *Moral Sexual 'Civilizada' e Doença Nervosa Moderna*. v. IX. 1976.

_____. (1910) *A Concepção Psicanalítica da Perturbação Psicogênica da Visão*. v. XI. 1970.

_____. (1915) *Repressão*. v. XIV. 1974.

_____. (1920) *Além do princípio do prazer*. v. XVIII. 1976.

_____. (1921) *Psicologia de Grupo e a Análise do Ego*. v. XVIII. 1976.

_____. (1924) *O problema econômico do masoquismo*. v. XIX. 1976.

_____. (1930[1929]) *O Mal Estar na Civilização*. v. XXI. 1974.

JORGE, M. A. C. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan, v. 1: as bases conceituais*, 3.ed, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

Eliane Carvalho Dalmácio

JORGE, M. A. C e FERREIRA, N. P. *Lacan, o Grande Freudiano*, 3.ed, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MAURANO, D. - *Nau do Desejo: o percurso da ética de Freud à Lacan*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

_____. *Histeria: ontem, hoje e sempre*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
(Coleção Para ler Freud)

_____. *Desdobrando as Psicoses – uma Leitura de Lacan*. s/d. Artigo trabalhado em sala de aula no Seminário Básico do Corpo Freudiano no 2º semestre de 2014.

OTTERSEN, O P. e al. *As Origens Políticas das Inequidades em Saúde: Perspectivas de Mudança*. In: The Lancet – Comissão da Universidade de Oslo sobre Governança Global em Saúde. Original em inglês, Fevereiro, 2014. Versão em português, Maio, 2014. Disponível em: http://ecos-crisfiocruz.bvs.br/tiki-download_file.php?fileId=222. Acesso em: 13 set. 2014, 12h57min.

Seminários de Introdução às Estruturas Clínicas na Formação Básica do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise Seção Rio de Janeiro: seminário sobre Histeria, ministrado por Denise Maurano em 12/19/26 abr, 2012; seminário sobre Psicose, ministrado por Denise Maurano em 04/11/18/25 set, 2014. Inédito.

Seminários Básicos do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise seção Rio de Janeiro: *Sobre o Despertar*. Inédito: trabalhos apresentados pela autora. 06 dez 2012 e *Um Tiro do Pé*. 04 jul 2013;

SOCIAL DETERMINANTS AND PSYCHIC SUFFERING: A PSYCHOANALYSIS'

ANSWER

ABSTRACT:

From the existence of several articles with the theme social determinants on the production of vulnerabilities in mental health, making a pathologizing lecture about the issues concerning the human being, supporting public politics that operate in an invasive way, it's intended to present psychoanalysis as one of the answer possibilities to approach psychic suffering. Freud and, specially, Lacan have reiterated that the human's world is the language's world. To support the existence of an unconscious knowledge that rules the subject and is shown in speech, in the dialogue to the Other, because it's meeting with the Other that will determinate the way how the subject will answer it, the psychoanalysis is interested in listening to this subject in its own singularity, supposing the existence of an implication in its pain and a sense in its suffering.

KEYWORDS: Social determinants. Psychic suffering. Language. Unconscious. Other.

DÉTERMINANTS SOCIAUX ET SOUFFRANCE PSYCHIQUE: UNE RESPONSE DE LA PSYCHANALYSE

RÉSUMÉ:

Devant l'existence de plusieurs articles sur le sujets de déterminants sociaux dans la production de vulnérabilités de santé mentale, qui font une lecture qui pathologise des problèmes concernant l'humain, à l'appui des politiques publiques qui opèrent d'une manière invasive, cet article est destiné à présenter la psychanalyse en tant qu'une des possibilités de réponse à la souffrance psychique. Freud et, spécialement, Lacan ont réitéré que le monde de l'homme est le monde du langage. Pour appuyer l'existence d'un savoir inconscient qui gouverne le sujet et est représenté dans la parole, dans son adressement à l'Autre, parce que c'est la rencontre à l'Autre qui déterminée la manière dont le sujet va répondre, la psychanalyse est intéressé à écouter ce sujet dans sa singularité, em supposant l'existence d'une implication dans sa douleur et un sens dans sa souffrance.

MOTS-CLÉS: les déterminants sociaux, souffrance psychique, la langue, inconscient, Autre.

Eliane Carvalho Dalmácio

Recebido em: 06-03-2015

Aprovado em: 19-05-2015

©2015 Psicanálise & Barroco em revista

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

CONSIDERAÇÕES PSICANALÍTICAS SOBRE O FETICHISMO DE GÊNERO EM TRAVESTIS

*Francisco Lamartine Guedes Pinheiro**
*Leônia Cavalcante Teixeira***

RESUMO:

O presente artigo pretende discutir a questão do travestismo com a perversão e o fetichismo. O objetivo geral é investigar o fato de o travesti estabelecer fetichismos de gênero. Estes fetichismos são reeditados na adolescência e vida adulta, sintetizado no fetiche de gênero: pênis, vestido e renome, que gera um ritual, nomeado “se montar”. A partir das referências teóricas de Freud e Lacan, bem como nas considerações teórico-clínicas de Aran, Ceccarelli, Dör, Pacheco e Pommier, hipotetizamos que um travesti esteja envolvido no fetiche de gênero determinado por uma organização perversa.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise. Perversão. Travestismo. Fetichismo. Gênero.

*Psicanalista, Professor da Universidade Estadual do Piauí, Coordenador do Corpo Freudiano do Piauí, Especialista, Mestre e Doutor pela UNIFOR. Endereço: Miguel Arco Verde, n. 555, B. dos Noivos, Teresina-PI. Tel.: 86. 88031154 / E-mail: lamartinethepiaui2@hotmail.com

**Psicanalista, Professora Titular do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza (UNIFOR), Doutora em Saúde Coletiva com Pós-doutorado em Psicologia, Mestre em Educação (UFC), Membro do GT “Dispositivos clínicos em Saúde Mental” da ANPEPP e Pesquisadora CNPq. Endereço: Rua Henriqueta Galeno, 1080-2301. Dionísio Torres. Fortaleza.Ceará. Brasil. 60135-420. Tel.: 005585999282929 / E-mail: leonia.ct@gmail.com

Introdução

Este artigo pretende discutir a questão do travestismo com a perversão e o fetichismo. O ponto central do desdobramento deste artigo, baseado em Freud e Lacan é tentar verificar a sobreposição, em travestis, da perversão e do fetiche. As realidades dos travestis parecem indicar que estes estão envolvidos no fetiche de gênero (falo/pênis, nome/renome e vestido/tra(vestido) e que o fetiche de gênero engloba atos e traços que de uma organização perversa. Consideramos travestis em suas singularidades, de acordo com o que nos ensina a clínica psicanalítica, desde Freud, não podendo haver uma identidade travesti, tampouco um ser travesti, porém hipotetizamos, baseados nas leituras de Aran, Ceccarelli, Dor, Pacheco e Pommier e, das fundamentais perspectivas de Freud e Lacan sobre a perversão e o fetichismo, que o travestismo consiste em um fetiche de gênero sustentado por uma organização perversa.

Para a psicanálise, um travesti é um homem que, entre outras coisas, se traveste, ou seja, passa 24 horas do dia com o disfarce e sob o traje do sexo feminino, desafiando a lei (SAFOUAN, 1979). O que caracteriza um travesti é o seu modo de funcionamento, sustentado por processos identificatórios que nomearemos de travestismo. O travestismo é o instrumento que possibilita ao travesti a ação de provar (por meio do objeto fetiche: gênero) que a mulher de falo que o fizeram recalcar existe: “paródia da feminilidade” (DOR, 1995, p.36). Esta fantasia aliada à ação é o que parece instituir o travestismo enquanto um mecanismo de defesa que o caracteriza e, possivelmente, o coloca dentro do campo da perversão.

Para entender esse homem que se traveste hoje e sua possível estruturação na perversão, via fetiche, é preciso passar pelo que Freud construiu sobre esses dois temas. No que tange à sexualidade, esta tem ligações diretas com o modo pelo qual esses sujeitos lidaram com a castração, denegando-a e utilizando um objeto fetiche para “negar” que a mãe, posteriormente as mulheres, não tem o “falo” (pênis), ou seja, que não há a falta. Diferente dos neuróticos, essa sexualidade perversa conhece, além do recalque, também o desmentido (*Verleugnung*). Isto fará com que esse sujeito tenha dificuldade com a lei, limites, pois não aceita a realidade castradora, o fato do ser humano ser incompleto, utilizando sempre artifícios para burlar a castração (FREUD, 1927). Ter dificuldades não significa dizer que eles não adquiriram um mínimo de castração e de lei, qualidades psíquicas que estes buscam através do artifício do fetichismo. Segundo Freud, (1927) eles têm em comum uma escolha objetual dominada

CONSIDERAÇÕES PSICANALÍTICAS SOBRE O FETICHISMO DE GÊNERO EM TRAVESTIS

pelo fetichismo: o travesti seria o fetichismo de gênero e o homossexual masculino teria uma fixação narcísica em outro homem.

Este artigo busca mostrar, à luz dos teóricos da psicanálise, principalmente Freud (1927) e Lacan (1995), a correlação entre o posicionamento identificatório do travesti com os significantes fálicos: pênis, roupa e nome. O travestismo é o instrumento de fabricação e promoção do modo de funcionamento da subjetividade travesti e engloba o desfile desses significantes fetiches (pênis, roupa e nome), atribuições fálicas que em sincretismo geram o fetichismo de gênero (negação/aceitação da castração) — tão próprios da condição travesti, que me vi na obrigação de destacá-los. Assim, mostramos aqui, algumas considerações a respeito de como esses homens, via fetichismo, vivem essa sexualidade.

Cobrir-se com uma mão e se mostrar com a outra: sobre o falo

Segundo Dor (1991), a prática do travestismo está associada a três vertentes principais de modos de organização de desejos: o exibicionismo (desejo de causar com sua aparência constrangimento/transgressão); a homossexualidade (acrescido de um desejo de prostituição) e a heterossexualidade (desejo de atuar masculinamente pegando “força” no objeto fetiche de gênero: indumentárias femininas). O gozo do travesti é orientado para esses três tipos de ações onde está sempre presente a relação entre a castração (com a presença do fetichismo) e o falo.

Desta forma, os impasses da simbolização do sexo e suas identificações, com base nas quais os travestis reivindicam uma posição sexual (ser homem e mulher), se organizam, como em qualquer pessoa, em torno do falo ou no significante da falta, que resulta na partilha do sexo e no nascimento do tipo de desejo sexual. No travesti, estes impasses ganham contornos diferentes, uma vez que:

[...] Do ponto de vista do inconsciente não há diferenciação entre os sexos, esta se dará dentro da relação da criança com o Outro, e os significantes do falo... a mulher com falo concretiza o poder materno sem a falta... A criança, ao ter esta percepção, irá fazer identificações (FRIEDRICH, 1996, p. 62).

Pacheco (1987, p. 12) nos diz que o ato do travestismo leva à construção do travesti e que este, ao se travestir, repete uma cena de “[...] Não aceitação da castração, onde desde criança, frente a uma mãe fálica castradora, impossibilitadora de uma

identificação fálica paterna, finge não possuir pênis e finge não ser homem”, exercendo disfarçadamente sua masculinidade na vida adulta. Assim, nesta fase, os travestis, à semelhança de suas identificações/posições infantis, parecem “[...] acreditar na mulher fálica, tanto a sentida como poderosa na infância (a mãe), atacando a sua masculinidade, como a que ele mesmo representa com seu pênis ereto debaixo das roupas femininas” (PACHECO, 1987, p.12). Através do fetiche do pênis atribuído à mãe e da roupa (ambos compondo o fetiche de gênero), o travesti desenvolve, como defesa ao horror da castração, uma aparente submissão ao feminino, disfarçando a sua masculinidade, o que desarmaria seus rivais (edípicos), compondo o quadro da fantasia da mulher com falo descrito pela maioria dos psicanalistas (PACHECO, 1987).

O travesti é um sujeito que quer ser livre do estereótipo masculino ou feminino, e esta liberdade, herdada do artifício de driblar a castração na infância, é caracterizada por ele ao utilizar o comportamento sexual adequado à situação solicitada.

Assim, segundo Cecarelli (1997), a identidade é o resultado da síntese inconsciente do eu até a mesma tornar-se consciente, materializando-se num sentimento de pertencer a um grupo masculino ou feminino. No caso do travesti, essa identidade e este sentimento parecem ser da ordem do masculino e feminino — e teve suas origens quando, aos poucos, a criança foi informada pelos pais dos seus desejos:

[...] assim, quando falamos de identidade sexual, só podemos falar do sentimento, o de pertencer ao gênero masculino ou ao gênero feminino e jamais da certeza... nos dois casos estamos lidando com representação percebida pelo eu cujos conteúdos não podem ser objetivamente verificáveis por serem subordinados ao universo fantasmático. Enfim, tratar da questão identitária é tratar... o inconsciente parental, ou seja, o lugar que o sujeito ocupa na economia libidinal do grupo familiar [...] o momento fundador da constituição do sujeito... a identificação primária trará com ela, potencialmente, os elementos que permitirão à criança se posicionar do lado do homem ou do lado da mulher (CECCARELLI, 1997, p. 01).

O travesti e seu reconhecimento como travesti tem relação ao reconhecimento narcísico de uma mãe que “*sempre quis ser homem*” (mãe com dificuldades de aceitação da sua identidade feminina) e que entra em disputa perversa fálica com o pai do mesmo, o que traz para este um conflito de identidade que acaba sendo resolvido através de um ato perverso ou histérico de identificação dupla masculino/feminina. O travesti parece se cobrir com uma mão e se despir com a outra, ou seja, para não desagradar/desautorizar sua mãe fálica, cria um envelopamento feminino para seu corpo (via fetiche de gênero), fazendo a mãe crer que ele é uma mulher fálica idêntica a ela e

CONSIDERAÇÕES PSICANALÍTICAS SOBRE O FETICHISMO DE GÊNERO EM TRAVESTIS

que o falo pertence à mãe. Ao mesmo tempo, identifica-se com o pai nas atitudes e posicionamentos. Segundo Ceccarelli (1997), os artifícios de sobrevivência psíquica infantil consistem em:

[...] duas modalidades identificatórias cuja distinção fará que surjam duas modalidades que se superpõem... que se referem à masculinidade e à feminilidade, resultados dos investimentos num corpo suporte de fantasmas marcando assim suas funções e seus desejos. A construção desse sentimento, bastante complexo e sutil, é dependente da situação edipiana cuja dinâmica só se completará na adolescência (CECCARELLI, 1997, p.03).

Dessa forma, o travesti vai “construindo” sua imagem inconsciente de corpo por processos identificatórios aos pedaços, que só têm uma *Gestalt* fechada quando há o retorno e a reelaboração das suas questões na adolescência e quando há passagem ao ato do travestismo e assunção da sua identidade travesti por 24 horas.

Esse processo de assunção de uma identidade é complexo e envolto de preconceito. O discurso médico, higienista ou o hetero-cultural, ambos transfóbicos, não aceita esta identidade travesti, que é sempre vista como a patologia exacerbada da homossexualidade, ou como homem em passagem transgênero, ou seja, em fase de mudança de sexo (FRIEDRICH, 1996). Segundo Friedrich, os travestis são, deste modo, vistos como doentes e marginais (loucos). Esta transfobia estaria na base das dificuldades acerca de que os travestis parecem ter de assumir uma identidade, criando em si um não senso de quem realmente são e uma desorientação/despersonalização subjetiva que dificulta a assunção destes acerca de sua verdadeira identidade (PACHECO, 1996).

Com relação a este fato, torna-se válido apresentar a polêmica entre o discurso da medicina (muitas vezes alienador) e as denúncias feitas por Lacan (1966) em sua obra *Psicanálise e Medicina*. Segundo Lacan, entre psicanálise e medicina há uma fronteira. Da mesma maneira que a formação dos sintomas é extraterritorial ao eu (FREUD, 1925), as questões da psicanálise acontecem à revelia da prática médica e dos seus discursos. A questão é que muito do que se passa, ao nível do corpo, não pertence à ordem da medicina, mas a uma outra ordem: a do inconsciente (FREUD, 1925).

Assim, segundo Lacan (1966, p. 28), "existe algo que se chama demanda" e esta pode caracterizar-se por um homem que vai à busca de benefícios como o aplacamento da angústia de viver e não só da angústia causada pela dor corpórea. É no registro da

resposta à demanda do travesti, por exemplo, onde está à possibilidade da supervivência médica e psicanalítica, que “[...] responder que o travesti vem nos pedir cura, não é responder” (LACAN, 1966, p.28).

Percebemos, neste artigo, que o discurso dos travestis, devido à dificuldade de aceitação autoimposta, em alguns momentos, se transferem para a boca do Outro: instituições médicas, Ongs, família, estado etc. Kubler-Ross (2002) afirma que, diante de situações de aniquilamento como esta, tende-se a barganhar com o Outro e dar ao Outro o que ele precisa. No caso do travesti, este teria que se considerar ou doente ou transicionista (em transição para a transexualidade). Este fato faz com que o travesti, como mecanismo de defesa frente a este Outro, o qual está sempre agindo para desestruturar o seu sentido de eu, se isole e desenvolva o comportamento de guetos, onde busca, entre os pares, a confirmação da sua identidade não encontrada em sociedade ou, ao contrário, aceite seus ditames e incorra no erro de fazer a cirurgia de ablação do pênis.

Reconhecemos um discurso de conscientização desta realidade. A maioria dos travestis consegue, não com facilidade, elaborar esse discurso alienador e manter seu órgão sexual intacto. Aqui defendo a tese de uma subjetividade de resistência, uma vez que parecem dizer que, no caso deles, não se barganha a identidade com o grande Outro, pois isto seria o fim destes enquanto sujeitos e porque também denotariam uma submissão destes à ordem ditatorial hétero estabelecida, que fosse de encontro à sua estrutura onde ele é quem tem que dar a “carta final”. Parece, então, que a sociedade e o travestismo são lados de uma mesma moeda: o preconceito incentiva o travestismo, reforçando-o no lugar de eliminá-lo (o travesti se posiciona no social pelo negativo, em um vínculo abjeto).

Um cine curta-metragem patrocinado pela Petrobras, *Os sapatos de Aristeu* (LUIS RENÉ GUERRA, 2008), nos mostra isto. Em resumo, o Aristeu é um travesti que morre e vai ser enterrado em sua cidade. Ao chegar a sua cidade natal, a família resolve enterrá-lo como homem. Seus amigos travestis contestam — e a polêmica se arma. No fim, resolvem encerrar a celeuma enterrando Aristeu de homem com sapatos de mulher. Neste final, a tensão/posição inconsciente do outro (eu travesti) e do grande Outro (cultura) — eu ideal versus ideal de eu — simbolicamente ficou representada: o travesti nasce, cresce e morre homem e mulher.

Interessante é que este curta nos faz verificar a importância da roupa para dar continuidade, preservação e garantia à identidade do travesti. Ela nos faz ver que “[...]

CONSIDERAÇÕES PSICANALÍTICAS SOBRE O FETICHISMO DE GÊNERO EM TRAVESTIS

No seu dia-a-dia, um travesti continua a ser um travesti a todo momento e em qualquer situação; não existe uma troca de papéis sexo-social e/ou de suas vestimentas. Frente a toda e qualquer situação, o travesti também não tira férias de sê-lo” (FRIEDRICH, 1996).

A roupa como objeto fetiche de gênero

A roupa, considerada também como um dos objetos fetiche de gênero, pode ser tomada como um objeto transicional e se define por uma posse de algo que pertence ao mundo externo e interno — no caso travesti, implica nos acessórios e truques para fazer florescer uma mulher, tais como silicone, bunda de esponja, penteados de perucas, perfumes femininos, vestidos etc.

A criança, depois de uma fase em que teve a ilusão de ser onipotente, de ser uma só com a mãe, enfrenta a desilusão da separação a partir de atividades bucais com objetos, acompanhadas por diversos sons, balbucios, ruídos, a fala da mãe etc. Quando o bebê leva à boca, junto com os dedos, algum objeto externo, inicia-se aqui o fenômeno transicional de criar os objetos de suas necessidades.

Desde os primeiros meses do bebê, surgem essas atividades, que foram chamadas de “fenômenos transicionais” por Winnicott (1975). O objeto transicional ocupa um lugar e uma função na vida psíquica da criança e é carregado de significações que substituem e podem fazer a criança reapresentar a insuportável ausência da própria mãe.

O objeto passa a representar a transição da criança do estado de união para o estado em que se relaciona com ela como uma coisa externa e separada, marcando a passagem do controle onipotente da mãe sobre a criança para o exercício na fantasia, do eu próprio infantil e o autocontrole e manipulação de si mesma. O objeto de transição é marca de autonomia, é suporte psíquico que em breve é deixado para trás — só que no travesti há uma fixação nesse objeto (fetichismo), que faz com que ele reapareça como suporte psíquico para ele ainda na vida adulta.

A partir dessa perspectiva desenvolvimentista, observamos o estabelecimento progressivo de uma interdependência entre indivíduo travesti, seu travestismo e seu ambiente. No caso dos travestis, este estudo foi canalizado para a vida na fase anterior ao Édipo, chegando à conclusão, baseado em autores da psicanálise como Freud (1905),

Lacan (1958) e Winnicott (1975), que “eles”, os travestis, passaram dos conteúdos e conflitos intrapsíquicos para interpsíquicos. Essa passagem se faz via distorções psíquicas provocadas por um ambiente patológico, levando, assim, a considerar que em sua primeira infância haviam se deparado com um ambiente que dificultara a adaptação de suas necessidades. Concordo com Winnicott quando este diz que o ambiente exerce uma influência indispensável para a construção da personalidade da criança e posteriormente do sujeito adulto (travesti).

O fetichismo de gênero (pênis, roupa e nome) desempenha um papel no aparecimento e na evolução dos fenômenos transicionais travesti — e seu ressurgimento é sinal de que a mãe da primeira fase não foi suficientemente boa para que os travestis desistissem desse processo de defesa estrutural e estruturante da sua subjetividade. Para o travesti, o modo como se veste é a expressão de seu ser (identifica e dá identidade ao mesmo). O ato do travestismo implica na busca pelo Outro quanto ao reconhecimento e aceitação da sua identidade sexual diferente.

O fetiche de gênero, exposto no ato do travestismo, tem relação entre a identidade e a possibilidade de se expressar de modo singular. A roupa é como um objeto transicional de negociação e facilitação das relações do travesti com o meio. Observamos, na literatura sobre travestis, a necessidade de um reconhecimento do Outro: um homem vestido de mulher e a aceitação desta diferença.

Nome e renomeação como recurso perverso

Freud (1914, p. 96) em *Totem e Tabu* mostra que: “[...] Mesmo o adulto civilizado pode perceber, em várias peculiaridades da sua conduta, que não está tão longe como pensa, de levar a sério e ao pé da letra os nomes próprios, assim como também creem que seu nome se acha peculiarmente ligado à sua pessoa.”

Freud destaca a importância do nome próprio na formação do inconsciente: um significante que influencia na identidade e faz deslizar sentidos que repercutem no comportamento dos sujeitos.

Pommier (1992) fala da assunção do nome (Nome-do-Pai) como momento de busca de força e de nomeação tanto para o homem quanto para a mulher. Estas peculiaridades nominativas são atributos que geram o aparecimento do psiquismo masculino e feminino com suas peculiaridades, o que estendemos, agora, à discussão sobre travestis.

CONSIDERAÇÕES PSICANALÍTICAS SOBRE O FETICHISMO DE GÊNERO EM TRAVESTIS

O homem, em síntese, no Édipo, ao internalizar simbolicamente o Nome-do-Pai, tem este nome como símbolo de força (valor de lei, de força e de honra). A mulher internaliza-o como símbolo de troca. Estes movimentos psíquicos, em travestis, também têm desdobramento em fatos concretos. Percebe-se, por exemplo, que as mulheres fazem um mexido patronímico (com o Nome-do-Pai) com a função de se ajustar mais adequadamente ao casamento e ao seu novo estilo de vida e de afiliação, trocando o sobrenome do pai pelo do companheiro, em grande parte do mundo ocidental. Percebe-se, pela literatura e pela clínica, que travestis, peculiarmente, tem o nome radicalmente trocado, servindo esse de batismo identitário.

O que pudemos inferir, com este estudo bibliográfico, é que travestis mantem significantes de nome masculino ou patronímico, significantes que atraem ou remetem, em sua apresentação, a uma força fállica que eles temem perder. Quando não, o nome é totalmente diferente, mas remete a uma significação que tem relação com suas histórias de vida. Assim, pensamos ser o nome um signo de destino que as subjetividades buscam preservar, além de pontuar o respeito à nomeação/filiação e a uma identidade conformada/moldada pelo grande Outro.

Já os travestis fazem um possível recurso perverso de trocas de nomes típico, ato característico da perversão de fazer a lei e reconhecê-la ao mesmo tempo. Assim, é possível observar na fala dos travestis o momento em que ritualisticamente (sempre em um grupo) excluem o patronímico do seu nome (o nome do pai e da sua origem) e adotam o nome que o grupo/pessoa a que estão vinculados designa. O curioso é que o novo nome, além de emprestar força ao mesmo, está associado à história de vida do travesti e, na maioria das vezes, mantém algo da inscrição paterna, traços que demonstram o reconhecimento do recalque (POMMIER, 1992).

A força que o nome empresta é fállica, é força fetiche, uma vez que é preciso para o mesmo batizar a mulher com falo que este passa a encarnar. O travestismo, que tem seu auge na montagem travesti, gera um sujeito na posição feminina sem nome? Esta situação é resolvida com o nascimento e batismo da mulher com falo, etapa final do seu envelopamento com a mãe e ponto de começo da sua história de passagens recíprocas de uma posição sexual — hora masculina para a feminina e hora feminina para masculina?

Fetichismo de Gênero: Freud a partir de Lacan

Lacan (1995), orientado em Freud (1927), fala sobre travesti e fetichismo no livro *A relação de objeto*, no capítulo intitulado *A identificação do falo*. Para Lacan, o falo é aquilo que diz respeito à maneira como o sujeito vai buscar o objeto substituto para a sua falta (como suplência à realidade da castração). Segundo Lacan, o perverso coloca um objeto fetiche no lugar do falo (no caso do travesti, este pôs, quando passou pela sua castração, os objetos pênis e roupa no lugar do falo); o neurótico, por sua vez, tem no falo a fantasia (de completude, que o mesmo coloca em suplência da falta).

Primeiro, Lacan recoloca as questões básicas de Freud sobre o fetichismo: objeto colocado no lugar da falta, artifício de suporte ao lugar de castração. Em seguida, Lacan produz a metáfora da cortina e da janela. Para ele, a janela da fantasia é criada pelo véu, objeto fetiche, que tampona a falta e faz o falo imaginário ganhar contorno e existência. “É sobre o véu que o fetiche vem figurar precisamente o que falta para além do objeto” (LACAN, 1995, p. 168). A partir daqui, é possível supor que a roupa para o travesti estaria como uma cortina para a janela, mero artifício para encobrir e velar uma realidade já sabida pelo travesti: existe a falta e a castração, além de fundar um falo imaginário — a fantasia de que a mulher com falo existe ganha vida e renasce com esse artifício de véu.

Em todo uso da roupa, existe algo que participa da função do travestismo... As roupas não são feitas apenas para esconder o que se tem, no sentido de ter ou não, mas também, precisamente o que não se tem. Ambas as funções são essenciais. Não se trata de esconder o objeto, mas de esconder a falta de objeto. Esta é uma simples aplicação, no caso da dialética imaginária, daquilo, daquilo que é esquecido com demasiada frequência, a saber, a presença e a função da falta de objeto (LACAN, 1995, p.169).

Na fantasia perversa masculina há um caráter simbólico: o véu, como símbolo, presentificando algo para além do objeto. Isso quer dizer que o objeto fetiche, transgressão de gênero, no caso de travestis (roupas femininas, o se montar de mulher), é um símbolo, um véu para presentificar uma fantasia de que a mulher com falo existe, fantasia que está no perverso, janela da fantasia que o fará suportar a castração.

Só que esse símbolo, que vela a falta — uma falta que denuncia o horror da castração —, é o artifício buscado pelo fetichista para vencer esse horror. O símbolo, a presentificação simbólica, é que mantém a fantasia de que o objeto não é faltoso e de que a castração e a mulher sem falo não existem. O símbolo escreve o que está lá, um

CONSIDERAÇÕES PSICANALÍTICAS SOBRE O FETICHISMO DE GÊNERO EM TRAVESTIS

falo imaginário dando a constituição estrutural humana via perversão. Aqui Lacan (1995) vai dizer que mostrar é diferente de dar a ver. “No travestismo, o sujeito se identifica com aquilo que está por trás do véu, com aquele objeto a que falta alguma coisa... o travesti se identifica com a mãe fálica, na medida que esta, por outro lado, vele a falta de falo” (LACAN, 1995, p. 168). O que o tra(vestido) mostra é uma mulher exuberante, que faz nos outros confusão de gênero. Na verdade o que ele dar a ver por traz dessa mulher é seus artificios perversos, sua montagem de um personagem, sua cortina que monta debaixo do véu/vestido uma mulher com falo que personifica, a todo instante, não uma linda mulher e sim uma mulher criada no imaginário dele e da mãe.

Só existe uma suposição e uma crença: o que travestis mostram é uma coisa, o que eles dão a ver (sem querer, querendo) parece ser outra.

Não é verdade que, sempre e em toda a ocasião, o sujeito simplesmente se mostre, na medida em que mostrar-se é o polo correlativo à atividade de ver... Seria aqui dar-se a ver..., podemos dizer que em todo um tipo de atividades confundidas sob o rótulo da relação voyeurismo-exibicionismo, o que o sujeito dá a ver, mostrando-se, é outra coisa daquilo que ele mostra (LACAN, 1995, p. 170).

O que travestis mostram é o fato de que a realidade psíquica ser marcada pela fantasia e transgressão, que a mulher com falo existe, em uma ação simbólica iniciada através de sua castração, seu complexo de Édipo, seus objetos identificatórios e a escolha de objeto fetiche na perversão. Por isso o travesti quer ser o “craque da fantasia” — o se montar (transgressão de gênero) para fazer com que ele e os outros acreditem que a mulher com falo existe. Dessa forma, o olhar do outro é fundamental para que sua crença, sua construção simbólica, construção de objeto, venha por fim tornar-se real. O outro confirma a fantasia do mesmo (acreditando nele), daí o grande trunfo do travesti ser o investimento na sedução/exibicionismo — a fabricação erótica de corpo através dos objetos femininos, em busca da beleza.

Lacan (1995) usa a metáfora da cortina para explicar o movimento inconsciente do travesti. Na encenação, a troca velada do objeto se dá via cortina, o que está por trás da cortina é uma suposição, que na fantasia do outro vira realidade — daí porque a encenação do travesti é essencial para o seu ser, sua vida, e domina a cena da sua sexualidade.

O que ele quer é fazer, através do simbólico, com que o outro acredite no objeto da sua falta, que é a mulher com falo (sua fantasia imaginária). É como se ele dissesse:

se o outro acredita em mim e na minha encenação fantasiosa, na janela que digo existir (a mulher com falo), então sou capaz de também passar a viver e acreditar nessa fantasia. O outro e o seu olhar é peça de jogo, fundante de um engodo que leva ao gozo e ao estabelecimento da subjetividade do travesti.

O gozo do travesti parece acompanhar as montagens identitárias, especialmente pela encenação de uma personagem. Via simbólico, ele nega e afirma a castração, sua mente se divide, vive duas instâncias: uma que acredita e outra que não acredita na mulher com falo. O simbólico não está foracluído no travesti fetichista, ele usa o recurso da encenação, suposição, fetichista para incluí-lo: Lacan (1995) afirma que o sujeito utiliza o recurso da perversão para não vir a enlouquecer.

A roupa faz parte da encenação e do duplo: dupla convivência, evidenciando o aspecto “sou e não sou castrado”, artifício dissecado por Freud (1919) no texto *O estranho*. Neste, Freud coloca que este artifício diz respeito a uma situação de defesa: a cisão do eu em dois, que ocorre quando o eu está muito oprimido, tornando-se, então, o mecanismo de defesa do travesti.

Lacan (1995) pontua que um travesti está implicado na equação (para a mãe e para ele): bebê, falo, fezes e pênis. Que ele, bebê, é o falo de uma mãe insaciável; no momento em que o bebê devia passar do ser para o ter o falo, a mãe não o deixou realizar esta operação, o que implica em uma questão da identidade e uma escolha narcísica precoce, que o levou à perversão.

Segundo Lacan (1995), para sempre o travesti irá em busca de seu gozo, a fim de provar que a mulher com falo existe, visando com isso fugir do horror à castração, transgredindo, o que vai fazer com que ele tenha grandes dificuldades quanto à sexualidade genital, gozando assim com o entorno e com as questões regressivas, pulsões parciais e não objetais, tais como: oral, anal, visual, olfativa, sádicas e masoquistas. Desta forma, no travesti estará presente, via de regra, a frustração do amor e a satisfação das necessidades pulsionais arcaicas que vêm em troca do amor maduro, inspirado na fase fálica, que tem dificuldade de ascender.

As satisfações de necessidades outras, não amorosas, implicam como consequência a erotização constante de necessidades infantis, principalmente a perversa polimorfa de fazer e ser a lei. Isto pode explicar o gosto [ou a inclinação] de alguns travestis por coisas que estão à margem do social, como, por exemplo, a prostituição ou o gosto pela violência, aspectos tão presentes no cotidiano do travesti.

CONSIDERAÇÕES PSICANALÍTICAS SOBRE O FETICHISMO DE GÊNERO EM TRAVESTIS

“O que é que ele, travesti, tem que eu não tenho?” — esta é pergunta que os amantes do travesti devem fazer a ele. Assim, a sedução do travesti é originária de uma demanda de amor, de uma falta que o mesmo (re)implanta, de um “não sei o quê” que ele encarna e possui. O travesti faz as pessoas se atraírem por um segredo, a que eles se dirigem, um mistério que fascina e que o mantém também dirigido, fascinado com o gozo de ser e estar travesti. Talvez seja o mistério, o fato de travestis personificarem o desejo esquecido de que toda criança teve um dia: a completude fálica com a mãe (LACAN, 1995).

O falo é um objeto simbólico de presença e de ausência, jogo a que todos os seres humanos estarão para sempre submetidos. Como bem disse Lacan (1995), ninguém tem o falo, ele circula entre a gente. Daí o fascínio do travesti: encarnar e colocar rapidamente o jogo simbólico de presença e ausência que (re)presentifica o ato fálico.

Considerações Finais

Lacan (1956-1957/1995) coloca que atribuir o falo a mãe é um movimento próprio do travesti fetichista, este falo é o substituto do pênis da mãe e funciona, via desmentido (*Verleugnung*), como se a criança parasse o tempo no momento em que, na concepção dela, existiu um pênis por baixo da roupa da mãe, como é o caso do pequeno Hans (FREUD, 1909/1980). De acordo com os autores citados neste texto, o travesti, enquanto criança estabelece alguns fetichismos que renascem na adolescência, sintetizados no fetiche de gênero: pênis, vestido e renome. A roupa entra como objeto, véu capaz de velar pelo que não tem, ou seja, capaz de fazer a cortina da fantasia, como escreve Lacan (1958/1998; 1956-1957/1995) e fazer as pessoas acreditarem que a fantasia travesti da mulher com falo existe. O nome entra como força patronímica, que possibilita o chamado e a passagem do travesti na posição masculina para o travesti na posição feminina. Dessa forma, o perverso, em seu jogo de duplo: eu e ela, encena sempre o outro (o duplo) para garantir o seu gozo e a vitória à castração e cria o travesti.

É interessante lembrar o fato de que um travesti é marcado por ser performático, determinado ou fabricado por disfarces, chamado por eles de performances e que, neste artigo, fica explicitado como travestismo.

Referências:

ARAN, M. (2009). A psicanálise e o dispositivo da diferença sexual. *Rev. Estudos Feministas*. 17(3). Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2009000300002&script=sci_arttext>. Acesso em: dia 25 de setembro 2011.

AURÉLIO, H. *Dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: J.E.M.M. Editores, 1988.

CECCARELLI, P. R. Mal-estar na identificação. *Boletim de Novidades da Livraria Pulsional*, São Paulo, jan. 1997. p. 37-46.

DESPRATS-PÉQUIGNOT, C. *A psicopatologia da vida sexual*. Rio de Janeiro: Ed. Papyrus, 1992.

DOR, J. *Estruturas e perversões*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

_____. *Clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

FREUD, S. (1914). *Totem e tabu*. vol. 14. São Paulo: Cia das Letras, 1980.

FREUD, S. (1905). *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (*Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*, 07).

_____. (1909). Análise de uma fobia de um menino de cinco anos. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (ESB, 17).

_____. (1919). *O estranho*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (ESB, 17).

_____. (1925). *Inibições, sintomas e angústias*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (ESB, 21).

_____. (1927). *O feticchismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (ESB, 21).

FRIEDRICH, M. F. Contribuições a formação de uma identidade travestida [Edição especial]. *Revista Brasileira de Sexualidade Humana*. 7(1): 43-57, mar, 1996.

CONSIDERAÇÕES PSICANALÍTICAS SOBRE O FETICHISMO DE GÊNERO EM TRAVESTIS

FOUCAULT, M. (2006). *O poder psiquiátrico*. Martins Ed. SP. (Trabalho original publicado em 1973-74).

KUBLER-ROSS, E. (2002). *Sobre a morte e o morrer*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LACAN, J. (1958). A significação do falo. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. (1998). *Psicanálise e medicina*. Martins editora, SP, 1966.

LACAN, J. (1956-57). *A relação de objeto (Seminário livro 4)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

MANUAL DIAGNÓSTICO E ESTATÍSTICO DE TRANSTORNOS MENTAIS – *DSM-V*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2004.

MICHAELIS, W. *Michaelis - Moderno dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Melhoramentos, 2010.

OS SAPATOS DE ARISTEU. Direção: Luiz René Guerra. São Paulo, 2008. Disponível em: <<http://www.revistamoviola.com/2008/11/25/os-sapatos-de-aristeu/>>. Acesso em: dia 20 de julho 2012.

PACHECO, A. C. *Perversões sexuais – Um estudo psicanalítico*. São Paulo: E.P.U., 1987.

PASSARELLI, C. A. *Há uma santa com seu nome?* [Edição especial]. *Revista Brasileira de Sexualidade Humana*, 7(1): 43-57, mar, 1996.

POMMIER, G. *A ordem sexual*. Rio de Janeiro: J.Z.E., 1992.

Francisco Lamartine Guedes Pinheiro e Leônia Cavalcante Teixeira

SAFATLE, V. *Fetichismo: Colonizar o outro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SAFOUAN, M. *Contribuições à psicanálise do transexualismo*. In *Estudos sobre o Édipo: Introdução a uma teoria do sujeito*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

WINNICOTT, D. W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1995.

CONSIDERAÇÕES PSICANALÍTICAS SOBRE O FETICHISMO DE GÊNERO EM TRAVESTIS

PSYCHOANALYTICS CONSIDERATION ABOUT FETISHISM OF GENDER IN CROSSDRESSERS

ABSTRACT:

The present article aims to discuss the question of the crossdressing with perversion and fetishism. Main goal is to investigate fact that the crossdresser establishes some fetishisms of gender. These fetishisms are reviewed in the adolescence and adult life, synthesized in fetishism of gender: pénis, dress and new name, which creates a ritual called "build yourself". From Freud's and Lacan's theoretical references, as well as Aran, Ceccarelli, Dör, Pacheco and Pommier's ones, we hypothesize crossdresser is enveloped in fetishism of gender that is determined by a perverse organization.

KEYWORDS: Psychoanalysis. Perversion. Crossdressing. Fetishism. Gender.

CONSIDÉRATIONS PSYCHANALYTIQUES SUR LE FÉTICHISME DE GENRE PAR RAPPORT AUX TRAVESTIS

RÉSUMÉ:

Le présent article traite de la question du travestisme avec la perversion et le fétichisme. Son objectif général est d'investiguer le fait que le travesti établit quelques fétichismes de genre. Ces fétichismes sont réédités dans l'adolescence et dans la vie adulte, en synthétisant dans le fétichisme de genre: pénis, robe et renom, ce que génère un rituel qu'ils appellent couramment "se monter". A partir de références théoriques de Freud, Lacan, Aran, Ceccarelli, Dör, Pacheco et Pommier, nous émettons l'hypothèse selon laquelle le travesti est enveloppé dans le fétichisme de genre déterminé par une organisation perverse.

MOTS-CLÉS: Psychanalyse. Perversion. Travestisme. Fétichisme. Genre.

Recebido em: 11-03-2015

Aprovado em: 28-05-2015

©2015 Psicanálise & Barroco em revista

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

DO DIABÓLICO AO SIMBÓLICO: MAGIA, AMOR, LOUCURA E MORTE

*Alexandre Fernandes Corrêa**

*Adriana Cajado Costa***

RESUMO:

Se o mal está no laço social, decorrente da renúncia pulsional, como o mal-estar se apresenta na psicose, em especial, na paranoia? No laço do paranoico com o Outro, qual é a fonte de mal-estar evidenciada no objeto persecutório, lugar de exteriorização e figuração do ódio? Diante da história cultural dos significantes sobre o mal, propomos analisar a relação do paranoico com o Outro, tomando como foco a função do mal-estar e do ódio na lógica do delírio. Para tanto, de modo mais específico, recortamos aqui um trecho das *Memórias* de Schreber que encenam o mal-estar na paranoia.

PALAVRAS-CHAVE: Mal. Mal-estar. Paranoia. Schreber. Delírio.

*Sociólogo/Antropólogo. Doutorado em Ciências Sociais PUC/SP (2001). Coordenador do CRISOL - Grupo de Pesquisas em Humanidades, Estudos Culturais e Urbanos (CNPq). Docente Associado UFRJ Macaé. E.mail: alexcorrea@macae.ufrj.br

**Psicóloga/Psicanalista. Mestre em Psicologia Clínica PUC/SP. Ex-doutoranda do PGPSA/UERJ. Ex-vice-líder do Grupo de Pesquisas e Estudos Culturais (UFMA). Ex-discente Participante do GT: Dispositivos Clínicos em Saúde Mental da ANPEPP. Falecida em 15 de junho de 2012.

... Freud não hesitou em falar e chamá-lo por seu nome, mas do qual nunca mais falamos, ou seja, aquele que foi designado durante muito tempo como o princípio desse mundo – Diabolus. Simbólico aqui se completa por diabólico – com todas as formas que a predicação teológica articulou tão poderosamente.

(Jacques Lacan, 1988, p. 117).

Este texto inspira-se no título de um sugestivo Colóquio ocorrido na Faculdade de Letras de Lisboa no ano de 2010. Nesse evento procurou-se abranger o movimento existencial do diabólico para o simbólico no pensamento do filósofo Vilém Flusser¹. Este autor propõe uma leitura do significante diabo como o que instaura o tempo e o espaço na existência. Reconhecendo sua figura como idêntico à língua, como um “véu na superfície da intemporalidade”. De tal sorte, propõe ainda uma reflexão sobre a travessia necessária que parte do diabólico em direção ao simbólico, pois para o filósofo o diabo “nada na correnteza do tempo, quiçá a dirige, ele é histórico no sentido estrito do termo”.

No âmbito desse artigo pretendemos operar uma aproximação com essa interpretação filosófica, emoldurando o alcance dessa reflexão, com algumas ideias encontradas em Freud e Jacques Lacan. Dessa maneira, buscamos recolher frutos desses estudos filosóficos e psicanalíticos entrelaçados, além de arrematar reflexões já realizadas em estudos literários e em outros trabalhos de pesquisa promovidos pelos autores em outros domínios do conhecimento (CORRÊA, 2009, 2012, 2013).

É notória a analogia feita entre os atos agressivos e a loucura. A agressividade, carente de sua mediação simbólica, torna-se por demais real, por exteriorizar a pulsão de morte em puro ódio. De um lado temos o horror ao louco; do outro a perseguição que o paranoico diz sofrer - sendo então objeto de ódio. O ódio, então, é encenado no cerne do laço social, como horror ao louco.

Se o mal está no laço social, decorrente da renúncia pulsional, como o mal-estar se apresenta na psicose, em especial, na paranoia? No laço do paranoico com o Outro, qual é a fonte de mal-estar evidenciada no objeto persecutório, lugar de exteriorização e figuração do ódio?

¹ Vilém Flusser (Praga, 1920-1991) foi um filósofo tcheco, naturalizado brasileiro. Professor de filosofia, jornalista, conferencista e escritor.

Do diabólico ao simbólico: magia, amor, loucura e morte

Diante da história cultural dos significantes sobre o mal, propomos analisar a relação do paranoico com o Outro, tomando como foco a função do mal-estar e do ódio na lógica do delírio². Para tanto, de modo mais específico, recortamos aqui um trecho das *Memórias* de Schreber que encenam o mal-estar na paranoia.

Schreber relata que, em sua relação com Deus³, um processo de purificação⁴, para apreensão da *língua fundamental*, era realizado. No inferno, as almas submetidas a esse processo eram denominadas: satãs, diabos, diabos auxiliares, superiores e inferiores:

Os diabos, quando feitos como “homens feitos às pressas”, tinham uma cor peculiar (vermelho-cenoura) e um peculiar odor repugnante que eu próprio pude constatar em muitas oportunidades no chamado Sanatório Pierson que denominei de “cozinha do diabo” (SCHREBER, 1903/1995, p. 38).

Freud, na carta 57 (1897) endereçada a Fliess, expressa seu interesse na história do diabo e em sua significação cultural. Onze anos mais tarde sua afirmação ganha uma *nova* dimensão teórica quando atesta que “o diabo é a personificação da vida pulsional inconsciente reprimida”. (FREUD; 1908). Mais ainda, o reconhece no campo figurativo da *inquietante estranheza* (1911), como representante paterno (1922) e, finalmente, como encarnação do mal (1930).

Mal que pode se exteriorizar em ódio. Entre o paranoico e o Outro há o ódio, na função de enlace. O ódio, ao ser endereçado, pode viabilizar a amarração de significantes que tornam um laço possível, não sem mal-estar. Não é à toa que, em sua análise do caso Schreber, Freud vai explicar com detalhes, não só a defesa que o paranoico utiliza diante da castração, mas como o afeto de ódio está presente no laço do sujeito com o Outro.

Retornemos à Schreber. Era um juiz de alta cultura e conhecia muito bem a literatura. Cita inclusive *Fausto* de Goethe, quando comenta a produção literária sobre o roubo de almas, justamente para falar de seu conceito de *assassinato de almas*. Em sua escrita sobre o diabo, este aparece como uma figura que se apodera das almas e que, ao contrário do que se pensa, não é inimigo de deus. Revela que o Dr. Flechsig havia sido, no século XVIII, um “diabo auxiliar”.

Na sequência, Schreber fala sobre a “Cozinha do Diabo” como o lugar no qual “foram cometidos os milagres mais absurdos e desatinados” e salienta que “em nenhum

² Em diferentes artigos temos trabalhado com variações sobre esse tema (CORRÊA; 2012, 2013)

³ Havia um deus superior *Ozmud* e um deus inferior *Ariman*.

⁴ Os termos purificação e punição são utilizados como sinônimos nas *Memórias* de Schreber.

outro período houve tamanha profusão de ‘homens feitos às pressas’”. Em sua transferência para Sonnenstein, as vozes denominavam seu quarto de “castelo do diabo”. Com a expressão, “o diabo passa pela porta da fechadura”, Schreber explica que os fios dos raios os alcançam sem nenhum obstáculo físico.

Retomando a pergunta inicial, poderíamos questionar ainda sobre qual a função do significante diabólico no laço do paranoico com o Outro, no que se refere ao mal-estar evidenciado no objeto persecutório, lugar de exteriorização e figuração do ódio.

Freud vai demarcar, em toda sua obra, a gênese da consciência moral no campo do mal-estar. Reconhece a consciência moral como fonte de angústia, quando discorre sobre as *neuroses de angústia* (1895). Ao retomar, em outro texto, a questão das *neuropsicoses de defesa* (1896), os “escrúpulos da consciência moral” são reiterados no campo defensivo primário e atribuídos à representação obsessiva na formação do sintoma. A título de diagnóstico diferencial, uma comparação entre neurose obsessiva e paranoia se circunscreve, no primeiro caso, em torno da “desconfiança de si”, e no segundo, por efeito da projeção, na “desconfiança contra os outros”.

Em *Totem e Tabu* (1913) a natureza e a gênese da consciência moral são investigadas. É na consciência moral do tabu que se situa a forma mais antiga do fenômeno da consciência moral como “a percepção interior de que desestimamos determinadas moções de desejo existentes em nós” (73). Portanto, a angústia é da consciência moral, de suas fontes inconscientes que determinam o sentimento de culpa pelo desejo e, por isso, “é provável que também a consciência moral nasça sobre o solo da ambivalência de sentimentos” (73).

O estudo empreendido por Freud sobre a consciência moral se amplia ainda mais, e em 1914, com *Introdução do Narcisismo*, texto capital para compreender a psicose, esta noção é utilizada para analisar o delírio de ser observado a partir de sua aproximação com o conceito de ideal do eu. Para Freud, a formação do ideal é tutelada pela consciência moral e agenciada pela chamada voz da consciência⁵.

No caso da paranoia, essa “instância censuradora”, a consciência moral “o enfrenta então em uma figuração regressiva como uma intromissão hostil⁶ de fora” (93),

⁵ Não é à toa que no caso de Schreber as vozes que lhes chegam para atestar sua missão. Freud ainda nos alerta que a única vez que Deus falou diretamente com Schreber, sem intermediários, foi para lhe injuriar, insultar moralmente. (FREUD; 1911)

⁶ O objeto hostil é, simultaneamente, o primeiro objeto de satisfação (FREUD; 1895), mas no caso da psicose, a não extração do *objeto a*, faz o sujeito ocupar o lugar de objeto e assim retomar sua face hostil, em decorrência da forclusão do significante primevo.

o que faz coincidir a autocrítica com a observação de si. Análise retomada na 26ª Conferência (1917) quando Freud afirma que a instância observadora é o que chamamos de censor egóico ou consciência moral:

é a mesma que nas noites exerce a censura sobre os sonhos, e da qual partem as repressões das moções de desejo proibidas. E quando, no caso do delírio de observação, ela se decompõe, nos revela que provém da influência dos pais, dos educadores e do meio social, da identificação com algumas destas pessoas modelo (p. 390).

O que Freud vai deixando claro, na sequência de seus textos que abordam a consciência moral, é que esta instância crítica é função do ideal (do supereu) e no caso da paranoia, pela via projetiva, é reconhecida como vindo desde fora, sem deixar de exercer sua função na formação dos ideais e identificações. A consciência moral é efeito de um laço social, efeito de um enlace do sujeito com o Outro. É por isso que, em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921) Freud vai ser categórico ao afirmar que “o núcleo da chamada consciência moral é a ‘angústia social’” (71) e em 1923, com *O Eu e o Isso* a noção de consciência moral ganha sua dimensão alteritária transformando-se no “império do supereu”, pois “a gênese da consciência moral se enlaça de maneira íntima com o complexo de Édipo, que pertence ao inconsciente” (53), o que pode fazer desta instância uma agência castigadora e injuriosa. A instância do supereu, revela, como nos diz Lacan ao comentar o “Diabo Enamorado” de Cazotte (1991), sua forma terrorífica, escrito no século XVIII.

Nas *Novas Conferências Introdutórias* (31ª e 32ª; 1933), Freud realiza uma reformulação da noção de consciência moral a fim de situá-la em sua segunda tópica. O supereu será a instância estrutural com a função do ideal, da observação de si e da consciência moral, originada por formação reativa diante da angústia de castração e o sepultamento do complexo de Édipo, como já expresso em “O Eu e o Isso”. Freud então separa três variações da angústia em conformidade aos três tipos de vassalagem do eu: 1. Realista – Mundo Externo; 2. Neurótica – do Isso; 3. Da Consciência Moral – Supereu.

O sentimento de culpa é efeito da consciência moral. Com Colette Soler (2007) elucidamos com maior clareza o papel da consciência moral na paranoia. A perseguição aponta uma falha, mas uma falha no Outro, o que o faz existir, assim, o “inocente paranoico” “não é culpado, mas perseguido” (53). Ou seja, “essa rejeição da culpa é uma recusa em admitir no simbólico os significantes que constituam vestígios da

implicação do sujeito” e então “a culpa foracluída lhe retorna do exterior, sob a forma de censuras que os outros supostamente lhe dirigem” (58). Esse endereçamento que o sujeito paranoico atesta, em sua certeza, vir do Outro em sua direção, é o que Sonia Alberti (2009) afirma: “Onde o Nome-do-Pai falta, o Outro não barrado é o supereu, que exige um gozo do sujeito; um gozo imperativo que retorna no ponto em que falta o gozo fálico” (112).

Assim, podemos aproximar a noção de *kakon*⁷ (inimigo interior) com os efeitos da foraclusão dos significantes advindos da formação da consciência moral. Nos três momentos nos quais Lacan fala do *kakon* (1932; 1946; 1948) ele se refere ao caso Aimée. Mas será em *A Agressividade em Psicanálise* que a noção de *kakon* se liga à consciência moral quando se localiza “o extremo arcaísmo da subjetivação de um *kakon* no campo original da “formação primária do *supereu*” (Lacan; 1948/1998: 119).

Lacan (1936) alerta sobre a importância teórica de reconhecermos o supereu como um ideal da consciência moral, que sua “opressão insensata está na raiz dos imperativos motivados da consciência moral” (1948), assim como seu núcleo real (1957). Contudo, é em sua tese sobre Aimée que Lacan nos dirá que o avanço teórico de seu estudo sobre a psicose paranoica demonstrou que a paranoia é “um modo reacional da personalidade”, ou seja, “um conflito da consciência moral” (1932, p. 348).

No caso de Schreber, vimos como a forma terrorífica do supereu torna-se diabólica, fazendo com que o *objeto a* que Schreber traz em seu bolso determine seus atos por meio das vozes (da consciência moral) que legitimam um destino. Destino este na construção de uma metáfora delirante.

O ódio, em sua origem tão complexa, se situa na fenda entre o Real e o Imaginário (LACAN; 1953) - no lugar do ato fundador do sujeito (LACAN; 1967) - e também no lugar do gozo do Outro (LACAN, 1974). Na paranoia, esse laço odioso permite que o *Mal-Estar* retorne ao ato de fundação do sujeito e inaugure uma nova amarração capaz de construir um *sinthome*, quando permite uma passagem do diabólico ao simbólico, no sentido mesmo que nos fala do *diabolus* como o princípio deste mundo que o simbólico vem completar.

Como colocamos na abertura desse trabalho, estas reflexões nos aproximam de modo intrigante do pensamento de Vilém Flusser, mais especialmente na obra *História do Diabo* (2006) na qual o autor propõe uma leitura do significante diabo como aquilo

⁷ Apresentamos um trabalho extenso sobre a noção de *kakon* em Lacan no VI Simpósio do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da UERJ, intitulado *Do Ódio da Psicose e do Laço Social* (2009).

Do diabólico ao simbólico: magia, amor, loucura e morte

que instaura o tempo e o espaço na existência. Reconhece o diabo como idêntico à língua e esta como um “véu na superfície da intemporalidade”. Propõe também uma reflexão sobre a travessia necessária que parte do diabólico em direção ao simbólico, pois o diabo “nada na correnteza do tempo, quiçá a dirige, ele é histórico no sentido estrito do termo”. Como vimos, na paranoia de Schreber *diabolus* veio no real convocá-lo a tecer sua metáfora delirante, a simbolizar o ódio, numa reconciliação com o Outro que partiu do diabólico em direção ao simbólico.

Referências:

ALBERTI, Sonia. 2009. *Esse sujeito adolescente*. 3. ed. Rio de Janeiro, Rios Ambiciosos/Contra Capa.

CAZOTTE, Jacques. 1991. *O diabo enamorado*. São Paulo: Escuta.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. 2009. *O Museu Mefistofélico e a Distabuação da Magia: análise do tombamento do primeiro patrimônio etnográfico do Brasil*. 1. ed. São Luís: UFMA. v. 300. 192p.

_____. 2012. *Análise cultural do torrão dos infernos: imaginário do mal nas poéticas de Dante Milano e Nauro Machado*. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, v. 40, p. 213-233.

_____. 2013. *A experiência da poesia do amor em Dante Milano*. **Psicanálise & Barroco em Revista**, v. 11, p. 148-167.

_____. *Identificações Cristalizadas*. 2013. **Psicanálise & Barroco em Revista**, v. 11, p. 92-108.

_____. 2013. *Torrão dos Infernos: o imaginário do mal em Dante Milano e Nauro Machado*. **Cadernos de Arte e Antropologia**, v. 2, p. 85-102.

FLUSSER, Vilém. 2006. *A história do diabo*. 2. ed. São Paulo, Anablume.

FREUD, S. (1985). Projecto de psicologia. Obras Completas. Vol. I. 1. ed. 9. reimp. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____. (1896). Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa. Obras Completas. Vol. III. 1. ed. 9. reimp. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____. (1897). Carta 57. Obras Completas. Vol. I. 1. ed. 9. reimp. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

Do diabólico ao simbólico: magia, amor, loucura e morte

_____. (1908). Carácter y erotismo anal. Obras Completas. Vol. IX. 1. ed. 9. reimp. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____. (1911). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente. Obras Completas. Vol. IX. 1. ed. 9. reimp. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____. (1913). Tótem y tabú. Obras Completas. Vol. XIII. 1. ed. 9. reimp. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____. (1914). Introducción del narcisismo. Obras Completas. Vol. XIV. 1. ed. 9. reimp. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____. (1917). 26ª Conferência. Conferencias de introducción al psicoanálisis. Obras Completas. Vol. XVI. 1. ed. 9. reimp. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. Obras Completas. Vol. XVIII. 1. ed. 9. reimp. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____. (1923). El yo y el ello. Obras Completas. Vol. XIX. 1. ed. 9. reimp. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____. (1930). El malestar en la cultura. Obras Completas. Vol. XXI. 1. ed. 9. reimp. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____. (1933). 31ª e 32ª Conferencia. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. Obras Completas. Vol. XVIII. 1. ed. 9. reimp. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

LACAN, J. (1932). *De La psicosis paranoica em sus relaciones con la personalidad*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1976.

_____. (1946). Formulações sobre a causalidade psíquica. Escritos. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.

_____. (1948). A agressividade em psicanálise. Escritos. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.

Alexandre Fernandes Corrêa e Adriana Cajado Costa

- _____. (1954). *Seminário 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro, Zahar, 1986.
- _____. (1955-1956). *O Seminário. Livro 3: As Psicoses*. Rio de Janeiro, Zahar, 1988. Rio de Janeiro, Zahar, 1999.
- _____. (1956-1957). *O Seminário. Livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro, Zahar, 1988. Rio de Janeiro, Zahar, 1995.
- _____. (1959-60). *Seminário 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro, Zahar, 2008.
- _____. (1966-67). *Seminário 14: A lógica da fantasia*. Inédito. Publicação não comercial. Recife, Centro de Estudos Freudianos, 2008.
- _____. (1974). *La Troisième*, 7e Congrès de l'École Freudienne de Paris - Lettres de l'École Freudienne de Paris, 1975, n°16, pp. 177-203.
- _____. (1975-76). *Seminário 23: O sintoma*. Rio de Janeiro, Zahar, 2007.
- SOLER, Colette. 2007. *O inconsciente a céu aberto da psicose*. Rio de Janeiro, Zahar.

DIABOLICAL OF THE SYMBOLIC: MAGIC, LOVE, MADNESS AND DEATH

ABSTRACT:

If evil is the social bond, resulting from instinctual renunciation, as the malaise appears in psychosis, especially in paranoia? In the paranoid bond with the Other, which is the source of malaise evident in the persecutory object, place of externalization and figuration of hatred? Faced with the cultural history of significant over evil, we propose analyzing the paranoid's relationship with the Other, taking as focus the role of malaise and hatred in the logic of delirium. Therefore, more specifically, here we cut a piece of Schreber's Memoirs staging the unrest in paranoia.

KEY WORDS: Evil Malaise. Paranoia. Schreber. Delirium.

DIABOLIQUE DE LA SYMBOLIQUE: LA MAGIE, L'AMOUR, LA FOLIE ET LA MORT

RÉSUMÉ:

Si le mal est le lien social, découlant de la renonciation pulsionnelle, que le malaise se présente dans la psychose, en particulier dans la paranoïa? Le piège de paranoïaque avec l'Autre, qui est la source de malaise en évidence dans l'objet de persécution, le lieu de la manifestation et la figuration de la haine? Compte tenu de l'histoire culturelle de significatif sur le mal, nous nous proposons d'analyser la relation paranoïaque avec l'Autre, en prenant comme point de mire le rôle de malaise et de haine sur la logique du délire. Pour cela, plus spécifiquement, découper un extrait des Mémoires de Schreber scène le malaise dans la paranoïa.

MOTS-CLÉS: Mal. Malaise. Paranoïa. Schreber. Delirium.

Alexandre Fernandes Corrêa e Adriana Cajado Costa

Recebido em: 08-02-2015

Aprovado em: 23-04-2015

©2015 Psicanálise & Barroco em revista

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

ENQUANTO HOVER REAL...

Alessandra Fernandes Carreira

RESUMO:

Partindo de algumas referências freudianas, este artigo discute a continuidade entre o bem e o mal, considerando o vazio tanto aquilo que é temido e evitado pelo sujeito, quanto como aquilo que é necessário para a manutenção do desejo. Discorre, a partir de Lacan, a respeito das demandas contemporâneas de felicidade e completude, assim como sobre as ofertas pelo capitalismo de objetos que prometem satisfação; caracterizando a psicanálise como fundada em uma recusa ao atendimento dessas demandas. Tal recusa sustenta-se no desejo do analista, operador que permite reavivar a falta necessária à própria condição de sujeito.

PALAVRAS-CHAVE: Vazio. Mal. Real. Desejo. Sintoma.

“Te procurei porque estou precisando de um ‘coach’?”. É assim que um empresário bem sucedido apresentou-se em sua primeira, e única, entrevista preliminar

à análise, nunca mais retornando para prosseguir com suas sessões. Acrescentou que, para ele, tudo ia muito bem na família e, especialmente, nos negócios. Ele comercializava um dos mais cobiçados *gadgets* oferecidos pela tecnologia na atualidade e conseguia fazer crescer cada vez mais sua empresa. Realizava pequenas infrações à lei nesse comércio, mas sempre saía ileso até então.

Porém, a despeito de todo esse sucesso, ele temia que pudesse vir a fazer algo ainda mais errado no trabalho e até mesmo chegar a trair sua esposa, embora não tivesse essa vontade, nem esta perspectiva. Ao imaginar essa não garantia da felicidade eterna, queria precaver-se do encontro com uma espécie de mal iminente, que se considerava em vias de causar a si mesmo. O *coach*, segundo ele, poderia ajudá-lo nisso, orientando-o e evitando a realização deste mal.

Embora o trabalho de entrevistas não tenha prosseguido e se tornado uma psicanálise, podemos aproveitar esta pequena vinheta para lançarmos uma pergunta: qual seria a necessidade, para um sujeito, de vislumbrar um mal em seu horizonte? A fim de desenvolver algumas articulações ao redor desta importante questão para a clínica e a contemporaneidade, abordemos, pois, o mal segundo a perspectiva da psicanálise.

É bem provável que a primeira referência ao mal na psicanálise reporte ao *Projeto para uma psicologia científica*, quando Freud (1895/1980) aborda o encontro inaugural com o objeto, a partir do qual o sujeito passa a buscar a repetição da primeira e inédita experiência de satisfação. Nesta busca, quando a satisfação é obtida, o objeto é julgado como um bem, pois aplaca o desprazer. Mas, quando tarda e não satisfaz suficientemente, é julgado como um mal. Assim, tendo por referente um mesmo objeto, que se alterna em presença e ausência, bem e mal são, para Freud, referências que surgem ao mesmo tempo.

Freud (1895) nomeia esse objeto mítico e primordial como *das Ding* (a Coisa) e adverte-nos que nenhum objeto oferecido pela realidade estará à altura da imagem recordativa deste objeto, a qual permanece no aparelho psíquico. Nunca será possível este encontro, mas somente reencontros com objetos substitutos. Com isso, um vazio recorrente acompanhará o sujeito por toda a sua vida, em todas as suas experiências de satisfação.

Apesar de ser experimentado como desprazer e julgado como um mal, Freud mostra-nos que o vazio é também mola propulsora de um movimento permanente, uma pulsação constante do aparelho psíquico que se mantém justamente porque visa um

objeto que não pode ser encontrado. Caso o fosse, geraria um excesso de bem que, paradoxalmente, funcionaria como um mal, pois condenaria o sujeito a uma inércia mortífera. Isso é trazido por ele (FREUD, 1905) através da referência ao mito que Aristófanos apresenta em *O Banquete* (PLATÃO, 380 a. C) sobre a origem do amor, no qual um ser esférico originário sofre uma maldição dos deuses, sendo dividido em duas metades. Cada uma delas passa então a vagar à procura da outra. Entretanto, quando se encontram, entrelaçam-se e não querem mais se separar, sob o risco de morrerem de fome e de sede.

Diante disso, a partir das contribuições de Lacan sobre a aplicação da Topologia à psicanálise, podemos pensar que na concepção freudiana o bem e o mal possuem uma estrutura moebiana, ou seja, unilátera, sem direito e avesso (GRANON-LAFONT, 1985). Eles se constituem como uma superfície contínua, passando de um a outro sem estarem por isso expostos à contradição. Dito de um outro modo: aquilo que ora é remédio, torna-se veneno e assim sucessivamente.

Quanto a isso, em *Além do princípio do prazer* (FREUD, 1920), o mal é reconhecido na pulsão de morte, que é uma tendência de retorno à homeostase, de apaziguamento da tensão que pode levar à destruição. Isso significa, em outros termos, que o princípio do prazer pode servir à pulsão de morte.

Já em seu artigo sobre a denegação, diferentemente de Aristóteles, que toma o juízo de existência como anterior ao de atribuição, Freud (1925) defende que um objeto só pode ter a sua existência afirmada a partir de seus atributos. Concebe, com isso, a origem do pensamento como atrelada ao juízo de atribuição, que podemos tomar, a partir da lógica, como a introdução de um operador de exclusão, uma vez que qualifica o objeto como um bem *ou* como um mal. Tal operação cinde o objeto, afirmando a representação do bem no aparelho psíquico e, ao mesmo tempo, dele expulsando o mal.

No entanto, este último persiste como um estranho (*das Unheimlich*) que retorna de fora do campo representacional cernido pela afirmação/expulsão. Trata-se, portanto, de um retorno sem representação e sem representante. Com isso, fica evidente que esse estranho era, a princípio, o mesmo que o bem, o mesmo que o familiar (FREUD, 1919a e 1925). Evidencia-se, ainda, que o dentro e o fora não são constitucionais, pois sua existência só pode ser afirmada a partir de uma montagem logicamente fundada no juízo de atribuição.

Também vemos Freud preocupar-se em localizar a configuração do mal na gramática pulsional do sujeito, a qual ele aborda a partir as vozes verbais (ativa, passiva

e reflexiva) (FREUD, 1915). Com isso, toma-o primeiramente como sadismo, um mal dirigido ao outro em virtude de um estado de frustração do sujeito. Mas considera que, por causa da culpa, essa posição ativa do sujeito se apresenta, na realidade, invertida em uma aparente posição passiva, em um masoquismo (FREUD, 1919b). Diante de sua experiência clínica com os neuróticos, ainda, acaba concluindo que o mal irrompe como um masoquismo primário (FREUD, 1924), isto é: o sujeito dirige o mal a si mesmo, o que revela uma voz verbal reflexiva que o coloca, ao mesmo tempo, como agente e paciente.

Acompanhados por esse percurso de Freud, voltemos então à questão: qual é a utilidade do mal para o sujeito?

Sabemos que Lacan (1960-1961) dá ao vazio, que remete à origem do mal em Freud, o status de condição necessária para a existência do sujeito e do desejo, os quais surgem ao mesmo tempo porque emergem nos intervalos da cadeia significante, e não na significação e no sentido “que essa cadeia engendra. A partir do *toro*, figura topológica de revolução, ele ilustra a repetição, que é a própria cadeia significante, mostrando-nos que ela nunca atinge o centro vazio, mas sim o forja continuamente, estabelecendo-o como uma constante, fazendo surgir o repetente (Lacan, 1967). Trata-se das voltas da demanda (círculo pleno), por dentro das quais corre o desejo (círculo vazio).

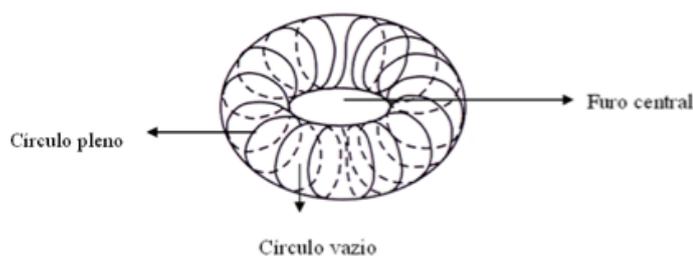


FIGURA 1: Toro

FONTE: Lacan (1960-1961/2003)

O sujeito e o desejo, assim, não são articulados na cadeia significante, embora sejam articuláveis porque essa cadeia existe (Lacan, 1960). Eles remetem a um registro que nunca passa ao simbólico. Trata-se do Real que, em Freud, é aludido muitas vezes como o lugar do mal, do que foi expulso, do estranho. Mas, é também o lugar de

um bem, uma vez que sustenta a liberdade possível ao ser falante, que é um ser para a falta.

Em “Kant com Sade”, Lacan (1966) trata essa questão recorrendo a um tema importante na literatura do século XIX: a felicidade no mal. Encontrando em Goethe e Baudelaire alguns de seus principais representantes, esse tema literário rompe com a benevolência iluminista do século XVIII, que tomava o homem como bom por natureza, benevolência esta que encontramos, por exemplo, na obra de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Trata-se de uma felicidade que se dá no sofrimento ou, como diria Baudelaire (1857), que brota com as flores do mal.

Lacan (1966) afirma que a concepção freudiana do prazer só pode nos fazer render homenagem a esse tema literário. Como vimos, para Freud (1920), tanto a busca pelo bem pode acabar mal, quanto o mal pode funcionar para o sujeito como um bem, mola para manter o aparelho psíquico trabalhando. É o que se passa com *Fausto* (Goethe, 1806 e 1832) que, movido por sua vontade de sempre avançar no futuro e poder gozar plenamente da felicidade, vivendo sem envelhecer, faz um pacto com o diabo em que perde, em troca dessa vontade de gozo, a sua alma.

Nesse sentido, o empresário bem sucedido parecia estar bem mal, acometido por uma felicidade excessiva que o estava deixando angustiado diante da falta da falta (Lacan, 1962-1963). O pacto estava feito, mas o diabo enamorado ainda não lhe perguntara: *Che vuoi?* Adicto do sucesso, esse homem só conseguia pedir ainda mais felicidade ao Outro, que ora nomeado ‘coach’. Tentando haver-se com isso, procurava fabricar um mal, uma falta, em seu horizonte. Fabricação imaginária que não lhe servia para reacender o desejo, estratégia miserável que o conduzia ainda mais ao pior.

Em um movimento parecido ao desse *Fausto* empresário, a cultura oferece ao sujeito algumas alternativas para tentar fazer frente ao estado de desamparo que o sujeito experimenta no sem-sentido; ignorando no entanto o mal que esse pretendo bem pode desencadear. No seminário sobre a ética da psicanálise, Lacan (1959-1960) reporta à religião e à ciência moderna como duas delas.

Ele coloca a religião como preservando miticamente o vazio, que é transformado em um lugar de adoração e ganha o status de um mistério. Com isso, a ideia de Deus e tudo o que envolve a origem ganha o caráter de dogma, uma verdade absoluta, que não precisa ser comprovada e que nem pode ser questionada pelo fiel. Posteriormente, ele afirma que o sentido é sempre religioso (Lacan, 1973-1974) e nomeia a religião como o triunfo da ilusão: uma tentativa de cura, através do sentido, do mal-estar que assola a

civilização (Lacan,1974a). Assim, a religião funciona como uma espécie de anteparo que tenta fazer frente a um mal maior: o desamparo do pai, isto é, a inexistência de ao menos um fora da castração.

Já em relação à ciência moderna, fundada por René Descartes, Lacan (1964-1965) afirma que ela empreende uma negação radical do vazio a partir do momento em que separa o saber e a verdade, essa última permanecendo foracluída de seu campo. Com isso, trata apenas o saber, aquilo que se articula, não querendo nada saber sobre aquilo que insiste em resistir ao simbólico. Quanto a isto, vejamos o que Lacan (1964-1965) nos diz em “Problemas cruciais para a psicanálise”:

A tentativa de Descartes não é uma tentativa de verdade (...) ele se propôs um objetivo, um fim que é aquele de uma certeza (...). É essa rejeição da verdade fora da dialética do sujeito e do saber que é propriamente falando o nervo da fecundidade do percurso cartesiano. (...) E pela via aberta, a ciência entra e progride, o que institui um saber que não tem mais que se embarçar com esses fundamentos da verdade (p. 410).

O problema da verdade, deixado de lado a partir de Descartes, permitiu o surgimento da ciência moderna que, ao contrário do que se passava até então, desenvolveu-se desatrelada da religião. Mas, ao mesmo tempo, essa ciência também inaugurou um outro campo, cernido pela verdade que a ela escapa e pelo sujeito que ela exclui.

É justamente aquilo que foi deixado de fora pela ciência que faz retorno nessa experiência que é a psicanálise. Esse retorno não se dá a partir de um afrontamento do saber ou da certeza, pois o psicanalista sabe que isso é ineficaz (Lacan, 1964-1965). Mas, também não é um retorno que move uma busca desenfreada pela verdade, uma vez que uma busca desta natureza desembocaria, inevitavelmente, na religião (Lacan, 1973-1974).

A verdade, para Lacan (1969-1970), só pode ser meio dita. Ela é tocada no contorno que se pode traçar a partir do sintoma e da fantasia, pois é a partir deles que algum saber, a respeito daquilo que não se quer saber, pode se articular. Assim, podemos dizer que a psicanálise nasce com a ciência moderna, mas se configura como uma espécie de contra-experiência do cogito cartesiano. Quanto a isto, Lacan (1964-1965) nos diz:

É precisamente (...) esse estado extremo que a descoberta de Freud subverte; descoberta que quer dizer e que diz que há um *eu penso* que é saber sem o

saber; que a ligação está disjunta (...). Ali onde eu penso, eu não sei o que sei, e não é ali onde eu discurso, ali onde eu articulo, que se produz esse anúncio que é aquele de meu ser de ser, do *eu sou* do ser, é nos tropeços, nos intervalos desse discurso que eu encontro meu estatuto de sujeito. Ali me é anunciada a verdade onde eu não mais vigio àquilo que vem em minha palavra (p. 411).

Portanto, por não ser uma experiência de sentido, a psicanálise não se encontra no campo da religião, mas possui alguma proximidade com o da ciência, uma vez que o saber faz parte de sua experiência. Podemos dizer que o campo da psicanálise é aquele do retorno da verdade e do sujeito, campo este bordejado pelo significante, mas não todo "significantizável".

Contudo, na contemporaneidade, a psicanálise depara-se cada vez mais com um efeito da ciência que não lhe é sem consequências: a tecnologia. Nesse sentido, em seu seminário sobre os quatro discursos, Lacan (1969-1970/1992) aborda os objetos de consumo produzidos pela ciência a serviço do capitalismo. São proposições substitutivas oferecidas ao sujeito como esperança de tamponamento da falta ou, como ele próprio nomeia, objetos mais de gozar. Mas, ao invés de adotar o termo corrente *gadgets* (geringonças) para nomear esses objetos, ele forja um neologismo para designá-los: “E quanto aos pequenos objetos *a* que vocês vão encontrar ao sair, no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines, na proliferação desses objetos feitos para causar seu desejo, na medida em que é a ciência agora que o governa, pensem neles como *latusas*” (LACAN, 1969-1970, p. 153, grifo nosso).

O neologismo *lathouse*, traduzido para o português por *latusa*, reúne os termos gregos *alétheia* (ἀλήθεια) e *ousia* (Οὐσία). Desde a Antiguidade Clássica, *alétheia* é um termo utilizado tanto para referir à verdade buscada pela Filosofia, quanto à realidade. Posteriormente, segundo Aguiar (2012), Heidegger realizou uma análise etimológica desse termo, recuperando o significado do prefixo *a* (negação) e do substantivo *lethe* (esquecimento). Consagrou, com isso, a acepção de desvelamento para esse termo.

Já o termo *ousia*, bastante utilizado por Platão e Aristóteles, foi tomado por séculos como significando essência ou substância, em virtude de sua tradução para o latim, que se propagou para as demais línguas de origem latina. Foi também Heidegger (1927) quem recuperou, a partir da etimologia, o significado de "ser" para esse termo, uma vez que ele deriva do feminino do particípio presente do verbo ser no grego.

Lacan parte dessas duas acepções estabelecidas por Heidegger para criar o neologismo *latusa*, que literalmente significa a “verdade desvelada do ser”. E que

verdade é essa? Nesse sentido, é interessante pensar que o tamponamento da falta pretendido pelas *latusas* é homólogo aquele presente na constituição de um fetiche, pois ambos operam uma forma de negação ambígua da falta (*Verleugnung*): ao mesmo tempo que a negam, a afirmam.

As *latusas*, assim, podem ser tomadas como fetiches oferecidos ao sujeito como mercadorias, isto é, possuem valor de uso e valor de troca, no sentido marxista. Ao mesmo tempo que elas velam, também desvelam o vazio, que remete à verdade do ser. Sua eficácia deve-se, porém, a um desvelamento que reacende a falta não como um vazio absoluto, mas sim atribuindo-lhe o status de uma falha e imediatamente redirecionando o sujeito para uma nova *latusa*, que renova a promessa de felicidade.

Podemos incluir no conjunto das *latusas* os medicamentos psicotrópicos, as técnicas para superação rápida e eficiente do sofrimento do sujeito e, até mesmo, de prevenção de possíveis futuras dificuldades que esse venha a enfrentar ao passar por situações que, na realidade, fazem parte da vida. É a tecnologia a serviço do gozo, produtora de uma alienação que pode chegar ao ponto de levar o sujeito à afânise.

Não obstante, como brinca Lacan (1969-1970), ainda assim aparecem sulcos na aletosfera, que é o nome dado por ele ao espaço criado pelas aplicações da ciência, ou à esfera de sabedoria científica que nos rodeia. Mesmo na ex-fera, símbolo da perfeição na Antiguidade, as feras do Real fazem seus buracos e o sujeito é relançado ao mal, ao vazio que, apesar de temido, é também o que pode colocar em movimento o desejo.

Dessa forma, para que a lâmina cortante da verdade freudiana (LACAN, 1964a) opere, é preciso que a psicanálise recuse-se a responder com *latusas* às demandas contemporâneas, fazendo frente a esse imperativo de gozo cada vez mais constante e insistente em nossos tempos. Tal recusa só pode fundar-se naquilo que Lacan chamou de desejo do analista, que é o “(...) que, em última instância, opera na psicanálise” (LACAN, 1964b, p. 868).

A noção de desejo do analista é reduzida a um mínimo estrutural e lógico no matema do discurso do analista (LACAN, 1969-1970). Tendo o objeto *a*, causa do desejo, como agente, esse discurso opera no campo de gozo do sujeito, sempre recusando ao analisante uma estabilização do sentido, ou seja, fazendo objeção ao mais-de-gozar que ele procura extrair do encadeamento significante.

$$\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$$

FIGURA 2: Discurso do analista
FONTE: Lacan (1969-1970/1992)

Como nos diz Lacan (1973-1974), o discurso do analista coloca em cena uma recusa à captura no espaço do ser falante. Essa recusa só pode operar a partir de uma posição de tolice frente ao Real, uma vez que dele não se sabe, pois ele irrompe sempre como surpresa, que se produz quando do encontro com o impossível (LACAN, 1964-1965).

Tal posição encontra suas condições de possibilidade em uma análise levada a termo. A direção de uma análise deve visar, portanto, a uma recusa do sujeito por amar seu inconsciente (LACAN, 1973-1974), configurando um giro de discurso que retira o inconsciente do lugar da verdade e lhe dá o devido lugar: o de *um* saber.

O que o desejo do analista sustenta, então, não é da ordem de uma espera do inesperado. Seu status só pode ser descrito em torno desse campo da espera. Ele deve se sustentar, antes sim, em uma abertura, um atravessamento do sentido que faz face à angústia porque não nega a falta.

Em relação a isso, Lacan (1974b) perguntou-se se a psicanálise seria um sintoma. O sintoma não se restringe a uma andaimaria de significantes, a partir da qual ele pode se proliferar ou extinguir. O sentido do sintoma remete, em última instância ao Real, àquilo que “(...) impede que as coisas andem no sentido em que dão conta de si mesmas de maneira satisfatória” (LACAN, 1974b, p. 168). Assim, é por causa do Real que o sintoma insiste, como retorno do mal que reapresenta ao sujeito o vazio ao qual ele deve sua existência. É justamente desse retorno, que esburaca esse *um* saber que se inventa para colocar no lugar da falta (LACAN, 1973-1974), que nasce a psicanálise.

A contemporaneidade pede à psicanálise que ela libere o sujeito desse retorno sempre ao mesmo lugar, retorno do Real. Todavia, caso triunfe nisso, a psicanálise se transformará em uma verdadeira religião e se extinguirá, restando apenas como um sintoma esquecido (LACAN, 1974b). Portanto, é preciso que ela fracasse em relação ao que lhe é demandado para que ela tenha algum futuro: “(...) o futuro da psicanálise é algo que depende do que advirá desse Real, ou seja, se as engenhocas, por exemplo, ganharão verdadeiramente a dianteira, se chegaremos a ser, nós mesmos,

ENQUANTO HOVER REAL...

verdadeiramente animados pelas engenhocas. Devo dizer que isso me parece pouco provável (LACAN, 1974b, p. 18).

Para concluir, vale retomar a afirmação aparentemente tautológica de Lacan de que é psicanálise o que se espera de um psicanalista. É claro que a psicanálise pode não durar para sempre pois, enquanto sintoma, ela depende de um Real que foi posto em jogo pela exclusão da verdade e do sujeito efetuada ciência moderna. Dessa forma, enquanto houver Real, haverá lugar para essa profissão impossível.

Referências:

AGUIAR, Tânia (2012). *A relação da educação com a verdade: considerações a partir da interrogação, do saber e da técnica*. Tese (doutorado). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BAUDELAIRE, Charles (1857). *As Flores do Mal*. 2a ed.. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

FREUD, Sigmund. (1895). Projeto para uma psicologia científica. In S. Freud, *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 1, pp. 381-511). Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1980.

_____. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Vol. VII.

_____. (1915). Os instintos e suas vicissitudes. Vol. XIV.

_____. (1919a). Uma criança é espancada - uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. Vol. XVII.

_____. (1919b). O estranho. Vol. XVIII.

_____. (1920). Além do princípio do prazer. Vol. XVIII.

_____. (1924). O problema econômico do masoquismo. Vol. XIX.

_____. (1925). A negativa. Vol. XIX.

GOETHE, Johann Wolfgang Von (1806). *Fausto I – Uma tragédia*. (4a ed.). São Paulo: Editora 34, 2013.

GRANON-LAFONT, Jeanne (1985). *La Topologie Ordinaire de Jacques Lacan*. Paris: Point Hors Ligne.

HEIDEGGER, Martin (1927). *Ser e tempo*. (5a ed.). Petrópolis: Vozes, 1998.

LACAN, Jacques (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____ (1961-1962). *A Identificação*. Recife, Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.

_____ (1966). Kant com Sade. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____ (1962-1963). *O seminário de Jacques Lacan, livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____ (1964a). Ato de fundação. In *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____ (1964b). Do Trieb de Freud e do desejo do psicanalista. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____ (1964-1965). *Problemas cruciais para a psicanálise*. Recife, Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2011.

_____ (1966-1967). *A lógica da fantasia*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2009.

_____ (1969-1970). *O seminário de Jacques Lacan, livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____ (1973-1974). *Le non-dupes errent: Seminário XXI*. Tradução literal do francês para o português a partir da transcrição de notas tomadas por alguns alunos de Lacan, 1994.

Alessandra Fernandes Carreira

_____ (1974a). *O triunfo da religião - Coleção Campo Freudiano no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____ (1974b). A terceira. In *Jacques Lacan: Intervenciones y Textos 2*. Avellaneda: Manantial, 1993.

PLATÃO (380 a.C.). *O Banquete*. Lisboa: Edições 70, 2007.

WHILE THERE IS REAL...

ABSTRACT:

Building on some Freudian references about evil, this article discusses the continuity between good and evil, considering the emptiness as something feared and avoided by the subject, but also as something necessary for maintaining desire. It treats, based on Lacan, the contemporary demands of happiness and fulfillment, as well as the objects offered by the capitalism that promise satisfaction; what characterize psychoanalysis as founded on a refusal to answer these demands. Such refusal is sustained by the desire of the analyst, operator that permits to revive the lack that is necessary to the subject condition itself.

KEYWORDS: emptiness, evil, Real desire, symptom

PENDANT IL Y A LE RÉEL...

RÉSUMÉ:

S'appuyant sur des références freudiennes, cet article traite de la continuité entre le bien et le mal, considérant le vide comment ce qui est craint et évité par le sujet, mais aussi bien nécessaire pour le maintien de désir. On fait une discussion, à partir de Lacan, sur les demandes contemporaines de bonheur et d'complétude, ainsi que sur les objets que le capitalisme offre et qui promettent la satisfaction; en caractérisant la psychanalyse comme fondée sur un refus de répondre à ces demandes. Un tel refus est maintenu par le désir de l'analyste, qui est un opérateur qui permet de faire revivre la faute qui est nécessaire pour la propre condition du sujet.

MOTS-CLÉS: Vide. Mal. Réel. Désir. Symptôme.

Alessandra Fernandes Carreira

Recebido em: 07-03-2015

Aprovado em: 12-05-2015

©2015 Psicanálise & Barroco em revista

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

CHISTES: DO SOSLAIO A UM OLHAR PSICANALÍTICO

*Ernesto Pacheco Richter**
*Alberto Shibaki Souza***

RESUMO:

Os chistes como formação do inconsciente têm sido negligenciados nos estudos psicanalíticos se comparado aos sonhos, atos falhos e sintomas. Sigmund Freud salientou sua importância em “Os chistes e sua relação com o inconsciente”, no qual relaciona o processo onírico ao de elaboração dos chistes. Com o objetivo de ressaltar sua relevância acadêmica apontamos reflexões de psicanalistas e outros autores que se aproximam do campo freudiano. Apresentamos, a seguir, uma analogia entre o processo de elaboração dos chistes e o civilizatório para enfatizar sua relação com o inconsciente, bem como seu inerente caráter social. Propomos, assim, que o texto freudiano seja retomado em sua plenitude, sobretudo se considerarmos o antagonismo que o riso e o risível apresentam na contemporaneidade: por um lado, a ditadura da felicidade demanda rostos sorridentes nas redes sociais; por outro, o politicamente correto tolhe a expressão do riso.

PALAVRAS-CHAVE:: Chiste. Psicanálise. Riso. Risível.

*Doutorando e Mestre em Psicologia Social e Especialista em Teoria Psicanalítica - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Psicólogo - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Secretaria PEPG em Psicologia Social, Faculdade de Ciências Humanas e Saúde – PUC/SP. Rua Monte Alegre, 984 - Perdizes - São Paulo – SP - CEP: 05014-901 E-mail: eprichter@uol.com.br / Tel.: (11) 3129-4888

**Especialista em Teoria Psicanalítica - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e em Psicologia Clínica - Conselho Federal de Psicologia. Psicólogo - Universidade São Marcos. Av. N. Senhora do Sabará, 960 - apto 132B - Vila Isa - São Paulo – SP - CEP 04686-001 / E-mail: albshibaki@yahoo.com.br

Introdução

É precisamente ao olharmos para isso que veremos com mais certeza aquilo que não está totalmente ali, aquilo que está de lado, e que é o inconsciente. O inconsciente, justamente, só se esclarece e só se entrega quando o olhamos meio de lado (LACAN, 1999, p. 25).

Em seu livro sobre a história do pensamento acerca do riso, Verona Alberti (2011) aponta que desde a Antiguidade até o século XIX havia uma espécie de cisão incontornável entre o pensamento e o riso; algo como uma contradição fundamental entre, por um lado, o fato de o homem ser um animal racional e, por outro, o irracional, o não-sério, o involuntário... Com o advento do século XX, esta incompatibilidade passa a não mais existir. O que se configurou, de acordo com a autora, foi uma vasta pesquisa sobre o tema com ampla divulgação de escritos que percorre todos os momentos da história desde a Antiguidade. O que se vê é um lugar de destaque que o riso acabou por ocupar na Filosofia: “o riso partilha, com entidades como o jogo, a arte, o inconsciente etc., o espaço do indizível, o impensado, necessário para que o pensamento sério se desprenda de seus limites. Em alguns casos, mais do que partilhar deste espaço, o riso torna-se o carro-chefe de um movimento de redenção do pensamento, como se a filosofia não pudesse mais se estabelecer fora dele” (p. 11).

Óbvio está que os conceitos de riso e risível não se confundem com o de chiste, tema do presente artigo. É caso cediço que a história da conceituação sobre estes temas demonstra que os diversos autores têm usado os conceitos sem chegar a uma delimitação clara. Entretanto, o chiste pode – sem perder o que lhe é peculiar em sua caracterização - ser posto como uma das possibilidades daquilo que se convencionou chamar de risível. Após esta vinculação temporária entre os conceitos, notemos que na mesma obra a historiadora assinala que “a ideia de que atividades como o riso não têm lugar nos estudos acadêmicos não subsiste a uma investigação sobre a produção científica deste século” (Ibid., p. 26). Ora, a mesma assertiva não pode ser mencionada com relação aos chistes, enquanto entidade diferenciada, sobretudo quando esta averiguação se dá dentro da produção que tem a psicanálise como eixo teórico norteador.

Enquanto obras como *Estudos sobre a histeria* (1895), *A interpretação dos sonhos* (1900) e *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana* (1901) são frequentes nas referências bibliográficas das publicações que abordam o pensamento freudiano, *Os*

CHISTES: DO SOSLAIO A UM OLHAR PSICANALÍTICO

chistes e sua relação com inconsciente é um trabalho relativamente pouco lembrado por psicólogos, psicanalistas e autores de outras formações que se relacionam com o campo freudiano.

A pouca relevância dada ao chiste não se justifica, visto que, em termos psicanalíticos, ele foi conceituado como uma das formações do inconsciente, ao lado dos sonhos, dos sintomas e dos atos falhos. Esse parentesco próximo com conceitos psicanalíticos tão potentes, sobretudo os dois primeiros, poderia nos fazer pensar que o chiste tem seu brilho ofuscado em virtude de seus irmãos mais famosos. A posição central que sonhos e sintomas têm na teoria psicanalítica - e em menor escala os atos falhos - por si só, não nos parece motivo suficiente para também abandonarmos esse texto freudiano. Ao contrário, é justamente esse vilipêndio, esse papel secundário que os chistes têm na produção acadêmica que nos move em direção a ele. Esse desdém nos interessa.

Ao visitarmos a biografia de Freud - assinada por Peter Gay - constatamos que seu interesse pelos chistes data de 1897. Em uma carta a W. Fliess afirmou que “estava iniciando uma coletânea de ‘profundas histórias judaicas’, que também seria convertida em livro, no qual ele discutiria a relação dos chistes com o inconsciente” (GAY, 1989, p. 121). Não obstante seu interesse e a publicação do livro sobre os chistes em 1905, Freud, ao avizinhar-se dos setenta anos, escreveu em *Um estudo autobiográfico*: “Meu livro sobre *Jokes and their Relation to the Unconscious* foi um tema secundário proveniente diretamente de *A Interpretação de Sonhos*” (FREUD, 1925/1996, p. 68). Percebemos que Freud no início de sua produção manifesta interesse pelos chistes e após aproximadamente três décadas de contribuições para o saber psicanalítico ele próprio coloca sua obra em segundo plano. A falta de apreço por seu texto, seguramente, produziu reflexos em seus leitores e estudiosos.

Em uma das grandes referências, se não a maior em termos de léxico da disciplina, o consagrado *Vocabulário da Psicanálise* de Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis (1992), não consta o verbete chiste; a palavra - e não o conceito - aparece em raras oportunidades, por exemplo, como referência marginal quando os psicanalistas franceses discorrem sobre os verbetes agressividade e condensação. Elisabeth Roudinesco e Michel Plon (1998) mencionam em seu *Dicionário de Psicanálise* que Freud jamais deu grande importância ao seu livro sobre os chistes. Relatam como signo desta quase indiferença o fato de Freud ter feito pouquíssimas modificações ao longo

dos anos - não foram mais do que dez acréscimos. Octave Mannoni (1989), por sua vez, foi um pouco mais generoso com o *Witz*. Dedicou uma seção pequena ao tema em seu *Freud: uma biografia ilustrada*. Lamenta que o livro de Freud fosse sempre visto como uma coleção de humor e que a teoria lá contida foi reduzida a categoria de comentário. Importantes pensadores do campo psicanalítico seguiram o vaticínio de Freud acerca da importância dos chistes e a negligenciaram. Coube a Jacques Lacan o papel de retirar o volume VIII da obra freudiana do ostracismo, atribuindo, com isso, ao *Witz* a qualidade de conceito.

Em seus seminários proferidos no final do ano de 1957 dizia que a tirada espirituosa – tradução utilizada por Lacan – “revela-se a melhor entrada em nosso assunto, as formações do inconsciente. Essa é não apenas a melhor entrada, mas também a mais brilhante forma com que o próprio Freud nos aponta as relações do inconsciente com o significante e suas técnicas” (LACAN, 1999, p. 12). É na obra de Freud sobre os chistes que Lacan melhor consegue demonstrar no texto freudiano a primazia do significante sobre o significado. Na pena de Oscar Masotta (2010), um dos introdutores do lacanismo na Argentina e, posteriormente, na Espanha: “Com o chiste nos encontramos sempre perante o mesmo fato, qual seja, uma palavra que se refere a mais de um significado. Essa capacidade que tem a palavra de referir a mais de um significado é o que produz o efeito de chiste” (p. 18). É inequívoco que Lacan dava mais importância ao livro dos chistes do que o próprio Freud. Certamente, via nele a antecipação de muitos enunciados que a linguística estrutural, que lhe era muito cara, só traria à luz após a morte do psicanalista vienense. Para a elaboração de sua teoria do significante, Lacan colocava em pé de igualdade *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, a *Psicopatologia da Vida Cotidiana* bem como a *Traumdeutung*, “os livros que podemos dizer canônicos em matéria de inconsciente” (LACAN, 1998, p. 526).

O intervalo de publicação destas três obras é de cinco anos. Naquele momento, Freud estava às voltas diretamente com a explicação da racionalidade inerente ao inconsciente, com o fundamental do funcionamento dos processos inconscientes, com os processos primários. Freud já se defrontara com e se questionara sobre a formação dos sintomas neuróticos e via nos sonhos, nos atos falhos e nos chistes mecanismos idênticos àqueles encontrados na construção de uma fobia, de uma conversão histérica, de um ritual obsessivo... A partir daí surgem teses sobre a parcial independência entre o afeto e a representação – deslocamento - e a possibilidade de uma representação única

CHISTES: DO SOSLAIO A UM OLHAR PSICANALÍTICO

ser resultado de uma fusão de diversas ideias do pensamento inconsciente – condensação. Deslocamento e condensação passam a ter suas formas definitivas enquanto conceitos, os quais permitem a aproximação dos chistes aos sonhos e, por conseguinte, ao inconsciente. Talvez o interesse de Freud pelos chistes como objeto de estudo da psicanálise tenha se intensificado pela missiva recebida de Wilhelm Fliess, na qual manifestou seu desagrado pela *Traumdeutung* por conter muitos sonhos com excessiva quantidade de chistes, como salienta Marco Antonio Coutinho Jorge (2008): “tendo o efeito de uma verdadeira interpretação para seu trabalho [...], o comentário de Fliess, [...] fez com que Freud passasse a buscar algo em comum entre os sonhos e os chistes” (p. 117). Os chistes, portanto, devem ser tratados com a seriedade que merecem.

A seriedade dos chistes

Publicado em 1905, o texto *Os chistes e sua relação com o inconsciente* revela o grande interesse que Freud já trazia consigo há muito tempo sobre o tema do cômico. A propósito, Freud era um obsessivo colecionador de anedotas e tinha um senso de humor, afiado, mesmo cáustico. Ainda que o cômico e o riso fizessem parte de investigações filosóficas como indica o estudo realizado por Alberti citado inicialmente, Freud salienta que os chistes, especificamente, despertavam pouco interesse nos pensadores até então.

Como lhe é habitual, brinda-nos com reflexões com um rigor metodológico que lhe é peculiar. A extensa pesquisa que realizou, compreende autores como Jean Paul Richter, Theodor Vischer, Kuno Fischer e Theodor Lipps, entre outros. A propósito, convém salientar que o trabalho de Lipps¹ sobre o cômico e o humor teve papel significativo na produção do texto sobre os chistes. Freud em uma nota de rodapé afirma que seu livro o encorajou e possibilitou as reflexões que ele apresenta no volume VIII de sua obra.

¹ Assim como o chiste foi relegado ao segundo plano na produção psicanalítica pós-freudiana, as contribuições de Theodor Lipps também têm sido olvidadas. Não deixa de ser curioso que este filósofo alemão bastante citado por Freud em seu livro sobre os chistes seja esquecido por muitos conhecedores da obra freudiana. Essa desatenção com o pensamento de Lipps é apresentada em um artigo de Zeljko Loparic (2001).

Freud por meio de diálogos com seus interlocutores imaginários aproxima-se de seu objeto a partir de três perspectivas distintas: no enfoque analítico aborda a técnica e os propósitos dos chistes; no sintético apresenta seu mecanismo do prazer, sua psicogênese e seus motivos e, finalmente, no teórico demonstra a relação dos chistes com os sonhos e o inconsciente.

Ao investigar a técnica de formação de um chiste, tema da primeira parte da obra, identifica a prevalência dos processos de condensação e deslocamento na sua elaboração, o que o leva a uma analogia entre a técnica dos chistes e a elaboração onírica, visto que há semelhanças em ambos os processos. O laconismo inerente às tiradas de espírito e seu deslize de sentido de uma ideia para outra são indispensáveis na construção de um chiste. Freud é claro sobre esses processos envolvidos nos chistes e a, consequente, analogia com os processos oníricos. Em suas palavras:

[...] os interessantes processos de condensação acompanhados de formação de substitutos, reconhecidos como o núcleo da técnica dos chistes verbais, apontam para a formação dos sonhos, em cujo mecanismo tem-se descoberto os mesmos processos psíquicos. Isso vale igualmente, entretanto, para as técnicas de chistes conceptuais – deslocamento, raciocínio falho, absurdo, representação pelo oposto – que reapareceu, cada um e todos, na técnica de elaboração dos sonhos (FREUD, 1905/1996, p. 89).

Com relação a seus propósitos, Freud salienta que há chistes que possuem um fim em si mesmo, os quais são denominados inocentes e, também, há aqueles que servem a um objeto particular, considerados como tendenciosos. Ao buscar esclarecimento teórico sobre a natureza do chiste, ele volta sua atenção aos inocentes, buscando evitar que o conteúdo tendencioso sobressaia à forma, à estrutura intrínseca do chiste. Dessa maneira, a partir dos chistes inocentes, ele evidencia que a produção do prazer é inerente e essencial a todo e qualquer chiste; seja ele inocente, seja tendencioso. Fundamentalmente, o que está em jogo é a produção de prazer. Evocar o prazer, que se expressa pelo riso, é primordial para que o chiste se constitua. Não há chiste sem o riso daquele que o ouve. Escreve Freud:

[...] o sentimento de prazer do ouvinte não decorre do propósito do chiste nem de seu conteúdo intelectual; nada nos resta, portanto, senão colocar em conexão o sentimento de prazer com a técnica do chiste. Os métodos técnicos do chiste [...] possuem assim o poder de evocar um sentimento de prazer no ouvinte, embora possamos não ter a mínima ideia de como terão adquirido tal poder (FREUD, 1905/1996, p. 95).

CHISTES: DO SOSLAIO A UM OLHAR PSICANALÍTICO

Temos, por conseguinte, duas características fundamentais dos chistes; a saber, a forma de expressão – condensação, deslocamento, representação indireta etc.-, e a evocação do prazer no ouvinte – o riso. Assim podemos afirmar que no instante em que o chiste acontece, um impulso é satisfeito e um desejo é efemeramente realizado no exato momento em que o recalque é levemente hasteado. Neste instante em que não precisamos estabelecer e nem manter esta inibição psíquica o que advém é o prazer devido à consequente poupança de esforço mental.

Se por um lado, a evocação de prazer, o riso, é uma característica geral dos chistes independentemente de serem inocentes ou tendenciosos, por outro, são estes últimos que produzem maior efeito no ouvinte, levando-o, muitas vezes, a explosões de risos. Como afirma Freud: “[...] agradável efeito dos chistes inocentes é em regra um efeito moderado; um nítido sentido de satisfação, um leve sorriso, é tudo o que em geral podem obter de seus ouvintes. [...] um chiste não tendencioso dificilmente merece a súbita explosão de riso que torna os chistes tendenciosos assim irresistíveis” (FREUD, 1905/1996, p. 97).

Se os chistes tendenciosos são capazes de produzir um efeito mais intenso do que aqueles produzidos pelos inocentes, parece-nos uma indicação de que são nos primeiros que poderemos encontrar uma conexão mais estreita com aquilo que é da ordem do recalcado. A metáfora utilizada - explosão de riso - dá a exata dimensão de que algo rompe, possibilitando o riso como expressão; rompe-se a barreira do recalque, que mantém, por assim dizer, determinados elementos isolados. Que elementos seriam esses? Freud nos indica um caminho ao salientar que os chistes tendenciosos ou são hostis ou obscenos; os primeiros estão a serviço da agressividade, sátira ou defesa, enquanto os segundos, do desnudamento. Ou seja, por trás de todo chiste tendencioso encontraremos agressividade e sexualidade.

A teoria psicanalítica demonstrou que é a partir da renúncia às pulsões sexuais e agressivas que a civilização se constitui; indivíduos tomados pela livre expressão de suas pulsões são incompatíveis com a ideia de sociedade. Como Eugène Enriquez (1999) resume: “uma sociedade deve impedir a realização não-mediatizada da satisfação sexual. A expressão pulsional direta é incompatível com o *socius*; este só se constrói em relação a um desejo, e o desejo só se faz ouvir na medida em que responde uma lei de organização” (p. 36). Considerando que os chistes tendenciosos, em virtude de seus conteúdos sexuais e agressivos, são capazes de produzir expressões mais exacerbadas

do riso e que sexualidade e agressividade desempenham importante papel no processo civilizatório, poderíamos inferir estarmos diante de mais uma evidência da relação entre os chistes e o inconsciente. Recorramos, então, aos textos sociais freudianos.

Freud salienta que o sofrimento humano é proveniente de três fontes distintas – primeira, do próprio corpo que está submetido ao declínio e a dissolução, isto é, a certeza da finitude corpórea; segunda, do mundo externo, entendendo este como sendo as forças da natureza que nos são impiedosas; e por fim, dos relacionamentos humanos, das trocas sociais. Ele prossegue afirmando que o homem na busca de sua felicidade ou no afastamento do desprazer descobriu que estava em suas mãos a capacidade de controlar as forças da natureza a ponto de diminuir sobremaneira seu poder de destruição e produzir riqueza; contudo, para isso era necessário que se unissem em famílias, em comunidades, pois um conjunto de indivíduos pode ser mais forte que apenas um indivíduo isolado. Temos aí, segundo o autor, os pilares da civilização humana: *Eros e Ananke* (amor e necessidade). Recorrendo a ele:

[...] o primeiro resultado da civilização foi que mesmo um número bastante grande de pessoas podia agora viver reunido numa comunidade. E, como esses dois grandes poderes cooperam para isso, poder-se-ia esperar que o desenvolvimento ulterior da civilização progredisse sem percalços no sentido de um controle ainda melhor sobre o mundo externo e no de uma ampliação do número de pessoas incluídas na comunidade. É difícil compreender como essa civilização pode agir sobre os seus participantes de outro modo senão o de torná-los felizes (FREUD, 1930/1996, p. 106-107).

A vida em sociedade ainda não foi capaz de produzir indivíduos felizes apesar de diversos avanços obtidos no que diz respeito ao retardamento da finitude corpórea, ao controle da natureza e à produção de riquezas. Para explicar essa impossibilidade de sermos felizes, Freud direciona-se ao recalque das pulsões.

Freud concebe que a única maneira dos indivíduos viverem em comunidade é por meio da renúncia às suas pulsões. Essa sua concepção pode ser observada em seu ensaio *Totem e tabu*, no qual faz uma leitura do animal totêmico, considerando-o como o substituto do pai. Como destaca o autor, no princípio, na mítica horda primeva, havia um pai absoluto e violento que possuía todas as fêmeas e bania seus filhos à medida que cresciam. Contudo, certo dia, os filhos banidos se agruparam e resolveram retornar e matar seu pai tirânico, devorando-o em seguida. Eles odiavam o pai que se antepunha frente a seus desejos sexuais e ao poder; porém o amavam e admiravam-no. O sentimento de culpa, em função do assassinato do pai, adveio e este se tornou mais forte

CHISTES: DO SOSLAIO A UM OLHAR PSICANALÍTICO

do que quando estava vivo, fazendo com que os filhos abdicassem a suas pulsões agressivas e sexuais e, por conseguinte, passassem a viver em comunidade. Como afirma Freud: “do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, correspondem inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo” (FREUD, 1913a/1996, p. 147), a saber: o parricídio e o incesto.

associando a descoberta psicanalítica acerca do animal totêmico, que pode ser considerado como um representante do pai, com as teorias darwinistas sobre a sociedade primeva, Freud esclarece suas ideias sobre a renúncia das pulsões como a base da civilização moderna. Somente abdicando às suas pulsões é que foi possível a civilização humana; “é impossível desprezar o ponto até o qual a civilização é construída sobre uma renúncia ao instinto, o quanto ela pressupõe a não-satisfação” (FREUD, 1930/1996, p. 103-104).

A renúncia a nossas pulsões, segundo o autor, é o que nos possibilita vivermos em sociedade, mas ao mesmo tempo ela nos aflige e não permite que atinjamos a felicidade tão sonhada. Parece-nos que é esse o preço que temos que pagar por nosso avanço em termos de civilização. No entanto, o recalcado sempre retorna por meio de suas formações inconscientes; sejam elas sintomas, sonhos, atos falhos ou chistes.

Enquanto os sintomas e atos falhos nos causam dor, angústia e embaraço e os sonhos são experienciados de forma individual e própria, os chistes, para que possam ocorrer, necessitam de um lugar social no vivido. Sendo o chiste eminentemente social, ele permite um gozo compartilhado. Por um lado, aquele que elabora o chiste produz um trabalho psíquico, permitindo que as barreiras do recalque sejam vencidas e o que é da ordem do recalcado possa ter expressão. Por outro, aquele que ri também goza; entretanto seu gozo ocorre sem o trabalho psíquico feito pelo primeiro; seu gozo expressa-se pelo riso. Seu riso, por sua vez, permite que o gozo do primeiro seja completado. Ou seja, compartilha-se o gozo.

Outra particularidade que salta aos olhos com relação às tiradas espirituosas diz respeito à sua aparente resolução, ao menos se compararmos com os sonhos e a maioria dos sintomas neuróticos. O que queremos dizer com isso? O sonho carrega em si a marca de um mistério, o registro de um modo de realização de desejo marcado pelo não-encontro do objeto perdido. É como se durante o sonho estivéssemos sempre imersos num eterno devir a procura de um objeto que se cole a nossa pulsão; objeto este que, sabemos, jamais será encontrado. É um objeto perdido por definição. Os chistes, e

também os lapsos, parecem nos dar a ilusão de um encontro; passageiro, mas um encontro. Parece encerrar-se ali, ao final de um chiste e de um lapso, a união com aquilo que tanto ansiamos. Aquela ilusão transitória que temos no cotidiano quando nos deparamos com algo que almejávamos há muito tempo.

Como vimos, os chistes que causam maior impacto nos ouvintes são os tendenciosos, de natureza agressiva ou sexual, estabelecendo assim íntima relação com os desejos inconscientes, com o processo civilizatório, com a constituição do sujeito, com o Complexo de Édipo... Em suma, um encontro ilusório e cômico e socialmente partilhado com o objeto perdido. Encontramos nas tiradas espirituosas uma maneira de lidarmos com nossos conflitos psíquicos, possibilitando-nos descargas de representações recalçadas. Uma sociedade onde o chiste fosse mais corriqueiro, mais frequente, talvez pudesse se constituir em uma sociedade com sujeitos psiquicamente mais sadios, permitindo-lhes essas pequenas, porém eficazes válvulas de escape para seus conflitos psíquicos. Daí decorre a seriedade e a relevância dos chistes.

O caráter social do chiste

Freud diferencia o humor, o cômico e o chiste. O humor necessita de apenas uma pessoa; por exemplo, quando rimos de nossa própria incapacidade, descoordenação motora, destino... Já o cômico envolve duas pessoas, sendo risível enquanto objeto a própria pessoa ou a outra; está relacionado à dimensão do imaginário, mais especificamente à queda da imagem; daí a tendência a rirmos da escorregadela de um indivíduo que se apresenta aprumado, elegante, harmonioso e cujos olhos apontam para o horizonte; por sua vez, a queda de uma senhora idosa, já claudicante, não nos inclina a uma galhofa. Por outro lado, o chiste, a tirada espirituosa, “requer três pessoas: além da que faz o chiste, deve haver uma segunda que é tomada como objeto da agressividade hostil ou sexual e uma terceira na qual se cumpre o objetivo do chiste de produzir prazer” (FREUD, 1905/1996, p. 100).

Em uma obra dedicada à análise dos chistes construídos pelo jornalista José Simão, em sua coluna no jornal Folha de S. Paulo, Jane de Almeida (1998) assim resume este ponto: “a minha desgraça pode se tornar humorística para mim mesmo, cômica para quem a assiste e, se ela me remete a um sofrimento infantil, posso fazer um chiste sobre a situação” (p. 41). Ora, o caráter social do chiste é evidente, pois para que ele possa se efetivar o riso do ouvinte deve necessariamente estar presente; ou seja, a

CHISTES: DO SOSLAIO A UM OLHAR PSICANALÍTICO

presença do terceiro é essencial: aquele que ri. Portanto, é no social que ele se constitui e se apresenta.

Sob um ponto de vista estritamente metapsicológico podemos aqui fazer uma aproximação com a elaboração secundária, contida no trabalho dos sonhos. Vejamos como Laplanche e Pontalis (1992) a conceituam: “Remodelação do sonho destinada a apresentá-lo sob a forma de uma história relativamente coerente e compreensível” (p. 145). Parece-nos que no momento de contar o chiste a alguém, sem que percebamos, algo como uma elaboração secundária está se dando. Sabemos que este processo apontado por Freud no trabalho dos sonhos ocorre naquele momento quase mítico em que o sonhador vai contar seu sonho até para si mesmo; é premente dar certa lógica consciente, certa coerência que nos seja familiar, para que possamos meramente pensar no sonho que tivemos em uma determinada noite. O chiste para que seja validado enquanto tal precisa deste entendimento oriundo de outrem. Assim podemos inferir que esta preparação para a compreensão do ouvinte se assemelhe à elaboração secundária.

Por sua vez, se considerarmos os chistes a partir de um referencial sociológico, fica-nos evidente a necessidade de que haja o compartilhamento de ideias, normas e padrões sociais para que o mesmo se constitua. Sem a sintonia com as convicções e crenças mais arraigadas em uma determinada sociedade fica difícil para que o chiste se constitua. Nesse sentido, Freud salienta a relevância do papel dos tradutores que em muitos casos se tornam traidores do texto original: “*Traduttore – Traditore!*” (FREUD, 1905/1996, p. 41). Essa traição toma um aspecto especial quando nos deparamos com a tradução de um chiste. Com relação a isso, o editor das obras freudianas para a língua inglesa James Strachey afirma no prefácio do livro dos chistes que “muitos trabalhos de Freud suscitam agudas dificuldades para o tradutor, mas este apresenta um caso especial. [...] somos confrontados por um grande número de problemas envolvendo algum jogo de palavras intraduzíveis” (STRACHEY, 1996, p. 14).

A dificuldade de tradução de alguns chistes é indicativa de dois pontos que gostaríamos de enfatizar. Primeiro, que ela talvez represente mais uma razão - de pequena importância - para o aumento do ostracismo do texto freudiano nas reflexões psicanalíticas, pois uma vez que tenhamos que recorrer a notas de rodapés para a explicação de qualquer chiste, o mesmo perde totalmente seu valor e conseqüentemente desvia a atenção do leitor. Segundo e mais importante é que ela evidencia o traço social do chiste, pois, como mencionamos anteriormente, é fundamental o compartilhamento

de normas, ideias e padrões sociais. Isso explica a ausência de riso quando um terceiro - o ouvinte que não comunga os mesmos códigos sociais - não compreende um chiste, frustrando o gozo daquele que o profere. Lacan (1999), retomando uma palavra utilizada por Henri Bergson, aponta a necessidade de tanto aquele que expõe quanto aquele que escuta serem da mesma paróquia.

Ainda, sobre o caráter social podemos fazer certo paralelismo entre os chistes e a obra de arte pela via da criação. Com uma mirada mais atenta, Freud vai notar no fenômeno criativo dos chistes, bem como no da obra de arte, um “respeito” ao recalque e uma concomitante burla, transgressão, deste; ou seja, processos inconscientes estão envolvidos em ambos. Inicialmente apontada em 1905, tanto no texto dos chistes como em *Personagens psicopáticos no palco* (1905), esta perspectiva vai ganhando espaço com o desenvolvimento teórico da psicanálise.

Interessante a vinculação entre o que é do infantil e o humor, bem como a oposição existente entre o brincar e a realidade, que Freud deixa clara na seguinte passagem:

Quando a criança cresce e para de brincar, após esforçar-se por algumas décadas para encarar as realidades da vida com a devida seriedade, pode colocar-se certo dia numa situação mental em que mais uma vez desaparece essa oposição entre o brincar e a realidade. Como adulto, pode refletir sobre a intensa seriedade com que realizava seus jogos na infância, equiparando suas ocupações do presente, aparentemente tão sérias, aos seus jogos de criança, pode livrar-se da pesada carga imposta pela vida e conquistar o intenso prazer proporcionado pelo *humor* (FREUD, 1908/1996, p. 136).

É a partir de uma retomada daquilo que é da ordem do infantil que é possibilitado ao adulto - com a suspensão desta oposição entre o brincar e a realidade - o desfrute dos prazeres advindos do humor. É através da brincadeira com as palavras que podemos atingir o prazer inerente a uma tirada espirituosa, ouvindo-a ou criando-a. Da criação indispensável para a construção de algo risível, de algo que brinca com as palavras, para a criação artística o passo não é longo. Falando sobre as fantasias inconscientes envolvidas na produção do artista, Freud menciona que apenas atingirão o estatuto de “obra de arte quando passaram por uma transformação que atenua o que nelas é ofensivo, oculta sua origem pessoal e, obedecendo às leis da beleza, seduz outras pessoas com uma gratificação prazerosa” (FREUD, 1913b/1996, p. 189). O que o artista visa, segundo Freud, “é despertar em nós a mesma atitude emocional, a mesma constelação mental que nele produziu o ímpeto de criar” (FREUD, 1914/1996, p. 218).

CHISTES: DO SOSLAIO A UM OLHAR PSICANALÍTICO

Tanto na criação artística quanto na construção de um chiste, Freud salienta em diversos momentos de sua obra que no âmago da questão o que pulula é uma ânsia por libertação, o que nos aproximaria mais uma vez do caráter de transgressão apontado anteriormente.

Serge Moscovici (1981), nesse sentido, salienta o papel do humor como revelação daquilo que não pode ser expresso de outra maneira. Ele afirma:

O palhaço [...] metamorfoseia em situação cômica uma situação tensa e trágica. O bufão burla a censura. Profere em tom de broma as verdades que os cortesãos não se atrevem sequer a murmurar. A caricatura reproduz com um traço cruel, ainda que risível, uma ideia ou um personagem que não poderia ser burlado de outro modo. [...] Toda forma de máscaras, paródias, imitações do sexo oposto, disfarces e todo o humorístico entram nessa categoria. Vão dirigidos contra os indivíduos em grupo que ostentam uma autoridade (p. 325).

A obra freudiana, conseqüentemente, parece se somar àquelas que fizeram do humor - e da arte, por que não? - um local propício para a propagação de insubordinação: “Esse potencial regenerador e às vezes subversivo do riso e do risível é um lugar-comum presente em quase todos os estudos sobre o tema” (ALBERTI, 2011, p.31), uma vez que “o elemento ‘denúncia’ está presente na maioria das obras humorísticas de todos os tempos. Denuncia-se o poder, os costumes sociais, a moral, a estética; enfim, o humor permite que se fale de quase tudo na posição onipotente de denunciar o que se sabe sobre o Outro” (ALMEIDA, 1998, p. 11).

Muito embora cientes da complexidade do conceito de Outro, podemos, grosso modo, destacar que a linguagem é uma das facetas daquilo que envolve essa difícil proposição de Lacan, sobretudo em seus trabalhos. Nesse contexto, é notório o comentário de Charles Melman (1985) sobre todo o trabalho de criação de um chiste: “convém que o procedimento de expressões sirva-se das próprias armas desse grande Outro, ou seja, aquelas das quais se serve para nos constranger, e que dessa vez, por ocasião do *Witz*, volta-se contra ele (p. 65). O sucesso de uma tirada espirituosa estaria relacionado a esse momento de triunfo em que ela se valeu das próprias armas do Outro. E, à guisa de uma sinopse da obra de Freud sobre os chistes, conclui Melman: “Ao serem lidos atentamente todos os exemplos que Freud dá para distinguir trocadilhos, os jogos de palavras, as piadas de que são constituídos os *Witz* é que, justamente, ele

refere-se sempre ao grande Outro, nosso grande Outro, no que ele tem de mais essencial, de mais fundador, ou seja, o sexo e a morte (Ibid., p. 61).

Considerações finais

As reflexões acerca do caráter social dos chistes e sua relação com o inconsciente seriam suficientes senão para justificar ao menos para instigar o interesse sobre essa formação do inconsciente. A relevância do tema sobressai ainda mais se considerarmos o antagonismo existente na contemporaneidade com relação ao riso e ao risível. O patrulhamento ao humor e o florescimento do politicamente correto têm restringido nossas possibilidades de sorrir, rir ou mesmo gargalhar; nossas palavras são medidas, pensadas e repensadas para que não sejamos considerados agressivos ou preconceituosos. Simultaneamente somos convocados a expor nossos rostos sorridentes nas diversas redes sociais disponíveis; *Instagram*, *Facebook* e *Orkut* estão repletos dessas imagens, irradiando felicidade para os mais distintos rincões de nosso mundo globalizado.

Contardo Calligaris (2012), em sua coluna na *Folha de S. Paulo*, discorre sobre essa verdadeira ditadura da felicidade que aflige o mundo ocidental, onde o sorrir e a demonstração pública de felicidade vêm se convertendo num imperativo para todos nós. Numa sociedade em que a imagem tem sido elevada em sua valoração, vemo-nos impelidos a demonstrar ao mundo que somos felizes por meio do compartilhamento de simples fotos ou imagens veiculadas nos sites de relacionamento. Estamos sempre sorrindo. Devemos ser felizes! Somos felizes! Baseado numa pesquisa realizada em 2011 que tinha como questão fundamental saber se a procura por felicidade pode fazer uma pessoa feliz, o psicanalista revela as consequências desta busca frenética pela felicidade: o resultado é geralmente contraproducente; resumidamente falando, quanto mais valorizamos a felicidade, mais produzimos insatisfação e, por conseguinte, sua faceta clínica, a depressão.

Por conseguinte, a questão que nos colocamos é: esse sorriso constante expresso em nossas faces teria o mesmo efeito que Sigmund Freud apontou na construção de e no que se segue a um chiste? A saber, a economia de energia psíquica e obtenção de prazer. Não acreditamos em uma resposta afirmativa e o resultado da pesquisa, comentada pelo psicanalista, nos mostra isso: gastamos energia psíquica para nos mantermos sorrindo e compartilhando nossas pseudofelicidades. Produzindo, assim, insatisfação, e não prazer.

CHISTES: DO SOSLAIO A UM OLHAR PSICANALÍTICO

As faces sorridentes que vemos expostas em nossas telas de computadores são, portanto, expressões que demandam demasiado esforço psíquico. Essas faces não representam o sorriso, o riso ou mesmo a gargalhada que um chiste pode produzir, o qual é da ordem do prazer, de energia psíquica liberada. Entretanto, o riso que possa advir de uma tirada espirituosa encontra-se sob o controle rígido do politicamente correto, cuja influência ocorre fundamentalmente em seus conteúdos explícitos. Diante do controle social os chistes de atualizam; assim como as expressões do sintoma contemporâneo são distintas das da época em que Freud dedicou-se às histéricas, os chistes, como uma formação do inconsciente, buscaram, buscam e buscarão novas formas de expressão burlando, assim, as barreiras do recalque.

O riso e o risível são expressões humanas importantes e, portanto, seria importante que o texto freudiano possa ser retomado em toda sua plenitude, uma vez que há estreita relação entre os chistes e o inconsciente, a qual pode ser estabelecida por meio de analogias com os processos de elaboração onírica ou por meio do processo civilizatório e suas relações com a sexualidade e a agressividade. Ainda, os chistes ocorrem no social e podem constituir-se como fontes riquíssimas de material para refletirmos sobre nossa sociedade e os sujeitos contemporâneos, uma vez que entendemos o sujeito como sendo constituído na interseção dos campos libidinal, histórico e social.

Assim sendo, o volume VIII das obras de Sigmund Freud deveria sair das prateleiras empoeiradas das bibliotecas e adentrar o espaço acadêmico, propiciando questionamentos, ponderações e reflexões; ou seja, favorecendo a produção de conhecimento a partir de uma formação do inconsciente - o chiste - à qual vem sendo relegada um papel secundário, apesar da riqueza do texto freudiano. Os chistes devem ser tratados com a seriedade psicanalítica que eles merecem; somente desta maneira será possível parar de olhá-lo de soslaio.

Referências:

ALBERTI, Verona. *O Riso e o risível na história do pensamento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

ALMEIDA, Jane de. *Achados chistosos da psicanálise na escrita de José Simão*. São Paulo: Escuta, 1998.

CALLIGARIS, Contardo. O Hábito de Sorrir. In: *Folha de S. Paulo*, Caderno Ilustrada, 28/jun/2012. Disponível em: <http://folha.com/no1111371>.

ENRIQUEZ, Eugène. *Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

FREUD, Sigmund. (1905). Os chistes e sua relação com o inconsciente. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1908). Escritores Criativos e Devaneio. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. IX – Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Totem e tabu. (1913a) In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1913b). O Interesse Científico da Psicanálise. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XIII – Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1914). O Moisés de Michelangelo. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XIII – Rio de Janeiro: Imago, 1996.

CHISTES: DO SOSLAIO A UM OLHAR PSICANALÍTICO

- _____. (1925). Um Estudo Autobiográfico. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XX – Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1930). O mal-estar na civilização. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GAY, Peter. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan – vol. 1 – As bases conceituais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: _____ *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LOPARIC, Zeljko. Theodor Lipps: uma fonte esquecida do paradigma freudiano. *Natureza Humana*, 3(2), p. 315-331, jul-dez, 2001.
- MANNONI, Octave. *Freud: uma biografia ilustrada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- MASOTTA, Oscar. *Lecturas de psicoanálisis – Freud, Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- MELMAN, Charles. *Novos Estudos sobre o Inconsciente*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1985.

MOSCOVICI, Serge. *La era de las multitudes: un tratado histórico de la psicología de las masas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

ROUDINESCO, Elisabeth & PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

STRACHEY, James. Os chistes e sua relação com o inconsciente. Prefácio do editor. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

CHISTES: DO SOSLAIO A UM OLHAR PSICANALÍTICO

JOKES: FROM AN ASKANCE LOOK TO A PSYCHOANALYTIC ONE

ABSTRACT:

Jokes as an unconscious formation have been neglected in psychoanalytic studies, compared to dreams, parapraxes and symptoms. Sigmund Freud emphasized its significance on *Jokes and their relation to the unconscious*, linking the oneiric process to the one of making a joke. In order to stress its academic relevance, we present thoughts of psychoanalysts and authors who reflect on Freud's work. We suggest, thereafter, an analogy between the process of making jokes and the one of civilization to highlight its relation to the unconscious as well as its inherent social nature. Therefore, we propose that the Freudian text is resumed in its fullness, especially if we consider the antagonism toward the laughter and risible nowadays: if on the one hand, the dictatorship of happiness requires us to always be smiling on social networks, on the other the political correctness hinders the expression of laughter.

KEYWORDS: Joke. Psychoanalysis. Laughter. Laughable.

MOTS D'ESPRIT: D'UN COUP D'ŒIL A UN REGARD PSYCHANALYTIQUE

RÉSUMÉ:

Les mots d'esprit comme une formation de l'inconscient ont été négligé aux études psychanalytiques, par rapport aux rêves, actes manqués et symptômes. Sigmund Freud a souligné son importance en *Les mots d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, dans lequel il formule la relation entre le processus onirique à celui de l'élaboration d'un mot d'esprit. Afin de remarquer sa pertinence académique nous présentons les pensées de psychanalystes et auteurs qui réfléchissent sur l'œuvre de Freud. Nous proposons, par la suite, une analogie entre le processus civilisateur et celui de la construction des mots d'esprit pour mettre en évidence sa relation à l'inconscient, ainsi que son inhérent caractère social. Nous recommandons donc que le texte freudien soit repris dans sa plénitude, surtout si l'on considère l'antagonisme envers le rire et le risible de nos jours: si d'une part la dictature du bonheur nous oblige à toujours être souriant sur les réseaux sociaux, sur l'autre le politiquement correct entrave l'expression de rire.

MOTS-CLÉS: Mot d'esprit. Psychanalyse. Rire. Risible.

Ernesto Pacheco Richter e Alberto Shibaki Souza

Recebido em: 02-02-2015

Aprovado em: 01-05-2015

©2015 Psicanálise & Barroco em revista
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php
revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

POSTO, LOGO EXISTO: INTERLOCUÇÕES TEÓRICAS ENTRE AS NOVAS FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO E O NARCISISMO NA CONTEMPORANEIDADE

*Francine Rocha de Freitas*¹

Vânia Fortes de Oliveira^{**}

RESUMO:

O presente ensaio, concretizado como um Trabalho Final de Graduação, foi instigado pela observação e problematização de uma significativa virtualização das relações interpessoais no contexto atual, reforçada pelas redes sociais e protagonizada pelo site de relacionamentos *Facebook*. O respaldo metodológico encontra-se na pesquisa em psicanálise, viabilizando a realização de interlocuções teóricas entre narcisismo e cultura, novas formas de subjetivação na Contemporaneidade e as repercussões observáveis nas redes sociais. Assim, evidencia-se a manifestação de um culto-de-si e da dependência do olhar do outro para a confirmação de si. O caráter espetacular das relações, mediatizadas por imagens, reforça a ideia de que ser e parecer são sinônimos; com isso, emerge o desejo de ser visto por uma platéia virtual que, supostamente, espera assistir à invejável performance teatral do sujeito.

PALAVRAS-CHAVE: Narcisismo. Imagem. Novas formas de subjetivação. Cultura. Redes sociais.

¹ Psicóloga. Graduada em Psicologia pelo Centro Universitário Franciscano – UNIFRA (Santa Maria, RS, Brasil). Contato: francine.rf@hotmail.com

^{**} Psicóloga formada pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - UNIJUÍ (Ijuí, RS, Brasil). Mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Maria – UFSM (Santa Maria, RS, Brasil). Docente do curso de Psicologia do Centro Universitário Franciscano – UNIFRA (Santa Maria, RS, Brasil). Contato: vfoli@hotmail.com

Narcisismo e sintoma social: a relação entre identificações imaginárias, virtualização das relações e o culto-de-si

É em vão que tua imagem chega ao meu encontro
E não me entra onde estou, que mostra-a apenas
Voltando-te para mim só poderias achar
Na parede do meu olhar tua sombra sonhada

Eu sou esse infeliz comparado aos espelhos
Que podem refletir mas que não podem ver
Como eles meu olho é vazio e como eles habitado
Pela ausência de ti que faz tua cegueira.
(ARAGON apud LACAN, 1985, p. 23)

Fotos, registros diários, *check-ins*¹: eis um dos modo de se expressar e de se relacionar com o outro na atualidade, em meio a afazeres, cobranças e prazos impostos na vida cotidiana, ainda acha-se tempo para destacar sua existência perante a existência do outro. Existência esta com um novo colorido, que seja capturada pelo olhar do outro como algo invejável, e, para surtir tal efeito, *tratada* sob os filtros de editores de imagem tais como *Photoshop* e *Instagram*. As pistas dadas neste início induzem o leitor à identificação de uma ferramenta que possui, atualmente, maior capacidade de dar conta e que melhor representa tais expressões do eu na Contemporaneidade: a hegemonização do acesso ao site mundial de relacionamentos *Facebook*. É fundamentada neste contexto que se delinea o ensaio de que se trata: a observação de uma significativa virtualização das relações interpessoais, reforçada por meio da expansão do acesso às redes sociais e protagonizada pelo site *Facebook* - ferramenta que permite ao usuário se expressar e se comunicar, utilizando para tal finalidade inclusive dispositivos de compartilhamento de som e imagem.

Antes de um aprofundamento no tema proposto, faz-se importante pontuar que, no contexto da rede mundial de computadores, são significativos os avanços obtidos ao possibilitar acesso à informação, à comunicação interpessoal e à democratização das discussões sociais em um mundo globalizado. Mundo globalizado este, em que o tempo parece se esvaír por entre os dedos, perante o encurtamento de distâncias percebido com a acessibilidade à informação e à comunicação em tempo real. Para Moraes (2007), a internet pode ser considerada como um ecossistema digital cujas interações são

¹ Termo grifado com o objetivo de reproduzir literalmente termos que assumiram conotações próprias à comunicação via *Facebook*, assim como os seguintes termos presentes no decorrer do documento: *postagem, curtidas, comentários e compartilhamentos*.

POSTO, LOGO EXISTO: INTERLOCUÇÕES TEÓRICAS ENTRE AS NOVAS FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO NARCISISMO NA CONTEMPORANEIDADE

singulares: fontes que disponibilizam ininterrupta e simultaneamente dados, sons e imagens. Em sua multiplicidade de usos, a internet tem possibilitado experiências de produção e difusão informativa a nível contra-hegemônico, democratização do acesso e também um meio de empoderamento social através de ações mobilizatórias e reivindicatórias; elementos observáveis no acesso às redes sociais.

Tal malha hipertextual, como caracteriza Moraes (2007), se retroalimenta continuamente e impulsiona a formação de redes integradoras de fluxos informativos e manifestações culturais, e o referido autor acrescenta que os espaços compartilhados favorecem o convívio de cunho participativo e recíproco. No entanto, para o autor, ao mesmo tempo em que as ferramentas comunicacionais posicionam-se contrariamente à mediatização das relações, também corroboram com a exaltação do exibicionismo, do excesso e do desperdício modelados pelo consumismo.

Feita tal ressalva, no sentido de reconhecer os avanços advindos com o aperfeiçoamento da ferramenta internet, o presente ensaio propõe a discussão de um elemento, também significativo, que integra esse meio virtual e que também traz expressivas repercussões individuais e sociais: a virtualização das relações. Nesse sentido, Lévy (1996) argumenta que o virtual não se configura como oposição ao real, mas sim ao atual, na medida em que virtualidade e atualidade constituem-se enquanto dois distintos modos de ser.

O autor acrescenta que determinada entidade carrega e é produtora de suas virtualidades, com a possibilidade de reorganizar certa problemática anterior e ser passível de ser alvo de variadas interpretações. Da mesma forma, o virtual também acaba constituindo a entidade, na medida em que são partes essenciais de sua determinação as virtualidades inerentes a um ser, problemática, nó de tensões, coerções e projetos que o animam, assim como as questões que o movem.

Calligaris (2012) constata que o *Facebook* e as redes sociais acabaram por instituir um modo de se relacionar no qual a existência do indivíduo depende do olhar do outro, o que constitui um comportamento típico das sociedades narcisistas. Evidencia-se assim o culto-de-si e a condição de existir sob o olhar do outro, configurando uma espécie de *estetização da existência*, conforme caracteriza Birman (2001).

Desse modo, se apresenta a necessidade de um olhar sobre as novas formas de subjetivação e os fatores que dão suporte a tais constituições. Justifica-se o respaldo

metodológico da pesquisa em psicanálise, ao se apresentar como possibilidade a realização de interlocuções, no sentido de articular as teorizações sobre o tema narcisismo, sua expressão nas novas formas de subjetivação na Contemporaneidade e as repercussões observáveis nas redes sociais.

Não é objetivo do presente trabalho psicopatologizar as novas constituições subjetivas, nem responsabilizar ou exaltar as redes sociais, pois como afirma Calligaris (2012), sem o *Facebook* haveria outra ferramenta capaz de dar conta do culto-se-si na atualidade. Portanto, levanta-se no presente ensaio a possibilidade de considerar tal contexto da cultura narcísica e do culto-de-si na atualidade enquanto um sintoma social, na medida em que diz respeito ao laço social. Para Kehl (2009), as condições organizantes do laço social estão presentes na formação do inconsciente, e nesse sentido, a oposição coletivo-individual não se apresenta como premissa válida, tendo em vista que o sintoma diz respeito, obrigatoriamente, ao laço social. Assim, o desejo que o sujeito busca decifrar consiste no desejo do Outro, e sendo o inconsciente o discurso do Outro, esse próprio discurso constitui-se como organizante e delimitante do gozo - que também é do Outro.

Após ilustrar para o leitor o referido contexto, cabe mencionar que essas novas expressões do eu integram o que o historiador Lasch (1983) denomina *Cultura do Narcisismo*, trazendo junto dela novas formas de subjetivação, em que o culto-de-si constitui-se enquanto uma narratividade exacerbada do eu, emergindo desse modo um modelo de desnudamento em detrimento de um modelo autobiográfico no qual o sujeito narra a sua história. (ROUDINESCO, 2006). Birman (2001) apresenta uma leitura da subjetividade em que o autocentramento do sujeito no seu próprio eu assume e conjuga-se em um paradoxo junto ao valor de exterioridade. O autor refere ainda que tal autocentramento, aliado à inexistência de história e ao desaparecimento da alteridade enquanto valor, configura-se como traço fundamental da Cultura do Narcisismo proposta por Lasch (1983).

Nesse sentido, Calligaris (1997) faz menção à constatação do antropólogo Dumont, de que o individualismo caracteriza o valor fundamental da cultura ocidental, cujo valor social é a primazia do indivíduo. Paradoxalmente, há uma oposição entre sociedade e indivíduo; manifesta-se um ódio pela herança cultural em detrimento do valor individual, e o referido ódio constitui uma implicação desta própria herança. Seguindo a mesma linha de raciocínio, Roudinesco (2006) aborda a questão sob a

POSTO, LOGO EXISTO: INTERLOCUÇÕES TEÓRICAS ENTRE AS NOVAS FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO NARCISISMO NA CONTEMPORANEIDADE

perspectiva do culto de um *arquivo de si*, no qual encontra-se em primeiro plano uma visão da sociedade consolidada na figura imaginária superestimada de um sujeito a-histórico e atemporal, limitado à sua imagem especular, e oscilando entre narcisismo primário e secundário.

Dessa maneira, o estar dentro-de-si, como denomina Birman (2001), não mais define o ser do sujeito, uma vez que a relação entre estar dentro e fora-de-si tem perdido o poder simbólico de delimitar os territórios entre o eu e o outro. Com o conseqüente apagamento de fronteiras, há um esvaziamento da ideia de temporalidade, e então emerge um mundo subjetivo espacializado e temporalizado no presente, definindo-se por superfícies de contato e de superposição. Nesse sentido, ao se sublinhar o caráter imediatista da presença, o sujeito também acaba perdendo a dimensão do devir; e ao se centrar na existência espetacular, a individualidade se configura na composição de seu personagem rumo à performance teatral e à captura do olhar do outro.

Concepção teórica do termo narcisismo: de Freud a Lacan

Antes de mergulhar nos aspectos culturais do narcisismo, faz-se essencial retornar à concepção teórica do termo, introduzida formalmente por Freud (1914) em “Sobre o narcisismo: uma introdução”. Nesse sentido, considera-se narcisismo enquanto uma fase evolutiva necessária, desde o funcionamento auto-erótico até as escolhas objetais. (LAPLANCHE e PONTALIS, 1982). Freud (1914) difere duas fases do narcisismo: narcisismo primário - estado originário no qual a criança investe a libido ao próprio eu; e narcisismo secundário - originário de uma retração ou retorno dos investimentos objetais ao eu. Ainda em relação às escolhas objetais, Freud (1914) acrescenta que os dois tipos de escolha objetal – anaclítica - realizada a partir do modelo das figuras parentais; e narcísica - feita a partir do modelo da relação com o próprio eu; oscilam ao longo do desenvolvimento humano, constituindo dessa forma emanções da libido.

Nesse contexto, o narcisismo de um indivíduo surge deslocado rumo a um novo eu ideal, e a projeção do indivíduo como sendo o seu ideal, consiste em uma substituição do narcisismo infantil perdido - no qual ele próprio era o seu ideal. O desenvolvimento do eu constitui-se no afastamento do narcisismo primário, e é ocasionado por um deslocamento libidinal rumo a um ideal de eu imposto

exteriormente, cuja satisfação é obtida através da realização desse ideal (FREUD, 1914).

Apesar de os narcisismos primário e secundário constituírem fases que se intercalam, é esperada a prevalência de um narcisismo secundário e, conseqüentemente, do referido deslocamento libidinal rumo a um ideal de eu. No entanto, observa-se na cultura narcisista contemporânea uma significativa expressão do narcisismo primário, algo passível de observação no contexto das redes sociais, cuja discussão se propõe no presente ensaio: na medida em que o eu que se apresenta por meio das imagens de si *postadas* no *Facebook*, parece ser o próprio ideal do sujeito responsável pela *postagem*.

Parafrazeando Freud, Laplanche e Pontalis (2001) acrescentam que o caráter narcísico do eu ideal, consiste no processo de idealização em que o sujeito objetiva a reconquista do estado de onipotência presente no narcisismo infantil, e que também implica na negação do outro enquanto afirmação de si. (LAGACHE apud LAPLANCHE e PONTALIS, 2001).

Ao encontro disso, Severiano (2007) afirma que a atração do sujeito para retornar ao estado narcísico implica em saídas regressivas, nas quais ocorre uma recatexização do eu. Ou então, pode ocorrer uma substituição do ideal de eu por um objeto idealizado, localizado na cultura contemporânea como sendo o ideal de estilo de vida induzido pelo signos de consumo.

Lacan (1966) também considera o eu ideal enquanto formação narcísica, porém originária do que conceitua como sendo o Estádio do Espelho, introduzido formalmente pelo autor em 1949, em *O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica*: experimentação iniciada na infância, dos movimentos da imagem com o seu meio refletido. A imagem especular parece constituir o limiar do mundo visível, na medida em que a instância do eu é situada por meio da identificação, ou seja, a transformação produzida quando o sujeito passa a assumir a imagem. Assim, é a passagem pelo Estádio do Espelho que promove a mediatização do eu pelo desejo do outro, estágio este pertencente ao registro do imaginário (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001). Complementando, é por intermédio do olhar do outro que o ego se constitui, na medida em que investe libidinalmente o corpo do sujeito, e então, há uma devolução da imagem de corpo ao sujeito. (SEVERIANO, 2007).

POSTO, LOGO EXISTO: INTERLOCUÇÕES TEÓRICAS ENTRE AS NOVAS FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO NARCISISMO NA CONTEMPORANEIDADE

Assim, segundo Lacan (1954), o outro possui para o sujeito um valor cativante pela antecipação que a imagem unitária representa ao ser percebida – no espelho ou na totalidade de seu semelhante. O outro de Lacan apresenta-se como equivalente ao ideal de eu de Freud: a identificação narcísica é a identificação ao outro, permitindo ao sujeito situar sua relação imaginária e libidinal ao mundo externo. “Está aí o que lhe permite ver no seu lugar, se estruturar, em função desse lugar e de seu mundo, seu ser” (LACAN, 1954, p. 148): o sujeito vê o seu ser em um reflexo relacionado ao outro - ao ideal de eu.

O olhar, a captura do olhar do outro e a estetização da existência na cultura do narcisismo

Ao se retomar o ponto de vista de Calligaris (1997), para que haja uma constituição de eu a qual não seja fruto do relacionamento social, existe a ocorrência de um recalque de heranças e, conseqüentemente, a escassez de recursos identificatórios, dando lugar a identidades imaginárias. O referido autor justifica que, ao recusar o patrimônio herdado, resta ao indivíduo a busca por imagens socialmente propostas para se constituir enquanto sujeito, e com as quais, na falta de identificações, tenta assumir uma identidade. (CALLIGARIS, 1996). Com isso, um tipo de radicalização da diferença é sustentado: “se nós não temos uma herança que possa nos sustentar como sujeito, nos dando algum tipo de identificação, só no olhar dos nossos semelhantes podemos encontrar a confirmação de que somos tão amáveis como gostaríamos de ser nos nossos próprios olhos” (CALLIGARIS, 1997, p. 191).

De acordo com Pinheiro (2002), o apoio em um referencial interno do discurso sobre si mesmo não se apresenta tão estruturante para a existência do eu, quanto aquilo que espelha e aquilo que o outro atesta ver. Kehl (2002) acrescenta que as formações imaginárias são reguladas em torno do eu narcísico, de identificações, de demandas de reconhecimento e também de amor; e nesse contexto qualquer expressão de alteridade se torna ameaçadora. Assim, a existência por intermédio da imagem torna qualquer maneira de exclusão algo insuportável, pois “se eu não sou visto, eu não sou” (KEHL, 2002, p. 25).

Abordando o espectro da imagem na constituição psíquica do sujeito, Lacan (1954) acrescenta que se produz um desenvolvimento do objeto real no imaginário que fascina o sujeito, o captando: “o desejo do homem é o desejo do outro” (LACAN, 1954,

p. 172). No momento em que faz da sua própria imagem no espelho um exercício triunfante, há a possibilidade de localizar e reconhecer o desejo por intermédio não somente de sua própria imagem, mas do corpo do outro. É na medida em que o sujeito reconhece o seu desejo no corpo do outro, que a troca se faz – reconhece e fixa nessa imagem um desejo despedaçado, originando a fantasia de um aparente domínio da imagem refletida no espelho, dada, ao menos virtualmente, como uma totalidade.

Na obra *O ser e o nada*, Sartre (1997) aborda o olhar sob uma perspectiva fenomenológica bastante interessante e compatível com o tema aqui retratado, cuja análise vale a pena ser exposta: para ele, ser capturado pelo olhar do outro e perceber tal olhar endereçado ao sujeito, é tomar consciência de ser visto. O olhar é, então, um intermediário que remete o sujeito a si próprio; estando presente à consciência na medida em que é objeto para o outro. Ao mesmo tempo, a situação escapa ao sujeito com o olhar do outro, pois já não *controla* a situação ao se apresentar como pura remissão ao outro.

É o olhar do outro que confere ao sujeito espacialidade, e, simultaneamente à sua temporalização diante do sujeito, este também temporaliza-se junto ao outro. A liberdade do outro revela-se ao sujeito por meio da indeterminação de ser quem se é para ele, e nesse sentido, o olhar acaba sentenciando o sujeito a *ser-Para-outro*, tendo em vista que o outro está presente ao sujeito na mesma medida em que ele é para o outro. Assim, para além de todo o conhecimento que o sujeito possa adquirir, ainda assim, é o sujeito que é conhecido pelo outro. Tomar consciência de ser visto, é reconhecer ser objeto do olhar e do julgamento do outro (SARTRE, 1997).

Ao se retomar os principais pontos tratados até agora, frente à predominância de um narcisismo primário e, conseqüentemente, de um eu ideal; da consolidação do eu quando o sujeito passa a assumir uma imagem; e da afirmação da existência do eu sob a captura do olhar do outro, chega-se à constatação de que a subjetividade adquire uma configuração *estetizante*, como denomina Birman (2001). Assim, o sujeito vive constantemente em um registro especular, na medida em que não existe a possibilidade de admiração do outro em sua diferença, tendo em vista que não se descentra de si mesmo.

Para Birman (2001), o autocentramento, no referido contexto, pode ser considerado enquanto índice de integração do sujeito no tecido social, e na medida em que a cena pública se delinea pelas imagens, não é mais possível opor original e cópia,

POSTO, LOGO EXISTO: INTERLOCUÇÕES TEÓRICAS ENTRE AS NOVAS FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO NARCISISMO NA CONTEMPORANEIDADE

já que o simulacro perpassa tal tecido e constitui uma nova concepção do real: ser é tido como parecer. De acordo com Pinheiro (2002), o ideal de eu passa a não ser mais constituído por uma imagem de como se deseja ser, mas sim por uma imagem do que se deseja ter, ou seja, um ícone, tendo em vista que é, *a priori*, uma imagem: “o ter esses objetos é ser alguma coisa que não precisa de predicados”. (PINHEIRO, 2002, p. 171).

A mídia e como fenômenos mais recentes as redes sociais, destacam-se enquanto ferramentas fundamentais para dar conta do culto-de-si na Contemporaneidade: a cultura da imagem, segundo Birman (2001), é representada pela estetização do eu e pelo polimento exaltado de si mesmo – o que o faz buscar estar sempre presente nos meios de comunicação em massa, e então, “o sujeito vale pelo que parece ser, mediante as imagens produzidas para se apresentar na cena social, lambuzado pela brilhantina eletrônica”. (BIRMAN, 2001, p. 167).

Ao encontro de tal ideia, em sua produção *A Sociedade do Espetáculo*, o sociólogo Debord (1997) ilustra o palco social vigente interligando espetáculo e imagem, no sentido de que o espetáculo não se apresenta como um conjunto de imagens, mas sim uma relação social a qual é mediatizada por imagens. O autor atenta ao fato de que o espetáculo constitui um momento histórico que nos contém, e cuja mensagem é “o que aparece é bom, o que é bom aparece” (DEBORD, 1997, p. 17) Desse modo, a realidade objetiva compõe ambos os lados, pois “a realidade surge no espetáculo, e o espetáculo surge no real” (DEBORD, 1997, p. 16).

Ao equivaler enquanto mercadoria, o espetáculo se assemelha à outra face do dinheiro: o espetáculo é o dinheiro que se olha, na medida em que já constitui, em si próprio, o pseudouso da vida e a banalização do viver aparente. Assim, as imagens contemporâneas não se apresentam como capazes de produzir um discurso que contenha adjetivos, metáforas e hipérboles, uma vez que o concreto do corpo já contém a imagem, e os investimentos depositados no ideal de eu acabam por tornar-se imagens estáticas, desprovidas de valor social (DEBORD, 1997; PINHEIRO, 2002).

Debord (1997) acrescenta ainda que o espetáculo encontra na visão o sentido humano privilegiado, ao se apresentar enquanto tendência para fazer ver por diversas mediações um mundo cuja apreensão não é direta. Introduzindo o termo *multidões solitárias*, o referido autor menciona que os bens selecionados por tal sistema espetacular constituem reforços às condições de isolamento das multidões: quanto maior a contemplação, menor é a vivência; quanto maior a aceitação do reconhecimento nas

imagens dominantes, menor a compreensão da própria existência e, conseqüentemente, de seu próprio desejo.

É possível observar tais impactos do viver espetacular nas redes sociais, na frequente estereotipia das imagens de si presentes nas *postagens*, ou na frequente reprodução de imagens-clichê, como denomina Freire (1994). Tal situação reforça a constatação de Debord (1997) de que a exterioridade do espetáculo se apresenta na realização de gestos que já não são seus, mas sim de um outro que os apresenta.

Kehl (2002) articula que, ao se romper com o que é transmitido culturalmente, conceitos como liberdade, autonomia individual e valorização narcísica do indivíduo constituem pilares de um novo modo de alienação, pautada no gozo e no consumo. O sujeito torna-se impossibilitado em reconhecer o peso do laço social na sustentação de sua posição subjetiva, e o apelo contemporâneo ao gozo, dá margem para afirmações de onipotência, no sentido de extrair do corpo alheio a parcela de gozo que, supostamente, para o sujeito lhe seja devida. Assim, para Kehl (2002), o semelhante será sempre um semelhante na diferença: invade o campo narcísico do sujeito para roubar algo – remetendo, em Freud, o amor da mãe, e em Lacan, a certeza sobre si mesmo. Dessa forma, se origina a ilusão narcísica de que o outro vem deslocar o sujeito de sua identidade.

Ao encontro do que foi exposto, e fazendo interlocuções entre o sentimento de felicidade e o site *Facebook*, Calligaris (2010) faz menção ao sentimento de exclusão que acomete o sujeito frente à “felicidade geral da nação facebookiana”. Ao ver as imagens *postadas* referentes às férias maravilhosas, realização pessoal, profissional e amorosa e à presença constante de amigos maravilhosos, emerge a sensação de que, enquanto os outros se divertem, o sujeito é o único a sofrer, como se fosse dotado de um privilégio negativo.

Nesse contexto, ao refletir sobre as causas dessa infelicidade e sobre a relação entre infelicidade e insatisfação, Calligaris (2010) pontua algumas hipóteses sobre suas causas: a infelicidade pode ser efeito de uma grande saciedade, capaz de estancar o desejo do sujeito; pode ser um tipo de preguiça do desejo, mais aproximada do tédio de viver do que da falta de gratificação; ou pode ocorrer porque o sujeito ainda não conseguiu tudo o que desejava, e, quem sabe, até parou de desejar.

Mais adiante, Calligaris (2010) constata a possibilidade de que a causa da infelicidade seja mesmo a necessidade de parecer feliz para os outros. Nesse sentido,

POSTO, LOGO EXISTO: INTERLOCUÇÕES TEÓRICAS ENTRE AS NOVAS FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO NARCISISMO NA CONTEMPORANEIDADE

argumenta que a felicidade, mesmo que aparente, promove status; que o sujeito é cronicamente dependente do olhar do outro, e por isso se faz preciso constatar que a sua felicidade é não somente vista pelos outros, como também invejada. Desse modo, Calligaris (2010) afirma que é criado um paradoxo do qual o sujeito não tem como escapar pelo receio de se sentir excluído, já que está imerso nessa mesma cultura.

Imagens, espelhos e reflexos

Freire (1994), ao investigar os impactos da expressão narcísica na arte contemporânea, conclui que já se apresenta como senso comum a profusão de imagens enquanto característica da sociedade contemporânea, mas aponta que é preciso superar tal constatação no sentido de aprofundar os mecanismos de formulação e recepção dessas imagens na sua relação com o sujeito. Assim, a autora refere que ao confundir a permanência dos objetos com a incapacidade de transpô-los, existe a possibilidade de uma nova versão da causa da morte de Narciso: confusão e indiferenciação na relação sujeito-objeto.

Em um universo saturado de imagens, no qual a ênfase do tempo vivenciado pelo sujeito é o aqui-e-agora, o desfrute imediatista parece regular as relações e o tempo é vivido com a iminência do esgotamento, o que denuncia o caráter da transitoriedade. Os sujeitos esbarram na impossibilidade de desligar-se das imagens produzidas artificialmente, modelados pela sociedade de consumo, e com isso, tempo e espaço constituem-se em abstrações que dão sustentação às falsas construções de si mesmo. Nessa saturação de imagens, as imagens-clichê se apresentam como elementos estruturantes dos ideais de conduta e de aparência, de forma a modelar o eu ideal. (FREIRE, 1994).

Assim, Calligaris (1996) discorre que a subjetividade adquire consistência por meio das imagens propostas pelo social como amáveis, e que, cotidianamente, o sujeito se depara com espelhos invertidos que não o refletem, tendo em vista que são imagens pintadas e que, paradoxalmente, delegam ao sujeito a tarefa de refleti-las. Desse modo, o sujeito busca aquecer-se em seu brilho paradoxalmente refletido, mas que é modelado pelo exemplo do outro. (LASCH, 1983).

Lasch (1983) ilustra efetivamente o referido contexto, ao expor que as ferramentas utilizadas contemporaneamente para registrar e difundir sons e imagens

transcrevem a experiência e a extrapolam – como denomina Roudinesco (2006), a extrapolam cultuando um *arquivo de si*. Isso ocorre ao se alterar a qualidade dos registros e, com isso, se assemelha ao caráter de uma câmara de eco, ou de uma sala de espelhos: a vida se apresenta enquanto uma sucessão de imagens, sinais eletrônicos e impressões registradas, caracterizando uma reprodução mecânica da cultura. (LASCH, 1983). Desse modo, a existência se torna tão atravessada pela produção tais imagens, que Lasch (1983) não vê escapatória quanto à necessidade de dar conta de responder ao outro:

A vida moderna é tão profundamente invadida por imagens eletrônicas, que não podemos deixar de responder aos outros como se suas ações – e nossas próprias – estivessem sendo registradas e simultaneamente transmitidas a uma audiência invisível, ou armazenadas para minucioso escrutínio posterior. “Sorria, você está sendo focalizado”. A intrusão na vida cotidiana deste olho que a tudo vê, deixou de ser surpresa para nós. Não precisamos de ninguém que nos lembre de sorrir. Um sorriso está permanentemente gravado em nossos rostos e já sabemos, entre vários ângulos, qual deve ser o fotografado, com melhores resultados (LASCH, 1983, p. 73).

O recorte cultural teorizado por Lasch (1983), mesmo sendo escrito na década de 80, parece traduzir fidedignamente o panorama virtual atual, no qual se busca, durante as postagens de imagens de si, poses e expressões estereotipadas – constituindo as denominadas imagens-clichê de Freire (1994). Anteriormente, em meados da década de 50, Adorno e Horkheimer (1985) referem-se aos meios de comunicação em massa da época, abordando a separação clara dos papéis, no que tange à passagem do telefone ao rádio: enquanto este ainda permitia que o participante desempenhasse o papel de sujeito, aquele transforma a todos em ouvintes – de diferentes estações, mas ainda assim, de programas similares.

Ao abordar a questão especificamente sob o viés da mídia televisiva, Kehl (2003) argumenta que a televisão constitui-se enquanto um onipresente e uniforme emissor de imagens, ocupando gradativamente o lugar de imaginário do outro ao ser transmitida em um veículo doméstico, e que consegue conectar a individualidade privatizada e o espaço público ocupado, e, mais recentemente, substituído. Assim, as mensagens televisivas, especialmente a publicidade, consistentemente oferecem imagens à identificação e enunciados significativamente representativos, sugestionando o desejo do Outro.

POSTO, LOGO EXISTO: INTERLOCUÇÕES TEÓRICAS ENTRE AS NOVAS FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO NARCISISMO NA CONTEMPORANEIDADE

Na tentativa de abordar a relação entre publicidade e narcisismo, Severiano (2007) trata essa questão da reorientação do desejo como uma *dessublimação* – parafraseando Marcuse, na medida em que ocorre um direcionamento do desejo para objetivos compatíveis com o que é ofertado pelo sistema, acarretando em um significativo enfraquecimento das tensões entre desejo e realização, cuja ocorrência ainda é existente na sublimação.

Percebe-se que desde Adorno e Horkheimer (1985), Lasch (1983) até Kehl (2003), os dispositivos expostos como responsáveis por dar conta dessas manifestações culturalmente narcísicas são as fotografias, o rádio e a televisão; e no presente ensaio, transpõe-se a ideia para mais um dispositivo: as redes sociais, protagonizadas pelo site de relacionamentos *Facebook*. A democratização do acesso à informação e à comunicação é inegável, conforme já mencionado. Porém, nesse contexto, espera-se o retorno do outro por meio de *curtidas* e *comentários*, pois o amparo se dá sob esse olhar do outro que, transposto para o contexto virtual atual, manifesta-se sob *curtidas* e *comentários*.

Desse modo, a proliferação de tais imagens acaba por minar o senso de realidade do sujeito, pois segundo Lasch (1983), a realidade acaba por parecer cada vez mais com o que é mostrado pelas câmeras. As imagens fotográficas constituem provas da existência do sujeito, e sem elas se torna difícil até a reconstrução de sua história pessoal – ou de seu *arquivo de si*, como chama Roudinesco (2006). Desse modo, constata Lasch (1983), o sujeito acaba desconfiando de suas próprias percepções até que a câmera as confirme, e novamente aqui faz-se referência às *curtidas* e *comentários* enquanto agentes que promovem tais confirmações do outro ao sujeito. Assim, o senso de identidade depende do consumo das imagens do eu, e o sujeito depende do espetáculo para confirmar que existe, e para se orientar em meio a seus semelhantes, dos quais se isola. (LASCH, 1983; KEHL, 2003).

Kehl (2002) refere que, ao se esfacelar a sustentação simbólica dos códigos éticos em detrimento ao apelo às identificações, é desencadeada uma colagem de elementos imaginários, cuja imagem produzida impacta no sentido de produzir a falsa certeza de que as coisas são do modo que se apresentam, nas quais as alternativas limitam-se ao espaço que a imagem comporta. Assim, o tratamento espetacular - que a autora relaciona à divulgação de notícias pelos meios de comunicação, acaba por consequência convocando atos de efeito também espetacular.

Ao trazer a questão para a relação do eu com o outro, Kehl (2002) afirma que tal relação implica no reconhecimento do rosto do outro, rosto este que não seria apenas uma imagem, mas que implica na presentificação do outro diante do eu, em sua irrecusável diferença. Dessa forma, a autora instiga o questionamento de como ocorre a relação entre o eu e o outro em um cenário permeado por identificações imaginárias, tendo em vista que o laço social contemporâneo é mediado pela mídia eletrônica, e que enquadra a subjetividade à dimensão de imagem.

Nesse sentido, Lasch (1983) apresenta a ideia de um *eu atuante*: a realidade percebida é aquela cuja identidade o sujeito possa construir a partir da publicidade, da cultura de massa, e também de fragmentos extraídos das tradições culturais, considerando estes últimos desde que contemporâneos à mente contemporânea. Assim, ao polir e aperfeiçoar o papel escolhido a desempenhar, o novo Narciso olha para a sua imagem refletida menos por admiração do que pela incessante busca de imperfeições, decadência, fadiga – elegendo o lugar da vida ao mesmo plano das obras de arte.

Em conformidade com a ideia de um *eu atuante* de Lasch (1983), faz-se importante acrescentar que, paralelamente à busca incessante das referidas imperfeições, também existe a busca pela ocultação das referidas imperfeições, na tentativa de refletir o que se gostaria de ser ou parecer, movimento este nunca descolado de refletir o que o outro gostaria de ver, para então ser aceito:

Todos nós vivemos cercados de espelhos, procurando segurança quanto à capacidade de cativar ou impressionar outras pessoas. Hoje, a publicidade encoraja homens e mulheres a ver a criação do eu como a forma mais alta de criatividade. [...] Preso em sua autoconsciência, o homem moderno sonha com a inocência perdida do sentimento espontâneo. Incapaz de exprimir emoções sem calcular seus efeitos sobre os outros, ele duvida da autenticidade de suas expressões sobre os outros e, conseqüentemente, extrai pouco conforto quanto às reações da audiência quanto ao seu próprio desempenho, ainda que aquela firme estar profundamente emocionada. (LASCH, 1983, p. 125).

Nesse sentido, Kehl (2003) acrescenta que a interdição do gozo sustenta o desejo, mas atualmente, a publicidade exerce um constante apelo ao gozo, apagando dessa forma a dimensão do desejo. O modo de inclusão imaginária proposto pela sociedade de consumo incentiva o “direito ao prazer”: não se trata de recalcar o desejo, mas sim de seduzir o sujeito do desejo, ao encontro do gozo imediato e da fantasia narcisista prolongada em seus objetos de satisfação. Assim, o inconsciente, ao se apresentar nem como ético ou antiético, mas sim amoral, opera com a lógica da

POSTO, LOGO EXISTO: INTERLOCUÇÕES TEÓRICAS ENTRE AS NOVAS FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO NARCISISMO NA CONTEMPORANEIDADE

realização imediata de seus desejos, o que para Kehl (2003) não é tão individual assim, pois o desejo também é social: deseja-se o que os outros desejam, ou o que é convocado a ser desejado, evidenciando-se novamente o viés de sintoma social proposto.

Desse modo, o sintoma constitui-se enquanto uma modalidade do laço social. Kehl (2009) remete, então, a dispositivos agenciadores do desejo como sendo as figuras de autoridade. De acordo com a autora, em sociedade, além de a sustentação da Lei ser simbólica, sua transmissão também depende de uma consistência imaginária que diz respeito a versões imaginárias do Outro. Tais versões imaginárias são representadas por figuras de autoridade que se constituem em dispositivos agenciadores de desejo, simulando respostas ao enigma de saber o que o Outro demanda do sujeito.

Adorno e Horkheimer (1985) já pontuavam que o termo “cultura” implica virtualmente em *levantamento estatístico, catalogação e classificação*, na medida em que o fornecimento de uma hierarquia de qualidades tem servido ao propósito de uma quantificação ainda mais integral, introduzindo a cultura ao domínio da administração. Nesse sentido, a compulsão persistente em produzir novos efeitos serve para intensificar o poder da tradição da qual tenta escapar cada efeito particular: o que emerge à esfera pública está profundamente marcado, e conseqüentemente, nada pode surgir sem exibir os traços do jargão e sem se submeter à aceitação através do primeiro olhar.

O trágico se dissolveu na falsa identidade da sociedade e do sujeito, por meio da proposital tentativa de mostrar a aparência nula do trágico. Assim, para demonstrar a “divindade” do real, a indústria cultural passa a reproduzi-la, por meio de fotografias de uma vida monótona e a sugestão e inculcação de uma ilusão acerca de seu sentido, em prol da omissão do trágico e da demonstração do espetáculo por meio da reprodução mecânica da cultura (ADORNO e HORKHEIMER, 1985; LASCH, 1983).

Desse modo, no entendimento de Severiano (2007), o sujeito contemporâneo não sai de si rumo ao objeto, pois busca se reencontrar por meio das miragens do eu ideal refletidas pelo objeto. Assim, o sujeito também se anula ao aceitar e aderir aos códigos da sociedade de consumo, por meio de uma reprodução desprovida de reflexão, reduzindo a si próprio à dimensão de imagem.

Referindo-se ao contexto do *Facebook*, Calligaris (2013) argumenta que o valor social do sujeito está mesclado à capacidade de despertar inveja no outro, na medida em que a experiência efetiva não é tão relevante quanto suscitar tal inveja, tendo em vista que se deseja ter o que os outros desejam. Esse valor social encontra força, no sentido

de que, hoje, o importante não é *ser* feliz, mas sim aparentar uma felicidade invejável. Com isso, o sujeito espera, por meio da *postagem* de imagens-clichê em suas contas de *Facebook* e *Instagram*, receber a mesma inveja que destina ao outro.

Considerações finais

O presente ensaio é fruto de incômodos e problematizações suscitadas no contexto do acesso às redes sociais e em especial ao site *Facebook*, do tipo de relação interpessoal que se delinea atualmente, evidenciando seus contornos cada vez mais virtuais. Por vezes, o virtual parece substituir o real, frente às facilidades obtidas ao acessar informações e se comunicar com mais de uma pessoa em tempo real, economizando tempo e deslocamento.

Entende-se o *Facebook* enquanto uma ferramenta capaz de propiciar comunicação e difusão de informações das mais variadas entre seus usuários. Com a popularização do uso do referido site de relacionamentos, a ferramenta pode ser igualada ao mesmo nível de um diário pessoal, sendo que as informações que antes tinham caráter confidencial, hoje são expostas aos outros usuários, constituindo uma narratividade exacerbada do eu, como caracteriza Roudinesco (2006). O compartilhamento de informações e imagens em tempo real parece simular a vida real, por vezes também dando lugar a um mundo paralelo.

Mundo paralelo este, causador de incômodo, na medida em que também se utiliza a ferramenta para *compartilhar* o que se gostaria de ser, ou o que os outros gostariam de ver - principalmente por intermédio de imagens: imagens de si, imagens das férias, imagens dos amigos, imagens dos eventos que se frequenta. O compartilhamento de imagens estereotipadas ou clichês evidenciam o paradoxo existente entre cultivar uma imagem de si, ao mesmo tempo em que se é modelado pelo olhar e pelo exemplo do outro, paradoxo similar ao que ocorre entre sociedade e indivíduo, do qual fala Calligaris (1997).

Nesse jogo de imagens, transparece a superficialidade das relações, o caráter narcísico de um culto-de-si, e uma dependência do olhar do outro, cuja resposta obtida por meio de *curtidas* e *comentários*, constitui uma confirmação de ser aceito ou não

POSTO, LOGO EXISTO: INTERLOCUÇÕES TEÓRICAS ENTRE AS NOVAS FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO NARCISISMO NA CONTEMPORANEIDADE

pelo outro. Nesse sentido, a pesquisa em psicanálise foi fundamental para interpretar, por meio de estudos históricos e atuais, a expressão do Narcisismo na cultura e as novas formas de subjetivação advindas com a Contemporaneidade, tendo em vista que o culto à imagem se assemelha a uma aproximação do sujeito ao estado narcísico primário.

A partir dos escritos de Freud (1914) e Lacan (1966) sobre os conceitos de Narcisismo e Estádio do Espelho, respectivamente, os rumos da pesquisa assumiram um direcionamento à relação do sujeito com a sua própria imagem, como se o *Facebook* de certa forma assumisse o caráter de espelho do novo Narciso: que não se descentra de si próprio, mas que também precisa perceber o olhar do outro à sua invejável felicidade, configurando uma confirmação de que é aceito pelo outro. Assim, relacionando tal questão às novas formas de subjetivação, como bem ilustra Pinheiro (2002), o apoio em um referencial interno do discurso sobre si mesmo não se apresenta tão estruturante ao eu, quanto aquilo que espelha e aquilo que o outro atesta ver.

Foi percebida a necessidade de um aprofundamento do olhar das manifestações narcísicas à cultura, caracterizada pelo consumismo - inclusive de imagens, sob a perspectiva de um sintoma social, tendo em vista que a tentativa de glorificação do eu é bastante valorizada no palco social, e sendo tal laço mediado pela mídia eletrônica, ocorre um enquadre do sujeito à dimensão de imagem. Assim, também a dimensão do desejo adquiriu uma significativa abordagem no sentido de entender o laço social tecido nesse contexto, pois todo desejo é também social, e nessa construção coletiva, estão implicados os meios de comunicação em massa – desde o rádio até a internet e a publicidade. (BIRMAN, 2001; KEHL, 2003).

Logo, entende-se como importante a investigação dos fatores que, de alguma forma, dão suporte à constituição de novas formas de subjetivação na Contemporaneidade, entendendo os componentes narcísicos implicados e, por conseguinte, do sofrimento psíquico enquanto possibilidade quando o sujeito não obtém sucesso na tentativa de glorificação desse eu. Nesse sentido, muitas vezes reproduzindo gestos e expressões que não são suas (DEBORD, 1997), mas que o fazem sentir-se pertencente e aceito pelo outro, e cujas repercussões atingem não somente a forma de se relacionar com o outro, mas também com sua própria imagem.

O caráter espetacular das relações, mediatizadas por imagens, torna a percepção de mundo cada vez mais espacializada e centrada no presente, em que *ser* se resume a *parecer*. Assim, com a constatação de uma existência centrada no especular e no

espetacular, muitas vezes o que se busca expor ao mundo virtual não corresponde ao que ocorre no mundo real. Ao encontro disso, emerge a necessidade de ser um objeto do olhar do outro: ao mesmo tempo em que o sujeito cultua a si próprio, acaba refletindo o que o outro deseja ver, como observável em *reality shows* e em *compartilhamentos* nas redes sociais. Desse modo, configura-se a exposição de um arquivo de si a uma suposta platéia, a qual aguarda ansiosamente pelos invejáveis relatos e imagens do sujeito, e conseqüentemente, o retorno do outro enquanto uma confirmação a si mesmo.

POSTO, LOGO EXISTO: INTERLOCUÇÕES TEÓRICAS ENTRE AS NOVAS FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO NARCISISMO NA CONTEMPORANEIDADE

Referências:

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução de: ALMEIDA, G. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade*: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CALLIGARIS, C. A inveja dos outros. *Folha de São Paulo*, 22 ago. 2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/colunas/contardocalligaris/2013/08/1329734-a-inveja-dos-outros.shtml>>. Acesso em: 10 out. 2013.

_____. 'A máscara que usamos no Facebook é a mesma que usamos na vida', diz Calligaris. *Info On Line*, 21 jun. 2012. Disponível em: <<http://info.abril.com.br/noticias/internet/facebook-nao-criou-um-novo-tipo-de-relacao-diz-calligaris-21062012-27.shl>>. Acesso em: 13 maio 2013. Entrevista concedida a Monica Campi.

_____. *Crônicas do individualismo cotidiano*. São Paulo: Ática, 1996.

_____. Felicidade nas telas. *Folha de São Paulo*, 23 set. 2010. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq2309201026.htm>>. Acesso em: 18 out. 2013.

_____. Sociedade e indivíduo. In: FLEIG, M. (Org.). *Psicanálise e sintoma social*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 1997.

DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de: ABREU, E. de S. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FREIRE, C. Um palco de espelhos: narcisismo e contemporaneidade. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 5, n. 1-2, 1994. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-51771994000100010&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 13 maio 2013.

FREUD, S. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914). In: FREUD, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: Edição Standart Brasileira. v. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

KEHL, M. R. *O espetáculo como meio de subjetivação*, 2003. In: Conferência por ocasião da comemoração dos cem anos do nascimento de Theodor Adorno; Instituto Goethe, São Paulo, 28 out. 2003. Mesa-redonda com Ismail Xavier. Disponível em: <<http://www.mariaritakehl.psc.br/PDF/oespetaculocomomeiodesubjetivacao.pdf>>.

Acesso em: 21 set. 2013.

_____. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002.

LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. (1966). In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *O seminário, livro I: os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Tradução de: MILAN, B. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.

_____. *O seminário, livro II: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. Tradução de: MAGNO, M. D. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LASCH, C. *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Tradução de: PAVANELI, E. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LÉVY, P. *O que é o virtual?* São Paulo: Editora 34, 1996.

POSTO, LOGO EXISTO: INTERLOCUÇÕES TEÓRICAS ENTRE AS NOVAS FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO NARCISISMO NA CONTEMPORANEIDADE

MORAES, D. de. Comunicação alternativa, redes virtuais e ativismo: avanços e dilemas. *Revista de Economía Política de las Tecnologías de La Información y Comunicación*. www.eptic.com.br, v. IX, n. 2, maio-ago 2007. Disponível em: <<http://seer.ufs.br/index.php/eptic/article/viewFile/226/224>>. Acesso em: 01 out. 2013.

PINHEIRO, T. Escuta psicanalítica e novas demandas clínicas: sobre a melancolia na contemporaneidade. *Psychê*, São Paulo, 2002, v. 6, n. 009, p. 167-176. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30700913>>. Acesso em: 18 out. 2013.

ROUDINESCO, E. *A análise e o arquivo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SARTRE, J. P. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de: PERDIGÃO, P. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SEVERIANO, M. de F. V. *Narcisismo e publicidade*: uma análise psicossocial dos ideais de consumo na contemporaneidade. Originalmente apresentada como tese (doutorado – Unicamp, 1999). 2. ed. São Paulo: Annablume, 2007.

**POST, THEREFORE I AM: THEORETICAL DIALOGUES BETWEEN THE
NEW SUBJECTIVATION FORMS AND THE NARCISSISM IN
CONTEMPORANEITY**

ABSTRACT:

The present paper, concluded as a Final Graduation Work, was motivated by the observation and questioning of a meaningful virtualization of the interpersonal relationships in the current context, reinforced by social networks and mainly by the social network site *Facebook*. The methodological support is found on the psychoanalysis study, enabling the realization of the theoretical dialogues between narcissism and culture, new subjectivation forms in Contemporaneity and repercussions observed in social network. Therefore, it is emphasized the self-worship demonstration and the dependence of the other person's look, so oneself can be affirmed from it. The relationships spectacular characters, exposed by images, reinforce the idea that to be and to look are synonyms; with that, appears the desire of being seen by a virtual audience that supposedly hopes to watch the subject's enviable act.

Keywords: Narcissism. Image. New Subjectivation Forms. Culture. Social Networks.

**JE POSTE, DONC JE SUIS: DES INTERLOCUTIONS THÉORIQUES ENTRE
LÈS NOUVELLES FAÇONS DE SUBJECTIVATION ET LE NARCISSISME
DANS LA CONTEMPORANEITÉ**

RÉSUMÉ:

Cet essai, concrétisé comme un Travail Final de Cours Supérieur, a été incité pour l'observation et La problématisation d'une importante virtualisation des relations interpersonnelles dans le contexte actuel, renforcée pour les réseaux sociaux et menées à bien pour le site de rencontres en ligne *Facebook*. Le support méthodologique est situé dans La recherche en psychanalyse, enviablement la réalisation des interlocutions théoriques entre le narcissisme et la culture, des nouvelles façons de subjectivation dans la Contemporanéité et les répercussions observées dans les réseaux sociaux. Ainsi, on met en relief la manifestation d'un culte de soi et de la dépendance du regard de l'autre pour la confirmation de soi. Le niveau spectaculaire des relations, médiatisées pour des images, renforce l'idée qui *être* et *paraître* sont des synonymes; ainsi, émerge le besoin d'être vu pour un grand public virtuel qui, prétendument, attend pour régarder l'enviable performance théâtrale du sujet.

MOTS-CLÉS: Narcissisme. Image. Nouvelles façons de subjectivation. Culture. Réseaux sociaux.

**POSTO, LOGO EXISTO: INTERLOCUÇÕES TEÓRICAS ENTRE AS NOVAS
FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO NARCISISMO NA CONTEMPORANEIDADE**

Recebido em: 04-03-2015

Aprovado em: 17-05-2015

©2015 Psicanálise & Barroco em revista

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

O QUE A PSICANÁLISE TEM A DIZER SOBRE CARAVAGGIO?

Bela Malvina Szajdenfisiz

RESUMO:

Com base na vida, obra e no contexto em que viveu o pintor italiano Michelangelo Merisi, conhecido como Caravaggio, busca-se, neste artigo, articular a psicanálise com sua arte. Traços de uma vida intensa e turbulenta, de um real impossível de simbolização presentes em seus quadros, antecipam características barrocas de brilhos e excessos contrastantes. Suas figuras humanas, numa relação contemplativa especular, transmitem uma insatisfação com o mundo e, a um só tempo, um gozo infinito. Em sendo o artista sujeito do inconsciente, cabe um olhar psicanalítico sobre sua arte e seus efeitos nas telas. Seja pelo desafio, pela homossexualidade manifesta, pela transgressão da Lei, pelos modelos prostitutas representando figuras sagradas, pelo colocar-se em bandejas para o Outro gozar, sua pintura traz pistas sobre a possibilidade de ter sido ele um sujeito de estrutura perversa.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise. Pintura barroca. Gozo. Estrutura perversa.

*Psicóloga. Psicanalista. Mestrado em Psicologia da Educação (FGV-RJ). Mestrado profissional em Psicanálise, Saúde e Sociedade (UVA-RJ). Membro de Formações Clínicas do Campo Lacaniano, Membro da Escola dos Fóruns do Campo Lacaniano, Membro do Fórum do Campo Lacaniano do Rio de Janeiro. Endereço para contato: Rua Soares Cabral, 80/1201 – Laranjeiras/Rio de Janeiro. Cep 22240-070. Tel.: (21) 99616-5014 E-mail: bmal.trp@terra.com.br.

Este artigo visa articular a psicanálise com a obra pictórica do artista italiano nascido em 1571, Michelangelo Merisi, mais conhecido como Caravaggio, tomando por base a vida, a obra e o contexto cultural em que ele viveu. Os seus quadros revelam traços de uma existência intensa e turbulenta, velam e desvelam cenas religiosas que apresentam características aviltantes, da ordem de uma transgressão, de um real impossível de simbolização, pura imagem pictórica.

Autor de cerca de sessenta e quatro obras de arte, ele foi rechaçado durante séculos por sua ousadia, coragem e provocações aos pintores anteriores a ele, à Igreja, à Sociedade italiana, só sendo reconhecido três séculos mais tarde, quando foi apontado pelos críticos como detentor de obras com interesse conceitual sem igual na história da arte e considerado, para a posteridade, como um artista revolucionário, um gênio para além de seu tempo.

O cenário mundial da época mostrava-se bem tenso com o término do Concílio de Trento¹. A Igreja Católica iniciara uma perseguição às heresias protestantes da Europa visando firmar a supremacia de Roma ao rigor de Lutero² e de Calvino³, que teriam banido quadros e esculturas dos santuários eclesiásticos.

O Concílio de Trento marcou o fim do liberalismo nas relações da Igreja com a Arte. As proibições passaram a ser numerosas não só quanto à nudez, como quanto às interpretações acusadas de paganismo e também quanto à temática. Aberto o longo período das lutas religiosas de católicos contra protestantes na Europa, a pintura foi convocada a transformar-se numa apologética pela imagem. A Igreja passou a combater os temas do Olimpo, a ponto de Giorgio Vasari⁴ ser chamado para cobrir com folha de parra as partes pudendas das figuras do ‘Juízo Final’ do expoente do Renascimento Italiano, o famoso Michelangelo⁵.

¹ O Concílio de Trento, realizado na cidade de Trento, na área do Tirol italiano, de 1545 a 1563, foi o 19º concílio ecumênico da Igreja Católica. Foi convocado pelo Papa Paulo III para assegurar a unidade da fé e a disciplina eclesiástica no contexto da Reforma da Igreja Católica e da reação à divisão então vivida na Europa devido à Reforma Protestante, razão pela qual é denominado também de Concílio da Contra-Reforma. Introduziu profundas modificações dentro da Igreja.

² Martinho Lutero- monge agostiniano do século XVI, professor de teologia, germânico que se tornou uma das figuras centrais da Reforma Protestante.

³ João Calvino, fundador da igreja protestante na França.

⁴ Giorgio Vasari (1511 – 1574) Foi um pintor e arquiteto italiano conhecido por suas biografias de artistas italianos. Dentre seus trabalhos importantes, podem-se citar: a parede e o teto da sala principal do Palazzo Vecchio em Florença e os afrescos incompletos, no Domo de Santa Maria del Fiore, a catedral de Florença. Teve maior êxito como arquiteto, podendo-se citar a *loggia* do Palazzo degli Uffizi, ao lado do Amo.

⁵ Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni (1475-1564)- pintor, escultor, poeta e arquiteto italiano, um dos maiores criadores da história da arte do ocidente. Sua carreira se desenvolveu na transição do Renascimento para o Maneirismo, seu estilo sintetizou influências da arte da Antiguidade clássica do

O QUE A PSICANÁLISE TEM A DIZER SOBRE CARAVAGGIO?

A Roma de 1600 se transformara em um verdadeiro centro de propaganda do Cristianismo. As pinturas, mais do que obras de arte, passaram a ser uma pesada artilharia para defender a fé católica. Nessa tormenta explodiu a obra de Caravaggio que, só após uma fase difícil em Roma, conseguiu a proteção do poderoso cardeal Francisco del Monte, amante e investidor da arte, em cujo palácio ele pode produzir muitas de suas obras primas.

Considerado pelo pintor Poussin⁶, seu contemporâneo, como um subversivo, um traidor da arte da pintura, teve, no entanto, em Velasquez⁷ e Rembrandt⁸, uma admiração profunda por ser um audacioso inovador, além do reconhecimento por lhes ter ensinado a tornar a pintura religiosa uma arte de extrema realidade, até então algo inimaginável. O contraste entre os fundos escuros e os personagens banhados por uma luz forte e dramática sobre suas vestimentas, típico da técnica do barroco "claro-escuro", foi uma das características de Caravaggio que atraiu a atenção dos seus contemporâneos.

A época em que Caravaggio viveu é marcada por princípios ideológicos nascidos principalmente pelos últimos acontecimentos religiosos. O pensamento cristão, herança medieval, não desapareceu diante do racionalismo renascentista. Manteve-se latente para voltar à evidência com o Barroco⁹. Como movimento artístico do século XVII, o Barroco estava vinculado à cultura clássica buscando seus próprios caminhos, quando registrou o momento de crise religiosa na cultura ocidental em que passaram a conviver duas visões de mundo: de um lado o paganismo e o sensualismo renascentistas

primeiro Renascimento e sua arte centrou-se na representação da figura humana e em especial no nu masculino, que retratou com enorme pujança. Obras de destaque na escultura: o Baco, a Pietà, o David e o Moisés; e na pintura, o vasto ciclo do teto da Capela Sistina e o Juízo Final.

⁶ Nicola Poussin (1594-1665) pintor francês, representante do classicismo do século XVII, com obras famosas como 'O Rapto das Sabinas' e 'Os pastores de Arcádia', que trabalhava em Roma na época de Caravaggio.

⁷ Diego Velázquez (1599-1660), autor do quadro 'As meninas', um retrato da princesa Margarita aos cinco anos, atendida pelas damas de honra e duas anãs e retratos adicionais, dando a ideia da ambiguidade de imagens, ao incluir versões da arte do retrato, até mesmo o seu autorretrato, à esquerda, no ato de reproduzir a própria cena no espelho, uma composição inédita numa série equilibrada de triângulos superpostos. Ele usou apenas a metade de baixo da tela para os retratos e encheu o espaço acima com uma gama de luz e sombra para produzir a ilusão de espaço, criando formas, através de cores e luz e não com linhas, obtendo imagens inesperadamente reais da figura humana.

⁸ Autor de 'A Guarda Noturna' - 1642, Rembrandt van Rijn (1606-69) pintor holandês, famoso como pintor de retrato, com quadros introspectivos, de sombreados sutis e extraordinária profundidade emocional. Sofreu influência da iluminação caravaggiesca em seu Autorretrato (1629-30) com um lado imerso em sombra. Sua pintura foi-se tornando aos poucos mais psicológica como se pode observar no Autorretrato de 1660 e seus temas bíblicos.

⁹ A origem da palavra barroco é bem antiga. Barrocas eram consideradas as pérolas irregulares, não esféricas. No século XVIII tinha um sentido pejorativo de bizarro, ridículo, feio. Mais tarde considerado como arte seiscentista e setecentista com características próprias inconfundíveis.

em declínio; de outro, a euforia antropocêntrica em busca da restauração da fé medieval e da revitalização do catolicismo empreendidas pela Contra-Reforma, colocando o homem da época em conflito.

O combate da Igreja Católica ao protestantismo levou os amantes da arte, quer na literatura, na pintura ou na escultura, a incluir temas religiosos em suas obras. Essas contradições, existentes na época nos diversos planos - político, econômico, social e no religioso - coincidem com o conflito espiritual do homem barroco, que se vê tomado por um sentimento de culpa ao querer aproveitar a vida material no seu máximo, o que se chocava com os ideais da Igreja e com o mundo aristocrático europeu.

A verdadeira ruptura com o Renascimento pode ser simbolizada na arte da maturidade de Caravaggio, com sua utilização de naturalismo ligado a figuras do cotidiano popular e seu senso de volumes criados por uma forma geometrizar de usar o claro - escuro realista, dramático, volumétrico. O novo estilo trouxe algumas características próprias dessa época como o culto aos contrastes, a oposição do homem voltado ao céu e à terra, um pessimismo nascido do conflito entre o eu e o mundo, um bifrontismo entre o homem santo e o pecador, um desejo intenso de exprimir intensamente o sentido de existência, expresso no abuso de hipérbole, nos excessos de desespero, no orgulho desmesurado, nas emoções fortes, no fantástico.

A arte de Caravaggio seguiu os padrões temáticos barrocos, pois estes refletem estados de tensão da alma humana, como vida e morte, matéria e espírito, juventude e velhice, religiosidade e erotismo, naturalismo e ilusionismo, pecado e perdão e a forte presença do sentido trágico. No entanto, pode-se antever em Caravaggio um mais além. Ele conseguiu reunir a técnica e o porte da Renascença, rechaçar a palidez do Maneirismo¹⁰ dos pintores mais velhos, a quem considerava muito acadêmicos e lançou, com forte apelo emocional, um novo olhar para a pintura da época impondo uma linguagem realista e teatral nos seus temas, escolhendo para pintar, o instante mais dramático em cada cena. Seus efeitos de luzes sobre cenários sórdidos, seus personagens do povo, inclusive cadáveres como modelos para representar santos, sua reinvenção de temas tradicionais de uma forma inaudita, o fato é que Caravaggio foi além da apoteose do que viria a ser chamada “arte barroca”.

¹⁰Estilo da pintura italiana desde 1527, teve inicialmente um sentido pejorativo significando ‘à la manière de’, pintar à maneira do outro em renúncia à própria originalidade criadora. Só foi considerado um período da História da Arte intermediário entre o Classicismo e o Barroco no final do século XVIII.

O QUE A PSICANÁLISE TEM A DIZER SOBRE CARAVAGGIO?

Pode-se observar na arte caravaggiana, tanto nas pinturas iniciais como nas finais, o registro de autorretratos, figuras representativas de gozo e uma evidência de um temor desafiador ante a morte, temor marcado já na infância, quando a família tentou em vão fugir da peste que grassava na cidade de Milão e se mudou para um vilarejo, Caravaggio, em 1576, com a intenção de fugir da doença que assolava a região. Ele perdeu o pai aos quatro anos e logo após o tio, ambos tragados pela epidemia.

Com a morte do pai, que trabalhava como mestre arquiteto/decorador para o Marquês de Caravaggio, Sr. Francisco I Sforza, a família foi amparada pelo Marquês até 1583, quando ele morreu. Com sua morte, a mãe de Caravaggio, Lucia Aratori, passou a ter graves problemas financeiros, o que a obrigou a buscar outras terras e a vender propriedades para custear os estudos do filho.

Caravaggio retornou com a família aos 13 anos para Milão e ingressou como aprendiz no estúdio do milanês Simone Peterzano¹¹, pintor renomado, com quem adquiriu uma técnica excepcional. Após um período de formação na Lombardia, com 18 anos, a mãe faleceu, fato que o fez partir para Roma no início dos anos 1590, onde passou a conviver com artistas plásticos e arquitetos vindos de toda a Itália.

Em um primeiro tempo, as criações caravaggistas (1593-1594) nos trazem retratos de adolescentes *seminus*, em atitudes dúbias e provocantes, servindo Caravaggio, de uma forma narcísica, como seu próprio modelo. Com forte carga erótica, o artista traz a figura de diferentes *baços*: Baco jovem, cabeça enfeitada, panos pregueados sob fraca luz e a transparência de um cálice de vinho; Baco com cesto de frutas decorado com folhas, em artesanato de vime; Baco doente, em período de convalescença, pintado através do espelho; Baco mordido por lagarto, com expressão de dor e a mão direita contraída. Assim, o rosto de Caravaggio passeia por esses Bacos, numa representação orgiástica, neutralizada pelo corpo andrógino que se mostra e que se esconde nas pregas dos tecidos que os enroscam.

Aos vinte e cinco anos, em um segundo tempo, já estando em Roma, Caravaggio recebe um convite da Igreja, interessada em intensificar seu trabalho de reconquista da sociedade católica, com encomendas de obras sagradas. Ele abandona o profano pelo sagrado, mas, curiosamente, se serve de modelos nada clássicos: modelos populares, do submundo do crime, ladrões, prostitutas que emprestam seus rostos e corpos para

¹¹Simone Peterzano (1540-1596) pintor italiano, nascido em Bérgamo, estreou em Milão com seus afrescos, muito apreciados nos mosteiros. Mas ficou mais conhecido como o professor de Caravaggio.

representar santos. Preso diversas vezes por cometer delitos, deles conseguiu escapar, graças aos nobres que o protegiam e, à sua genialidade.

Condenado à morte por ter assassinado o nobre Tomassoni¹², refugiou-se em Nápoles onde iniciou suas errâncias tresloucadas. Seu corpo, segundo alguns biógrafos, foi encontrado numa praia deserta em julho de 1610, em circunstâncias pouco esclarecidas, a poucos quilômetros de Roma, cidade que não conseguiu retornar, pois não obteve o perdão papal que buscava. O artista Giovanni Baglione¹³, que anos antes o havia processado por ofensa, narrou seus últimos momentos: "Foi colocado numa cama, com febre muito forte, e ali, sem ajuda de Deus ou de amigos, morreu depois de alguns dias, tão miseravelmente quanto viveu", versão que contradiz que Caravaggio teria sido assassinado e abandonado na praia.

Dono de uma arte que reflete sua vida, os quadros de Caravaggio contêm traços de uma existência intensa e turbulenta, com cenas religiosas de uma violência e de um real impactante, como se pode constatar em sua tela sob o título "A Decapitação de São João Batista". A tela, encomendada por Monsenhor Cerasi¹⁴ de um tema clássico "A Conversão de São Paulo", só aceito em sua segunda versão (1601) pela dificuldade do próprio Caravaggio aos temas clássicos impostos, confirma a habilidade do pintor em reinventar temas comuns da época. Exposta na parede lateral da Capela Cerasi, Caravaggio mostra nessa segunda tela um São Paulo¹⁵, originalmente Saul - o judeu, convertido para o Cristianismo após a morte de Cristo, segundo ele, sob uma ordem divina. Caravaggio capturou essa cena surpreendente e colocou na tela um Paulo estendido no chão, caído de um cavalo em que a traseira é pintada em primeiro plano. O foco de luz crua revela detalhes como as veias das pernas do cavaleiro e sulcos na armadura de São Paulo, enquanto os elementos não essenciais desaparecem no fundo escuro, numa encenação nada comum, concentrando a atenção do espectador na força do evento e na reação dos personagens.

É interessante observar que em uma de suas últimas obras, "Davi com Golias" (1609-1610), Caravaggio escolheu representar o episódio bíblico no momento em que

¹² Em 29 de maio de 1606 Ranuccio Tomassoni foi morto por Caravaggio após uma briga em circunstâncias não esclarecedoras. Alguns biógrafos afirmam que foi consequência de uma derrota de Caravaggio em uma peleja de tênis.

¹³ Giovanni Baglione (1573-1643) – pintor e biógrafo de artistas italianos que trabalhavam em Roma, entre final do século XV e primeira metade do século XVII)

¹⁴ **Monsenhor** Tiberio **Cerasi**, advogado Consistorial e Tesoureiro Geral ao Papa Clemente VIII. Dono da Capela **Cerasi**, uma das capelas laterais do transepto da Igreja de Santa Maria del Popolo, em **Roma**.

¹⁵ Badiou, Alain. São Paulo. S.Paulo: Boitempo Editorial, 2009, p.25.

O QUE A PSICANÁLISE TEM A DIZER SOBRE CARAVAGGIO?

Davi entra na tenda de Saul com o troféu, a cabeça de Golias. Numa atmosfera de tristeza e dor, ele se representa na cabeça de Golias. O gesto do braço levantado de Davi sustentando a cabeça de Golias, com o sangue ainda escorrendo, é de um Davi Cristo fálico, com um olhar de compaixão diante de Golias, um gigante pecador que nada teme a não ser a morte. A imagem contrasta o horror da castração e a decrepitude da morte, representada no rosto do artista, com a beleza e sedução do dorso nu do jovem.

Essa passagem bíblica do Talmud foi uma escolha de Caravaggio ante a encomenda de Borghèse, sobrinho do papa Paulo V. O artista se fez representar em um gigante que se deixa capturar pelas malhas da morte, mesmo a temendo. De um realismo cru, puro caos, Caravaggio se fez representar como o horror aterrorizante da absoluta vertigem do momento da morte. Seu olhar, de um gozo infinito, repete o que se constata ao longo de suas produções.

Diz-se que a Psicanálise deve deixar-se ensinar pela arte, pois o artista antecede ao psicanalista. O que da arte de Caravaggio se pode extrair para a Psicanálise? Em várias de suas obras salta aos olhos a imagem de um rosto numa relação contemplativa especular consigo mesmo, um olhar paralisante, uma sensualidade sub(in)vertida, uma invocação possível à sua absolvição ante os pecados cometidos. Cabe aí uma reflexão: em que medida a obra e a vida de Caravaggio podem servir de fundamento para a Psicanálise?

O artista, no momento que antecede ao da criação, presentifica um vazio, um nada que insiste e que culmina em ato, o ato da criação. Sua falta de consistência promove a presença de um novo vazio e a busca de outro alvo, de nova satisfação pulsional que, no dizer do psicanalista francês Patrick Valas, é sem recalçamento por mudança de objeto e de alvo sexual¹⁶. Da ordem de um gozo que nos leva a um êxtase inominável, a arte nos deixa ante algo que ex-siste. A arte, momento-instante que se faz memória do antes, projetando construtivamente o signo estético para além do agora: gozo de um ideal. Por bastar-se a si própria, a arte pictórica cala o simbólico; a psicanálise, no entanto, não se basta pelo imaginário.

Voltando à questão, o que de sua arte o analista pode extrair como ensinamento para a psicanálise se, no domínio da ética, a psicanálise não é regida pela moral, mas pelo desejo inconsciente? Como pensar na castração ou denegação da castração do

¹⁶ Disponível em: <<http://www.valas.fr/IMG/pdf/P-VALAS-As-dimensoes-do-gozo.pdf>>. Acesso em: jan. 2015

Outro¹⁷ em Caravaggio sujeito? O campo do Inconsciente pertence a outra lógica. Constitui aquilo que não é possível capturar nas malhas do pensamento, o insabível, o que permanece opaco à nossa apreensão.

Percebe-se que as telas de Caravaggio transmitem uma insatisfação com o mundo e, a um só tempo, um gozo infinito. Não cabe aí qualquer interpretação da psicanálise para entender o fazer pictórico, mas, sendo o artista um sujeito do inconsciente, cabe um olhar psicanalítico sobre como a arte mostra o inconsciente do artista e os efeitos deste sobre suas telas. Se por trás das telas há um sujeito que antecede à obra, o que pensar sobre Caravaggio, um sujeito que triunfa sobre a castração até a morte derrubá-lo... Ou eternizá-lo? Seria Caravaggio um sujeito de estrutura perversa?!

Em 1900 Freud, já às voltas com a questão da sexualidade, tenta retirar da perversão na infância, o sentido de uma manifestação de sexualidade desviada esforçando-se em defini-la como uma posição subjetiva específica na estrutura, da mesma maneira que faz na neurose e na psicose, mas encontra dificuldade devido a própria disposição original perversa da sexualidade humana. É a fantasia fundamental – cena real ou imaginária- e a significação que o sujeito dá pela fantasia, que determina a estrutura do sujeito. Desde o ‘Caso Dora’(1905[1901]), Freud está prestes a propor a teoria da fantasia. Insiste nela no seu estudo sobre ‘O Homem dos Lobos’ (1918 [1914]) e vai articulá-la no artigo “Uma criança é espancada” (1919), textos em que aborda a questão da perversão.

O perverso por estrutura faz um descolamento sujeito / eu (moi), torna-se um sujeito sem afeto, um sujeito desregrado, fora da ordem, diferente do ‘pervertido’ que tem mais a ver com um traço de caráter da ordem de uma crueldade. O perverso desafia e transgride a Lei, mas a reconhece. Ele a afirma e a desmente. Também é na perversão que a questão da sexualidade e da morte se enlaçam de uma forma muito forte, isenta de afeto. Caravaggio é um sujeito que busca constantes situações desafiadoras e perigosas, apesar de temer a morte que, ao mesmo tempo, o fascina. Sua vida sexual é tida como menos intensa, mais fantasiosa e a morte, uma grande encenação gozosa.

A grande questão do perverso, como parece ser Caravaggio, é driblar a morte, driblar a finitude do corpo, desvendar o mistério, numa tentativa de se eternizar.

¹⁷ Outro - termo utilizado por Jacques Lacan para designar um lugar simbólico- a Lei, a linguagem, o inconsciente, a mãe, Deus... - alguém que determine o sujeito, tendo sido introduzido, pela primeira vez, no Seminário livro 2 : “O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise”.

O QUE A PSICANÁLISE TEM A DIZER SOBRE CARAVAGGIO?

Também o fetiche, como substituto do falo da mulher ‘mãe’, a quem o menino não quer renunciar, é outra questão do perverso. O fetiche, um objeto fixado que está ligado ao pulsional. E a pulsão, uma excitação psíquica que se caracteriza como uma força constante proveniente do interior do organismo e que provoca uma perturbação constante no aparelho psíquico. Este aparelho tem que dispor de uma modalidade específica de procedimento funcional para regular essa perturbação, que pode ser um índice de um trauma sexual, um encontro infantil traumático, fora da linguagem. Pergunta: Seria seu objeto de fixação a faca, sua companheira de andanças de quem não se separa durante a vida? Seria esse objeto sua força fálica, forma encontrada para lidar com a negação da castração da mãe/mulher?

Enquanto o ato do neurótico tem uma dimensão na Lei, o perverso a subverte introduzindo-a na cena imaginária. Enquanto o neurótico se mostra inibido, desajeitado ante seu desejo fantasístico, o perverso situa-se mais do lado do gozo se colocando como o objeto do gozo do Outro. Enquanto o neurótico toma um traço do Outro para poder fazer sua escolha de objeto, o perverso toma um objeto para nele fazer aparecer o gozo no Outro.

A pintura de Caravaggio, seja pelo desafio e a transgressão da Lei, seja pelo colocar-se nas suas produções em bandejas para o Outro gozar, seja pela homossexualidade manifesta, ou pelos modelos prostitutos que ele colocou representando figuras sagradas, traz algumas pistas sobre a possibilidade dele ser um sujeito perverso.

Cabe desenvolver mais, em outro momento, o que determina uma estrutura perversa e como ela se mostra na arte de Caravaggio, um sujeito que viveu na fronteira da vida e da morte, até ser por ela tragado ainda que a recusasse.

Referências:

ANDRÉ, Serge. *A impostura perversa*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

FILHO, Domício Proença. *Estilos de Época na Literatura*. Rio de Janeiro: Editora Liceu, 1967.

FREUD, Sigmund. (1905a). Três ensaios sobre a teoria sexual. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. 7.

_____. (1905[1901]) Fragmento da análise de um caso de histeria. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. 7.

_____. (1908). Sobre as teorias sexuais das crianças. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. 9.

FREUD, Sigmund (1913 [1912-13]). Totem e tabu. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. 13.

_____. (1915). A pulsão e suas vicissitudes. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. 14.

_____. (1918[1914]) História de uma Neurose Infantil. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 17

_____. (1919). Uma criança é espancada. Uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. 17.

_____. (1920). Além do princípio e do prazer. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. 18.

_____. (1920). Prefácio da quarta edição dos Três ensaios sobre a teoria sexual. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. 7.

_____. (1923). A organização genital infantil. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. 19.

_____. (1925). Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. 19.

_____. (1927). O fetichismo. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. 21.

_____. (1940[1938]). A divisão do ego no processo de defesa. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. 21.

LACAN, Jacques (1963). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 807-842.

_____. (1957-1958). *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

O QUE A PSICANÁLISE TEM A DIZER SOBRE CARAVAGGIO?

_____. (1964). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LAMBERT, Gilles. *Caravaggio (1571-1610) – um gênio para além do seu tempo*. Paris: Taschen, 2013.

MARTINHO, Maria Helena Coelho. *Perversão: um fazer gozar*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2011.

KINDERSLEYL, Dorling. *Arte: artistas, obras, detalhes, temas: 1400-1600*. São Paulo: Publifolha, 2012.

SOUZA, Alcídio Mafra de. *A Era do Barroco*. Ciclo de conferências promovido pelo Museu Nacional de Belas Artes. Rio de Janeiro: MNBA, 1982.

VALAS, Patrick. *Papéis do Simpósio: Perversão*. Publicação do SCF. Circulação interna. S/data.

VIDAL, Eduardo A. *Masoquismo originário: ser de objeto e semblante*. *Revista da escola Letra Freudiana*, Rio de Janeiro, ano XI, n. 10/11/12, p. 134-143.

VODRET, Rossella. *Caravage, L'oeuvre complet*. Milan: Silvana Editoriale, 2010.

STRICKLAND, Carol; BOSWELL, John. *Arte comentada: da pré-história ao pós-moderno*. 15. ed. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2014.

WHAT DOES PSYCHOANALYSIS HAVE TO SAY ABOUT CARAVAGGIO?

ABSTRACT:

In this article we seek to connect the art of the Italian painter Michelangelo Merisi, known also as Caravaggio, to psychoanalysis, based on his life, oeuvre and the context in which he lived. With features of an intense and turbulent life, of a reality impossible to symbolize, his paintings anticipate baroque characteristics with their contrasting brightness and excesses. His human figures, in a speculative, contemplative relationship, transmit a dissatisfaction with the world and, at the very same time, infinite pleasure. Since the artist is a subject of the unconscious, a psychoanalytic perspective on his art and his effects on the canvas is fitting. His paintings provide clues about him being a subject of a perverse structure, whether they be found in the challenge itself, in the manifest homosexuality, in the transgression of the Law, in him placing himself on a platter for the Other's pleasure, or in the male prostitute models representing sacred figures.

KEYWORDS: Psychoanalysis. Baroque painting. Infinite pleasure. Perverse structure.

QU'EST CE QUE LA PSYCHANALYSE DIT SUR CARAVAGE?

RÉSUMÉ:

Quando on prend la vie, l'oeuvre et le contexte culturel que Michelangelo Mérisi de Caravage a vécu, on voit une possibilité d'articuler, dans ce travail, la psychanalyse et l'art. On voit, dans ses peintures, caractéristiques baroques dans une opposition d'effets clairs- foncés. Les figures humaines de ses cadres, on peut dire, manifestent une insatisfaction pour ce monde, au même temps qu'il y a la présence manifeste d'une jouissance infinie de l'Autre. On sait que, pour la psychanalyse, derrière un artiste, il y a toujours un sujet de l'inconscient et pourtant, les écrans caravagistes portent un peu les traits de cet artiste. Sa peinture apporte des indices d'un sujet avec une structure perverse: la présence d'un défi, de l'homosexualité visible dans ses portraits, des transgressions à la Loi, les modèles de prostituées qui représentent des images sacrées et la position de la jouissance de l'Autre qu'il place dans ses peintures.

MOTS-CLÉS: Psychanalyse. Peintures baroques. Jouissance. Structure perverse.

O QUE A PSICANÁLISE TEM A DIZER SOBRE CARAVAGGIO?

Recebido em: 06-02-2015

Aprovado em: 25-05-2015

©2015 Psicanálise & Barroco em revista

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

O CINEMA DE PEDRO ALMODÓVAR E A IMAGEM-SOMBRA

Isabela Gonçalves Farias

RESUMO:

O presente artigo pretende analisar novas formas de identificações sociais a partir da cinematografia de Pedro Almodóvar. O cinema é um campo fértil para que representações acerca dos sujeitos sejam desenvolvidas e transmitidas através da linguagem estruturada em torno das construções audiovisuais. Sujeitos marginalizados pela sociedade, remetidos à sombra e ao vazio social conseguem ter um lugar de voz e de formação de suas memórias individuais e coletivas em tramas vistas na cinematografia almodovariana. O reconhecimento do indivíduo em si mesmo é parte fundamental para que este seja trazido à luz nos seios sociais dos quais este pertence.

PALAVRAS-CHAVE: Almodóvar, memória, cinema, abjeto, sombra.

O CINEMA DE PEDRO ALMODÓVAR E A IMAGEM-SOMBRA

Introdução

O cinema, assim como as artes plásticas e a fotografia, é uma representação imagética utilizada pelo homem para dar referência ao mundo. Através do audiovisual cinematográfico, nós observamos projetados na tela como em um espelho. Lá estão nossos desejos, medos, entre outras faculdades constituintes dos processos mentais, incluindo como parte fundamental desses processos a formação da memória relacionada ao que nos apropriamos e interpretamos, quando estamos no papel de espectadores.

A obra do cineasta espanhol Pedro Almodóvar é o objeto de estudo deste trabalho. É proposta uma viagem simbólica estética e mnemônica através da análise da *cinematografia almodovariana*. A partir de um de seus filmes mais primorosos, *Tudo Sobre Minha Mãe* (1999), é proposta uma aproximação com a temática *queer*, abordada na atualidade por diversos teóricos, como a filósofa estadunidense Judith Butler em *Vida Precária: el poder del duelo y la violencia – Buenos Aires* (2006) e *Mecanismos Psíquicos del poder – Valencia* (2011).

O termo *queer* é fruto de abordagens contemporâneas no campo da Filosofia, sendo contextualizado com outras áreas de interesses das ciências sociais, que discutem temas que envolvam questões como: sociedade, identidade, identificação, cultura e que também perpassa pelos estudos acerca da memória. O significado mais amplo para *queer* seria dizer que é algo que define aquilo e aqueles elementos e aspectos característicos do que é rechaçado pelo meio social. Ou seja, o que fica a margem deste e toma forma daquilo que se apresenta como obscuro, o que se representa pelo abjeto em relação aos movimentos de alteridade e de reconhecimento com o outro.

A *cinematografia almodovariana* nos ajudará a perfilar o conceito *queer* inserido nas tramas e histórias criadas por Almodóvar e que são exemplos, de certa maneira, parodiados do que vem a ser os personagens que aludem tal parte da sociedade. Grupos e movimentos sociais, como o movimento *gay*, contra o preconceito racial e outras minorias que anseiam por reconhecimento e estão encobertas nas relações sociais, são os representantes desta parte. Os filmes do cineasta espanhol propõem um lugar de fala para estes excluídos.

Para produzir uma análise acerca da obra de Pedro Almodóvar, é necessário levantar as suas influências. Almodóvar retrata em seus filmes personagens marginais, em cenas que remontam o cotidiano, o que faz o espectador ter contato com os dramas,

as faltas e desejos desse “outro obscuro” (explicar o que é isso). Temas como a homossexualidade, a vida performática e artística das *drags queens*, bem como a mulher são marcantes em seus filmes. Através de seus personagens, o cineasta busca a identificação e o reconhecimento de pessoas com estilos de vida esquecidos e malgradados pela sociedade. Sua aproximação com o universo feminino propõe uma estética própria.

Este artigo tem como meta tratar a questão da *diferença* estabelecida na parte de formação do sujeito. Como a identidade coloca-se diante de um seio social que segrega modos de ser? Os meios para se ter o reconhecimento necessário visto pela sociedade para que não sejamos identificados como sombras sociais se mostram consistentes, eficazes para se alcançar um fim desejado? Em que podemos fundamentar o vazio social vivido por grupos marginalizados? Por que são esquecidos e mortos mesmo fazendo parte de grupos, tribos, clãs e diariamente exercitando experiências com o outro, assim como todos nós?

Diante de tais questionamentos, filmes como *Maus Hábitos* (1983), *Kika* (1993) e *Tudo Sobre Minha Mãe* (1999) (objeto específico do estudo deste trabalho) podem descortinar algumas ações e reações culturais, sócio-políticas e psicológicas que ocorrem mediante os conflitos, preconceitos enfrentados no cotidiano por diferentes pessoas. Tabus que ainda existem na contemporaneidade acerca da significação dos gêneros sexuais, no âmbito da violência e das posturas que se adequam e outras que não à nossa sociedade, são os pilares desta discussão.

Para que se possa fazer uma abordagem mais complexa, é interessante cruzar linhas de pensamento da Sociologia, Filosofia, Psicologia, dentre outros pontos de vista afins. Neste contexto, também servirão como base do trabalho os seguintes autores: Juan David Nasio em *O Prazer de Ler Freud* (1999); Denise Maurano em *A Transferência* (2006), Ana Lucilia Rodrigues em *Pedro Almodóvar e a Feminilidade* (2008) e Michel Maffesoli em *Da identidade à identificação* (2010).

É importante correlacionar os apontamentos dados por esses campos teóricos acima com o fato de ser ter como suporte material e referencial de produção simbólica o cinema, posto que ele é um meio de comunicação audiovisual que intermedia a criação de histórias integradas por impressões da realidade e a sua transmissão para o espectador, que se torna a fonte de interpretação primordial para que tais tramas possam sair do escuro das salas de projeção e ganharem luz. Com isso, atualizadas e debatidas de maneira a terem voz e construírem seu espaço na sociedade, tendo como fator

O CINEMA DE PEDRO ALMODÓVAR E A IMAGEM-SOMBRA

preponderante os processos mnemônicos que farão com que essas histórias se tornem vivas no real.

Os teóricos da memória também são fundamentais para o entendimento de como a recepção da linguagem (especificamente a cinematográfica) agrega valor para a formação de registros e reminiscências através de movimentos miméticos. Para que possamos entender tais movimentos e como estes influenciam na dinâmica do poder social, utilizaremos os estudos de Jaques Le Goff em *História e Memória* (1984).

O poder da imagem em conjugar o simbólico, imaginário e o real é algo que se amplia quando nos identificamos com o que assistimos na tela. Nosso arcabouço de memória, nossa bagagem de experiências vividas e o que aprendemos como sendo o aceitável na sociedade formam um filtro a partir do que vemos. Almodóvar parece lidar de maneira eficiente com esse poder e utilizá-lo como superfície de contato entre o que é renegado e o plausível pelos grupos sociais.

É com essa afirmativa que se pretende traçar os objetivos desse artigo. Trazer à tona as características da *cinematografia almodovariana* e a partir dela, começar a entender a multiplicidade de modos de vida. De acordo com Butler (2006):

“la proximidade de lo no familiar, la proximidade de la diferencia que me obliga a forjar nuevos lazos de identificación y a reimaginar lo que significa pertenecer a una comunidad humana en la que no siempre puede presuponerse una base cultural y epistemológica em común” (p. 66).

O cinema de Pedro Almodóvar e a imagem-sombra

Em *“Tudo Sobre Minha Mãe”*, Almodóvar expõe o sofrimento vivido por *Manuela*, mãe que perde o seu filho, atropelado no dia em que completaria dezessete anos, *Estéban*, seu filho único, fruto de uma relação do passado, sendo desconhecido por seu pai, o travesti *Lola*, que *Manuela* havia se relacionado em seus anos como atriz na cidade de Barcelona. Mediante a perda do filho, ela decide voltar à cidade espanhola e procurar por *Lola* para contar o que há anos havia escondido: a paternidade de Estéban.

A tragédia vivida pela personagem assemelhasse ao drama de *Antígona* em *Antígona*, de Sófocles (427 a.C). Assim como Antígona tem a difícil missão fazer com que *Polinice* não seja esquecido pela morte e seja enterrado dignamente, *Manuela* tem o propósito de apaziguar a dor pela perda de seu único filho, aonde vê solução na legitimação de sua vida e morte através do reencontro com seu pai. Durante sua busca,

revê o travesti *Agrado*, que irá ajudá-la a buscar informações sobre o paradeiro de *Lola* e acaba por conhecer outras pessoas que serão essenciais para que possa vivenciar o luto e realizar tal propósito, como *Huma*, *Nina* e a *Irmã Rosa*.

A protagonista, em viagem a Barcelona, como se vivesse uma volta ao passado, passará por situações trágico-cômicas. Ao mesmo tempo em que encontra motivações para seguir sua vida, mesmo com a perda do filho, a personagem também viverá momentos-limites. Neste contexto, *Manuela* encontra um grande desafio ao descobrir que *Irmã Rosa*, uma jovem freira, está grávida. Dois fatores irão fazer com que a protagonista zele pela integridade de sua nova amiga: ela descobre que *Irmã Rosa* está grávida de *Lola*, seu antigo companheiro, e que a religiosa é portadora do vírus da AIDS.

A partir destes acontecimentos, *Manuela* lutará para que a amiga consiga chegar até o final de sua gravidez, enfrentando a postura conservadora dos pais. Diante disto, a trama é repleta de elementos conflitantes, muitos deles vividos pelos grupos que desejam ter reconhecimento social. Desta forma, *a cinematografia almodovariana* torna-se exemplo de uma linguagem narrativa e estética que se coloca a favor de um lugar de voz para os excluídos da sociedade.

Seus personagens demonstram a relação entre vulnerabilidade e violência colocada por Judith Butler, na medida em que a autora define tais elementos como preponderantes para uma noção do surgimento de segregações que levam não apenas a significação de sujeitos para o vazio social, mas que também carregam seus corpos como a representação da materialização do abjeto (*queer*). Butler (2006) afirma:

El cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, práxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia, y también son cuerpos los que nos ponen en peligro de convertirnos en agentes e instrumento de todo esto. Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los cuerpos por los que luchamos nunca son lo suficientemente nuestros. El cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública. Constituido en la esfera pública como un fenómeno social, mi cuerpo es y no es mio (p. 52).

Desta maneira, ao encararmos nosso corpo como parte do social, sendo mediado por influências das regras socioculturais e políticas da sociedade, podemos observar que a formação do abjeto (*queer*) se dá pelas referências colocadas por uma sociedade heteronormativa e binária em termos de gênero. A imposição cultural do que

O CINEMA DE PEDRO ALMODÓVAR E A IMAGEM-SOMBRA

seria o masculino e o feminino aliena a possibilidade de um reconhecimento de sujeitos que não se enquadram nestes perfis determinados. Para Almodóvar, a paródia desta sociedade cheia de preconceitos e tabus é um meio de reivindicar a existência de tais sujeitos.

“Tudo Sobre Minha Mãe” mostra que várias faces do feminino no cinema são configuradas nas personagens. *Huma* é uma atriz madura, de meia idade e que tem uma convivência maternal com *Nina*, sua amiga de elenco no teatro. *Nina* é uma jovem atriz, viciada em heroína, que transparece ser uma pessoa agressiva e rebelde, o que nos remete ao estilo *vamp* do cinema. Sua rebeldia chega ao ponto de ela ser destituída do papel de *Estela*, sendo substituída por *Manuela*, já que esta havia encenado o papel anteriormente. A peça “Um Bonde Chamado Desejo” exerce função de pano de fundo do filme, pois *Manuela*, ao assisti-la e depois encená-la novamente, revive acontecimentos passados de sua própria vida.

A *vamp* é o oposto da mulher virginal ou da “mocinha inocente”. *Nina* nos remete às mitologias nórdicas e mediterrâneas, aonde a figura da mulher fatal se origina. *Irmã Rosa* é o exemplo desta *mulher virginal*, inocente, que é movida por sonhos “românticos” e que transparece a pureza da feminilidade. *Agrado* é uma figura que transita na intercessão do masculino e do feminino por ser um travesti, e ao mesmo tempo ser o exemplo explícito da mulher contemporânea, ou seja, “a mulher sexuada”, que é sujeito do seu desejo e que não tem como foco de sua existência apenas o casamento e a maternidade. Esta característica de *Agrado* faz com que a personagem seja personificada como o ponto de equilíbrio para cada uma das outras personagens. Denise Maurano, em *A Transferência* (2006), define a posição da mulher e o que é pontuado acerca do feminino no âmbito da Psicanálise. A autora comenta:

Se é a relação com o falo que estabelece a distinção sexual, resta numa mulher uma parte que não está submetida ao sexual e que, por isso, faz apelo a outra coisa: ao ilimitado, ao inacessível, em último caso, ao amor, que é o milagre que vem no lugar da impossibilidade de o sexo conjugar tudo, ou de a insuficiência da relação fálica delinear tudo o que interessa na existência. O amor permite uma curiosa conjugação com o Outro, sem que este apareça através de nenhum lugar-tenente” (p.51).

Para a autora, o feminino está no mistério do encontro entre o que não se tem (o falo) e o porquê, ou o fora do sexo. A mulher se posiciona referente tanto à indiferença originária, quanto a uma suplementação imposta pelo universo fállico de representação.

O cinema *almodovariano*, além das buscar ideias nos movimentos feministas da década de 70, também é elaborado através de inspirações oriundas de mulheres presentes na vida do diretor, como sua mãe. O cineasta inclui ainda em suas obras referências a musas do cinema das décadas de 50 e 60 e ao estilo pin-up¹, marcante na caricata figura de Betty Poppy. A justificativa bem-humorada que o cineasta expõe para sua preferência por personagens femininos resume-se em uma frase: “Os homens também choram, mas as mulheres choram melhor”. Almodóvar é considerado o “diretor de mulheres”, por relatar dramas, desejo e fantasias do imaginário feminino. Ana Lucila Rodrigues (pág. 48. 2008) contextualiza a evolução da representação da feminilidade no cinema:

O cinema começa a ser povoado pelo que muitos chamam de “mulheres reais”. Momento importante que abrirá caminho para as personagens femininas de Almodóvar, que inicia seu cinema influenciado, sem dúvida, pelos movimentos feministas da época, trazendo um perfil feminino mais realista para as telas. Por isso, se entende um conjunto de representações que retratam a mulher em seu cotidiano vivido, com ênfase nos dramas domésticos e com a própria inserção do imaginário que lhe é próprio (p. 48).

Ao elencar o que entendemos por feminino nos ditames da sociedade contemporânea, o diretor mostra a trajetória de evolução e conquistas atribuídas aos grupos sociais formados por mulheres, sua valorização e inserção na sociedade como um todo.

Seus filmes colocam a feminilidade em questão. Mostram que não só as mulheres representam o feminino, mas que as *drags*, travestis e outros ditos seres andrógenos pela sociedade, também contribuem para elaborações simbólicas de formas diversificadas de expressão do feminino no meio social. É importante frisar que o significado do feminino aqui é abordado de acordo à ótica barroca do que seria o criar artístico. Ou seja, Almodóvar estabelece contato com o dito indiferente em termos sociais e com isso, abre uma “fenda criativa” ao escrever roteiros que buscam a representação imagética desta indiferença nas relações de alteridade.

Neste sentido, o cineasta aposta em personagens caricaturais, como *Agrado* e *Lola*, e promove um processo de inserção destes na realidade, de maneira que possam ser vistos e pensados como sujeitos que possuem sentimentos, emoções como qualquer outro humano. O feminino, que faz parte da lógica binária da ordem sexual da

¹ O modernismo da pin-up, jovem bonita, cuja profissão é fotografada. É uma jovem desconhecida, tem por existência o anonimato. Matéria plástica para poses.

O CINEMA DE PEDRO ALMODÓVAR E A IMAGEM-SOMBRA

humanidade, segue em paralelo com o andrógino, o ser dúbio e sem um padrão sexual determinado, e com isso, é demonstrado que na formação da *persona*, o movimento de abertura para o outro faz parte da sobrevivência. De acordo com Maffesoli (2010):

Esse reflexo de autoconservação nos ensina que, levando até ao extremo da dilaceração da abertura, a pessoa pode se tornar o ninguém, o que pode garantir a liberdade essencial. Ser o ninguém pode fazer tomar parte de uma energia vital primordial que escapa as determinações da singularidade (p. 48).

Podemos dizer que é a fomentação deste “ninguém” dito pelo autor que Almodóvar deseja mostrar. Pessoas abertas às relações sociais, que se colocam a entender as *diferenças* que existem, para que se possa ser um sujeito íntegro através dos movimentos de alteridade e de se “estar-junto”² com o outro.

As questões que envolvem a sexualidade e gêneros sexuais povoam os roteiros dirigidos por Almodóvar. Diferentemente de outros filmes como “Ata-me”, onde existem cenas extremamente eróticas, tal qual a cena em que a protagonista se masturba com um pequeno boneco durante o banho, “Tudo Sobre Minha Mãe” não contém em seu roteiro cenas de forte erotização, muito menos de sexo explícito. Mas por outro lado, pode ser notada a presença fundamental de papéis socialmente ditos como andróginos, sendo desempenhados por uma *drag*. É o caso de Lola, por exemplo, que tem características de uma *drag* e ao mesmo tempo é o pai de *Estéban*. Ou seja, para o senso comum, pessoas que não pertençam a grupos sociais pré-determinados, não podem exercer certas posturas sociais, como a paternidade e, por isso, causam estranheza.

É com esta estranheza que se quer trabalhar no filme e através dela, trazer outros conflitos, como a perda e o luto por um ente querido, o vício em drogas e descoberta de ter uma doença incurável. Butler em seus estudos elabora de que maneira isso torna o ser humano vulnerável e alvo da violência. Para a autora, a ordenação binária da sexualidade é um arranjo social. A autora afirma que não existem gêneros sexuais, ou seja, masculino e feminino, e sim que todo tipo de gênero surge por um apanhado performático. Butler (2010) afirma:

(...) la interpretación (performance) del género produce la ilusión retroactiva de que existe un núcleo interno de género. Es decir, la interpretación del género produce retroactivamente el efecto de una esencia o disposición femenina

² Conceito abordado pelo autor que diz respeito a formação de um sujeito fragmentado através da vontade de estar com outras pessoas.

verdadera o perdurable y es por ello por lo que no podemos utilizar un modelo expresivo para analizar el género. Argumenté, además, que el género se produce como una repetición ritualizada de convenciones y que este ritual es impuesto socialmente gracias en parte a la fuerza da heterosexualidad preceptiva (...) (p. 67).

A vulnerabilidade e a violência projetada em grupos determinados são alçadas em tais práticas ritualizada que exercem um movimento de isolamento daqueles que não se enquadram em regras definidas sócio-político e culturalmente. Tal isolamento também é gerido por movimentos de memórias com os quais se vê cada vez mais a normatização simbólica do que seria a realidade. Entende-se que se têm modelos sociais pré-estabelecidos uma organização de relações entre eles. Aqueles que militam por algo que ressalte uma *diferença* a esta organização, enfrentaram conflitos e dificuldades para se colocarem frente a uma massa coletiva dogmas e normas arbitrárias.

Muitos desses grupos são silenciados de tal maneira a não terem um lugar de fala. Outros são fadados ao esquecimento, ou seja, postos como seres des-realizados, não somente esquecidos em vida, mas sem direito a uma morte reconhecida. Apenas sobrevivem como espectros sociais, sombras de sujeitos que querem ser apenas em si mesmos e não enquadrados em qualquer norma ou regra.

Em sua análise sobre o conceito de memória, Le Goff trará à tona a questão do esquecimento e como este tem importância na manipulação e no poder exercido por um seio social. Le Goff (1984) afirma:

(...) a memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva. O estudo da memória social é um dos modos fundamentais de abordar os problemas do tempo e da história, relativamente aos quais a memória está ora em retraimento, ora em transbordamento (p.11).

A partir da afirmativa do autor, notamos que os ideais de reconhecimento e de identificação seguem em paralelo com jogos de poder, os quais definirão a postura de tal conjunto de sujeitos tem na relação de alteridade com o outro. Conjecturas políticas e econômicas por muitas vezes são mais valorizados do que o processo de formação do “eu” de uma pessoa. A pertinência de que somos constantemente afetados em nossas relações sociais, que este outro nos forma, parece ser esquecida.

O CINEMA DE PEDRO ALMODÓVAR E A IMAGEM-SOMBRA

“*Tudo Sobre Minha Mãe*” revela em seu desfecho a protagonista cumprindo sua missão inicial. *Manuela* reencontra *Lola* e conta tudo sobre *Estéban*. Além disso, tem o dever de cuidar do filho de *Rosa*, que morre no parto, em uma nova experiência maternal. Esta experiência a faz reviver momentos de sua figura de mãe perdida pela morte do filho. A referência disto é quando *Manuela* batiza o bebê como *Estebán*, em homenagem a seu filho.

O cinema *almodovariano* utiliza técnicas de enquadramento, som e uso de imagens, assim como outras obras cinematográficas, para transmitir a realidade da sociedade contemporânea com suas nuances. O objetivo é revelar o que há de intrínseco na psique dos personagens da trama de maneira viva e de ser um “simulacro” do mundo real, fazendo com que o espectador se localize como parte integrante daquela história.

A questão da “pregnância” das imagens está fundamentalmente relacionada ao sentido de identificação estabelecido por Freud em seus estudos. Através de um viés freudiano, Juan David Nasio (1999) afirma que um sujeito se identifica com outro ao elegê-lo, ou seja, assimilá-lo e deixar-se assimilar por este outro. Segundo o autor:

A identificação designa também um processo tão essencial quanto o do amor, isto é, o processo de formação do eu. Explico-me, fazendo uma última pergunta: quem somos nós, do ponto de vista do nosso psiquismo? O que é o eu? Isto é, de que substância é feito o nosso eu? Pois bem, a resposta da psicanálise é muito clara: somos feitos de todas as marcas que deixam em nós os seres e as coisas que amamos fortemente agora ou que amamos fortemente no passado e às vezes perdemos. Então, quem sou eu? Sou a memória viva daqueles que amo hoje e daqueles que amei outrora e depois perdi. A identificação é aquilo que me faz amar e ser o que sou (p. 84).

O autor conclui que falar da identificação do sujeito com o outro é falar de amor. A procura do outro é o princípio de que precisamos deste outro para que possamos constituir o nosso próprio eu. Se esta afirmativa for observada em sua origem, considera-se que este processo de identificação se inicia com as relações do indivíduo com seu núcleo familiar. A família é o referencial inicial de como aquele indivíduo irá arquitetar suas relações com o outro. Em “*Tudo Sobre Minha Mãe*”, o personagem *Estebán*, filho biológico de *Manuela*, formula suas referências iniciais junto à mãe de forma conflituosa. Por não ter conhecido o pai e por não ter a figura do deste em sua vida, o personagem desenvolveu modos de agir que demonstram sua eterna frustração por conta desta “rachadura”.

O cinema, neste contexto, nos ajuda a relativizar no campo do simbólico aquilo que somos, nossas fantasias e vontades mais íntimas. Este aspecto do cinema, nos faz

penetrar em um momento particular com o nosso *eu ideal*, contextualizado por Nasio (1999) : “O eu ideal é uma expressão ligada ao campo do imaginário (...) está presente na relação do eu com a imagem, por que quando o eu ideal percebe a imagem pregnant, essa imagem está carregada de uma idealidade do eu, isto é, daquilo que eu espero” (p. 24).

Portanto, nosso imaginário parece pulsar e fluir imagens de significação. Através da identificação com as tramas cinematográficas, conseguimos “viajar” pela ficção ou até mesmo por um documentário, gênero fílmico calcado na ligação realista e documental com o mundo. Através deste processo, podemos nos localizar naquela história, identificando-nos e tornando-nos parte dela.

Considerações finais

A cinematografia almodovariana conseguiu ter autenticidade explorando uma estética própria, onde os personagens são “figurados” com detalhes que marcam e tipificam o modo de vida de cada um. Almodóvar também elabora diálogos que de fato complementam as cenas, falas que projetam as emoções e conflitos que se passam com determinado personagem. Podemos observar isso na fala de Agrado, quando se dirige a plateia de um teatro e diz: “Se ficarem eu prometo entretê-los com a história da minha vida. Se eu for muito chata, podem roncar. Eu vou ouvir, mas podem deixar que não vai ferir a minha sensibilidade. Me chamo Agrado pois passei a vida tentando fazer a vida dos outros agradável”

Diante da fala de Agrado, vemos que os afetos, as marcas e conflitos que formam o sujeito perpassam pelas histórias. Intencionalmente, o cineasta quer levar as telas de projeção detalhes do que constitui o íntimo das pessoas sem um véu que encubra as cicatrizes deixadas pelo tempo e com isso, faz transbordar os sentimentos mais escondidos. Talvez essa seja a justificativa para tratar de tantos temas, tabus que a sociedade tenta por em antros de preconceitos, ou em um vazio sem reconhecimento.

Atualmente surgem cada vez mais diferentes tipos de relações sociais que sugerem modos de se enxergar esse novo homem que se vê fragmentado em vários seios sociais, onde exerce diversos papéis sociais, ou máscaras. Como afirma Maffesoli (pág. 281 2010): “Pode-se apresentar essa evolução como sendo uma feminização do mundo social”. É nesta vertente que o cineasta espanhol engendra suas tramas.

O CINEMA DE PEDRO ALMODÓVAR E A IMAGEM-SOMBRA

A abordagem do feminino em seus filmes afere ao que está além dos rótulos que ganhamos em tais seios sociais. Seu objetivo é mostrar que ao mesmo tempo que somos moldados pela realidade, também inferimos diariamente em seu percurso. Para conseguir passar esse movimento, nada mais exemplificado do que lidar com grupos que fogem das normas. O excesso do que se idealiza ser e o desdém com o que se é impede que muitos possam se libertar de uma identidade dada e “ser” uma real identificação que se personifique nas comunidades, tribos, clãs que frequentados.

Com uma linguagem singular, Almodóvar consegue aproximar dos opostos: o *feminino* e o *abjeto*. Seus personagens marginalizados conseguem expressar uma feminilidade que mostra a tentativa de ser tornar reconhecível, não sendo constituído por um molde social. O cineasta constrói sujeitos andróginos, quase “novos seres” que remetem a ontologia do nada. Ou seja, ser indefinido é ser em si. É entender que o homem é um ser incompleto, não absoluto, que nós somos o reflexo das inúmeras facetas que engendram a nossa realidade. A transgressão da estigmatização e ter um lugar de voz na sociedade parecem ser o que basta para tais sujeitos.

O cineasta com o suporte audiovisual de criação de impressões de realidade (o cinema) tira o abjeto da obscuridade, traz seus contornos à luz e mais que isso, mostra que na vida cotidiana temos múltiplas linhas que nos delineiam ora com um traço mais forte, ora com rabiscos quase invisíveis. Como em uma tela barroca, mesmo o todo sendo algo homogêneo e com partes indissociáveis, é necessário ser reconhecido, pois sem isso, somos apenas telas em branco sem expressão alguma. Somos assim, (des) sujeitos (des) realizados. “La desrealización del “Outro” quiere decir que no está ni vivo ni morto, sino en una eterna condición de espectro”³ Butler (pág. 60 2006).

Em um raciocínio amplo, podemos dizer que o *amor* é a base para as relações sociais onde o reconhecer seja valorizado. O amar é a engrenagem para que os movimentos de alteridade aconteçam. Assim entenderemos que somos afetados dia a dia, que *Eros* está tanto em nosso cotidiano, quanto na formação da nossa memória. E mesmo aquilo que mais rechaçamos, odiamos, deve ter seu espaço de existência e quiçá de sobrevivência na sociedade.

³ “A desrealização do Outro quer dizer que não está nem vivo, nem morto, e sim em uma eterna condição de espectro”

Referências:

BUTLER, Judith. Violencia, duelo, política. IN: Butler. Vida precária: el poder del duelo y la violência. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2006.

BUTLER, Judith. Genero melancólico/identificación rechazada In: Mecanismos psíquicos del poder. Valencia: Ediciones de Cátedra, 2011.

LE GOFF, Jaques. Memória In: Memória –História . Enciclopédia Eiwandi, V1. Portugal. Imprensa 4. Casa da Moeda, 1984.

MAFFESOLI, Michel. *Da identidade e identificação in: No fundo das aparências*. 2010 RJ.Vozes.

MAURANO, Denise. *A Transferência*. Rio de Janeiro. Ed: Jorge Zahar. 2006.

NASIO, Juan David. *O Prazer de Ler Freud*. Rio de Janeiro. Ed: Jorge Zahar. 1999.

RODRIGUES, Ana Lucilia. *Pedro Almodóvar e a Feminilidade*. São Paulo. Ed: Escuta. 2008.

O CINEMA DE PEDRO ALMODÓVAR E A IMAGEM-SOMBRA

THE FILM PEDRO ALMODÓVAR AND IMAGE-SHADOW

ABSTRACT:

This article seeks to examine new forms of social identifications from the cinematography of Pedro Almodóvar. Cinema is a fertile ground for developing representations about the subject and transmitting them through the audiovisual language. Subjects marginalized by society, remitted to the social's shadow and vacuum can have a voice and a formation place of their individual and collective memories in plots seen in almodovarian cinematography. The recognition of the individual in itself is a fundamental part for it to be brought to light at the social places where it belongs.

Keywords: Almodóvar. Memory. Cinema. Abject. Shadow.

LE FILM DE PEDRO ALMODOVAR ET IMAGE-SHADOW

RÉSUMÉ:

Cet article vise à analyser les nouvelles formes d'identifications sociales du cinéma de Pedro Almodóvar. Le film est un terrain fertile pour les représentations sur le sujet sont élaborées et transmises sur le langage structuré autour des bâtiments de l'audiovisuel. Sujet marginalisés par la société, envoyé l'ombre et le vide social peut avoir un endroit voix et la formation de leurs mémoires individuelles et collectives en vue parcelles almodovariana cinématographie. La reconnaissance de l'individu en lui-même est un élément fondamental pour que cela soit mis en lumière dans les seins sociaux de laquelle elle appartient.

MOTS-CLÉS: Almodóvar. La mémoire. Le cinema. Abjecte. Ombre.

Isabela Gonçalves Farias

Recebido em: 07-01-2015

Aprovado em: 15-03-2015

©2015 Psicanálise & Barroco em revista
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

A ESCRITA DA VOZ EM CLARICE LISPECTOR: DA ESCRITA AO OBJETO

Cristina Moreira Marcos

RESUMO:

Na obra de Clarice Lispector somos levados a falar do objeto, na medida em que o que está em jogo é mais uma sonoridade que aponta para o objeto do que uma narrativa. Evidentemente, a letra é o suporte dessa escrita, mas parece que o que há de singular nessa escrita, o que se repete, é menos uma depuração da letra até a sua materialidade do que uma pulsação, uma respiração do texto. Seguimos uma indicação da própria Clarice – “O sentido me vem pela respiração, não em palavras. É um sopro”.

PALAVRAS-CHAVE: Clarice Lispector. Objeto. Voz. Escrita.

Psicanálise e literatura

Porque a obra de Clarice Lispector interessaria à psicanálise? Muitas são as respostas. Sigo uma orientação de Lacan (1961) que encontramos em um texto em homenagem à Merleau-Ponty. A arte, segundo Lacan, nos dá a ver o que de outro modo não se veria, mantendo o que há de inapreensível no objeto. Saimos assim da metáfora do psicanalista como decifrador da arte para pensar a arte como aquilo que coloca questões ao psicanalista, decifradora ou causadora do analista/sujeito. A arte nos ensina modos de subjetivação que estão em jogo na clínica.

As relações entre psicanálise e literatura, longe de substituírem a questão textual pela resposta analítica, fazem parte de uma necessidade interna da teoria. Não se trata de preencher as lacunas do texto em busca de uma significação final mas, ao contrário, de deixar falar o silêncio, o enigma da linguagem. Starobinski (1970) chama nossa atenção para o fato de que a psicanálise não deve ser vista como uma intrusa no campo da literatura, nem como uma autoridade, mas como um discurso que se deixa invadir pelo que resiste à interpretação. Não podemos esquecer que a relação de Freud com a literatura sempre foi determinada pelo interesse de um clínico preocupado com o sucesso de seus tratamentos.

Freud afirmou diversas vezes as semelhanças entre o artista e o analista e não deixou de render homenagens aos escritores e aos artistas. Em “A interpretação dos sonhos” (Freud, 1900/1967), ele define a psicanálise como uma ficção teórica e afirma uma similitude entre os seus estudos sobre a histeria e os romances. De fato, os relatos de caso, combinação da descrição dos sintomas e da história do sofrimento dos pacientes, nos convidam a supor uma relação com a literatura, mesmo se Freud sempre buscou situar sua teoria no domínio científico.

Completamente implicado em seu texto, Freud revela suas dúvidas, suas angústias, suas hesitações e as aporias que encontra. Michel de Certeau (2002) define a ficção como um texto que declara sua relação com o lugar singular de sua produção. Ora, os textos freudianos são a encenação mesma do lugar onde se produz este saber. No discurso freudiano, a ficção retorna na seriedade científica como objeto de análise e como forma. Evidentemente, isto comporta um paradoxo: de um lado, a teoria avança a partir do recalcado do discurso e, de outro, ela deve encontrar seu lugar na ciência. Freud, no entanto, permanece fiel a sua descoberta do inconsciente, este saber que se subtraí à consciência, na medida em que é a partir de uma perda de saber que a

psicanálise pode avançar. Freud responde ao limite da teoria, introduzido pelo sofrimento do outro, com um saber que situa em seu centro o não-saber.

Freud sustenta seu discurso não por uma autoridade científica, mas por um retorno ao literário que lhe retira algo da seriedade científica: trata-se de uma perda de saber. Segundo Certeau (1993), a escrita freudiana faz o que ela diz: a partir do inconsciente, descoberta de um saber que se subtrai à consciência, o caminho para a elaboração da teoria é aberto por uma perda de saber. Mesmo se Freud busca situar sua teoria no campo da ciência que, ao contrário, reivindica a objetividade do discurso, a relação da teoria à ficção, ao romance e à literatura permanece inegável. A originalidade da psicanálise consiste em ter feito deste ponto de fuga o fundamento mesmo de seu saber, o saber inconsciente. O inconsciente permite, em um certo sentido, radicalizar o que o mito e a literatura introduzem, esta ideia de um saber que não se sabe, de um ponto de não-saber interno ao saber, autorizando a fazer dele o nó em torno do qual o saber se organiza. A literatura tem, para a psicanálise, menos uma função de esclarecimento persuasivo ou de testemunha, do que de uma necessidade interna da teoria. Ela não vem somente confirmar os fatos obtidos na clínica, mas fazer avançar a teoria. Que não esqueçamos o Édipo, que permite a Freud abandonar a teoria do trauma em benefício da teoria da fantasia.

Para Starobinski (1970), a psicanálise renova as relações entre a vida e a obra. A vida não se reduz a uma biografia constituída de fatos e anedotas. Ela é a história da relação do sujeito com o mundo e com os outros, “é a história dos estados sucessivos do desejo”.

Nesse nível, a obra e a vida são colocados em continuidade, já que a obra, sustentada pelo ser que a produz, é ela mesma um ato do desejo, uma intenção manifesta. A vida e a obra sendo tão somente, uma ao lado da outra, realidades incomensuráveis, a psicanálise nos coloca na presença de um conjunto significativo, de uma longa melodia ininterrupta que é, ao mesmo tempo, vida e obra, destino e expressão, a vida tomando valor de expressão e a obra tomando valor de destino. Não é mais concebível explicar a obra pela vida, já que tudo é obra e que tudo é, ao mesmo tempo, vida (STAROBINSKI, 1970, p. 280).

Cada obra cumpre uma função para o seu autor. A psicanálise nos incita a perguntar qual é a questão subjacente à obra. Entretanto, o sentido não está na pré-história da obra ou atrás das palavras do texto, mas no texto ele mesmo, na sua superfície. A qual é questão colocada pela obra de Clarice Lispector?

A afirmação do nome: “É para o meu pobre nome que vou”

Na obra de Clarice Lispector, uma questão retorna incessantemente : não porque eu escrevo, mas porque eu não escrevo ? Dito de outra forma, porque não faço como a maioria das pessoas fazem - não escrever. “Até hoje eu por assim dizer não sabia que se pode não escrever. Gradualmente, gradualmente até que de repente a descoberta tímida: quem sabe, também eu já poderia não escrever. Como é infinitamente mais ambicioso. É quase inalcançável” (LISPECTOR, 1999, p. 414).

O título dado a este pequeno texto é, curiosamente, “Um degrau acima: o silêncio”. Uma das razões dadas por Clarice a seu ato de escrever é : «porque eu não posso ficar muda ». Há, na sua escrita, um degrau acima, o silêncio, a ambição mais inacessível : não escrever. Clarice aspira ao silêncio, ao mesmo tempo em que vê na escrita a única possibilidade de vida. Temos uma escrita que anseia pelo seu fim, pelo silêncio. Ora, fiel a sua aspiração, a escrita de Clarice persegue o silêncio que habita as palavras, busca não abafá-lo, sabendo contudo da impossibilidade de seu voto.

Qual é a função dessa escrita que quer se livrar das palavras, que quer sua sonoridade e seu silêncio, onde o mais essencial não é a narrativa mas sua dissolução na matéria da linguagem ? Sua escrita parece ser menos uma escolha, do que a submissão a um processo, a resposta a um chamado imperativo; menos uma confissão pessoal, do que um percurso em direção ao impessoal; e ainda, menos uma escrita do sujeito, do que uma escrita do objeto. O que não significa que os traços subjetivos não estão impressos no texto. A obra de Clarice constitui-se como uma teia na qual ela mesma é tecida. A dificuldade que temos em falar de autobiografia, mesmo se temos uma confusão entre autor e narrador, vem de uma deflação do Imaginário que diz respeito ao ego e ao corpo, assim como o texto ele mesmo se vê despojado do sentido e da forma.

A obra de Clarice Lispector conduz a rever o conceito de sublimação e a pensar a obra como lugar privilegiado de inscrição de um gozo que se inscreve no texto pela voz. Somos levados assim a falar de objeto, pois em Clarice Lispector trata-se de uma escrita na qual o que está em jogo é mais uma sonoridade que aponta para o objeto do que uma narrativa. Claro, a letra é o suporte dessa escrita, mas parece que o que há de singular nessa escrita, o que se repete, é menos uma depuração da letra até a sua materialidade do que uma pulsação, uma respiração do texto. Sigo aqui uma indicação da própria Clarice - « O sentido me vem pela respiração, não em palavras. É um sopro », nos diz Clarice (Borelli, 1991, p. 57). O que ouvimos na obra de Clarice

Lispector ? Um sopro, um sussuro, ecos de uma pergunta : « como fazer um discurso do que não passa apenas de grito ou doçura ou nada ou doideira ou vago ideal ? (Lispector, 1999a, p. 108) »

A escrita de Carice Lispector traz a marca desta questão na necessidade de uma sintaxe toda particular, no esforço de toda uma linguagem que busca estar o mais próximo possível deste nada, disto que estaria além ou aquém da linguagem. Na busca da reprodução do que não pode se reproduzir, a escrita efetua em sua forma mesma aquilo que ela diz, a ponto de se reduzir a um grito, a um sopro. Não à toa é uma escrita que alude, sugere, aproxima-se delicadamente do objeto para não esmagá-lo com suas grossas e pesadas palavras.

Aquilo de que se vive - e por não ter nome só a mudez pronuncia - é disso que me aproximo através da grande largueza de deixar de me ser. Não porque eu então encontre o nome do nome e torne concreto o impalpável - mas porque designo o impalpável como impalpável, e então o sopro recrudescer como na chama de uma vela (LISPECTOR, 1996, p. 112).

Entre as declarações de Clarice Lispector sobre sua atividade de escritora, uma nos atrai particularmente a atenção : « Quem sabe eu não comecei a escrever tão cedo na vida porque assim ao menos eu me pertencia um pouco a mim mesma » (LISPECTOR, 1999a, p. 111). Ora, parece que se trataria aqui de uma escrita que se orienta em direção à constituição do eu ou ainda à sua apropriação. Entretanto estamos diante de trajetórias que buscam a constituição do sujeito e que terminam por descortinar sua descontinuidade, sua inexistência. A arte parece aqui funcionar menos como subjetivação do que como desapropriação.

Mesmo se a obra de Clarice é repleta de impressões biográficas, esses elementos tendem a desaparecer para dar lugar não a uma construção fictícia através da qual leríamos seu romance familiar, mas à incorporação gradual da dimensão do sopro. Somos então levados a buscar o mistério da criação lispectoriana não nos seus fantasmas e lembranças de infância, mas no apagamento do autor pelo gozo da linguagem.

Tratar-se-ia aqui do que Blanchot (1995, 1995a) chama de *désœuvrement*. Segundo ele, a obra exige do escritor que ele se transforme em um lugar vazio onde se anuncia a afirmação pessoal, mas ela exige também que ele preserve a palavra na qual se pode dizer eu. A obra depende desta contradição: se o escritor se perde, a obra

também se perde. O escritor é aquele que renuncia a dizer eu, escrever é então perder o poder de dizer eu.

O espaço onde se desloca o escritor não é o espaço universal, mas o território onde « aquilo que fala nele, é o fato que, de uma maneira ou de outra, ele não é mais ele mesmo, ele não é mais ninguém. O Ele que se substitue ao Eu, tal é a solidão que chega ao escritor pela obra » (Blanchot, 1995, p.23). O Ele não é o eu transformado em outro no espaço da obra, não é um outro eu, mas ao contrário, é o eu transformado em ninguém. Este deslizamento em direção ao ele coloca em jogo o apagamento do autor.

Clarice Lispector vai na contramão do que seria uma estratégia autobiográfica. Entretanto ela não consegue apagar a presença de sua pessoa na obra. Há aí um esforço em se aproximar do impessoal – « eu escrevo para me livrar de mim mesma », diz Clarice. Trata-se menos de uma construção de uma identidade do que um esforço para se livrar do eu. O resultado é a construção de um nome de autor e o esvaziamento do eu pessoal, ou ainda, a construção de um outro nome próprio.

Seu modo particular de presença no texto parece ser um sopro que quer o apagamento, a ausência e que ganha, na obra, a forma do “pensamento sem autor”. Se Clarice parece se apagar atrás de sua obra, verifica-se também que ela faz a partir daí um nome. Ela não constrói um nome, o seu nome de autor, através do artifício da escrita? A despersonalização, inegável, que se exhibe no texto, termina por conduzir a uma afirmação do nome. O apagamento do autor parece ser uma espécie de denegação na qual o autor se converte em escrita, em texto. Daí, talvez, sua recusa em estar no primeiro plano, em se afirmar escritora, em falar. Sua fala se quer muda, apagada, baixa, como só a escrita pode ser. Ao mesmo tempo, a escrita é a construção de um nome de autor: « (...) às pontas dos dedos um objeto – é para lá que eu vou », escreve ela. E nós podemos acrescentar : é lá que eu sou.

Para além da orelha existe um som, à extremidade do olhar um aspecto, às pontas dos dedos um objeto – é para lá que eu vou.
À ponta do lápis o traço. (...)
À beira de eu estou mim. É para mim que eu vou. (...) Não sei sobre o que estou falando. Estou falando do nada. Eu sou nada. (...)
É para o meu pobre nome que eu vou (LISPECTOR, 1999b, p. 70).

Se a obra de Clarice parece conduzir a um “pensamento sem autor”, permanece um nome, o nome do autor, sua afirmação. O nome que convida a falar. Para Lacan, o nome próprio demonstra que o sujeito é submetido à linguagem. Não se trata

simplesmente da designação de um sujeito, ele faz um traço e como tal ele completa o vazio para um significante desde sempre ausente no campo do Outro. Como eu me chamo não lhe diz nada de mim. Ora, se o sujeito desaparece por trás do nome, ao mesmo tempo, o nome convida-o a falar.

Em Clarice, a questão da nomeação é massivamente presente. Verifica-se uma constante interrogação acerca da origem. A questão que domina o problema da nominação é a impossibilidade de encontrar um nome para as coisas, a inadequação do nome às coisas. Os oxímoros, os paradoxos, e as antíteses são resultados desta perseguição obstinada pelo nome.

Eu quero que a frase aconteça. Não sei expressar-me por palavras. O que sinto não é traduzível. Eu me expesso melhor pelo silêncio. Expressar-me por meio de palavras é um desafio. Mas não correspondo à altura do desafio. Saem pobres palavras. E qual é mesmo a palavra secreta? (Lispector, 1999, p. 35)

O único modo de chamar é perguntas: como se chama? Até hoje só consegui nomear com a própria pergunta. Qual é o nome? e este é o nome. (Lispector, 1999b, p. 21)

Se é preciso tentar fazer com que o nome corresponda às coisas, também é preciso fazer com que o nome corresponda à pessoa. Trata-se de dar um sentido ao nome, sobretudo ao nome próprio: seja em “Perto do coração selvagem”, as interrogações sobre o nome da mãe Elza que era como um “saco vazio”; seja em “A hora da estrela”, quando Macabéia, que não compreende seu nome, parece conciliar-se com ele no momento de sua morte: “Enquanto isso, Macabéia no chão parecia se tornar cada vez mais uma Macabéia, como se chegasse a si mesma”. A voz de Angela Pralini em “Um sopro de vida” explicita a questão em torno do nome:

Fiz uma breve avaliação de posses e cheguei à conclusão espantada de que a única coisa que temos que ainda não nos foi tirada: o nome próprio. Angela Pralini, nome tão gratuito quanto o teu e que se tornou título de minha trêmula identidade. Essa identidade me leva a algum caminho? Que faço de mim? Pois nenhum ato me simboliza (LISPECTOR, 1999, p. 37).

É curioso que, em “A hora da estrela”, o nome próprio, a assinatura, figura entre os títulos dados ao livro. Temos ali a afirmação do nome, ou melhor, o nome transformado em livro. Através da escrita, Clarice parece subjetivar seu nome, apropriar-se dele e é a obra que se constitui como seu nome próprio. A narrativa dá gradualmente lugar a ecos de seu nome próprio: Pector - peito, sopro, respiração. A poética do sopro que se desenvolve na obra ressoa o nome do autor - Pector. É seu nome

que escutamos ao longo da obra e não o romance familiar, mas seu nome estrangeiro, soando como uma língua estrangeira.

Seu primeiro personagem, Joana, já constrói um outro personagem, Clarice Lispector. A criação de Joana - “flores em cima do túmulo” - envia ao nome Lispector, como ela mesma faz notar. Durante sua última entrevista, dada no momento da escrita de “A hora da estrela”, Clarice fornece o seguinte sentido ao nome: “lis” é lis, a flor; “pector” é peito, e ela diz: “como o morto”. De fato, a imagem nos envia ao morto com flores no peito. Ela conclui a entrevista dizendo que neste momento ela fala do seu túmulo já que ela está morta. “Pector” envia também à “sopro”, à “ar”. É esta dimensão do sopro que invadirá toda a obra em uma disseminação da sonoridade das palavras na qual a narrativa e o sentido se dissolvem. Nesta mesma entrevista, ela fala do seu nome nos seguintes termos: “É um nome latim, não? Eu perguntei a meu pai desde quanto havia o nome “Lispector” na Ucrânia (...). Eu suponho que com o tempo o nome foi rolando, foi rolando e perdeu algumas sílabas e virou outra coisa... “Lis” e “peito”, em latim”.

A escrita da voz

Sobre sua atividade de escrita, Clarice escreve:

Eu disse uma vez que escrever é uma maldição. Não me lembro porque exatamente eu disse, e com sinceridade. Hoje repito: é uma maldição mas uma maldição que salva. (...) É uma maldição porque obriga e arrasta como um vício penoso do qual é quase impossível se livrar, pois nada o substitui. E é uma salvação. (...) Escrever é procurar entender, é procurar reproduzir o irreproduzível, é sentir até o último fim o sentimento que permanecerá apenas vago e sufocador. Escrever é também abençoar uma vida que não foi abençoada (LISPECTOR, 1999a, p. 134).

Em diversos momentos de sua obra, Clarice declara que a escrita não lhe trouxe a paz tão procurada. O caráter ambíguo e contraditório da escrita se faz sentir: pertencimento e não-pertencimento, eu e não-eu, lugar da existência e do apagamento, da fala e do mutismo. Ora, a noção de sublimação nos diz que algo insiste na obra que não é o retorno do recalçado e que, sem ter sido recalçado está lá, algo do real. Vale dizer que não se trata de confundir inconsciente e recalçado, tudo o que é recalçado é inconsciente, mas tudo que é inconsciente não é recalçado. O inconsciente possui uma parte dele mesmo sempre fora da consciência. A escrita tem relação com esta zona do

inconsciente que, sem ter sido recalcada, é inconsciente, não-sabido, não banido da consciência, mas desde sempre fora da consciência.

Quando Clarice escreve, ela toca o território do que nunca existiu. Trata-se de uma não consciência do que se escreve, a escrita fazendo-se a partir do não saber, do que nunca existiu: “Escrever é tantas vezes lembrar-se do que nunca existiu. Como conseguirei saber do que nem ao menos sei ? assim : como se me lembrasse. Com um esforço de memória, como se eu nunca tivesse nascido. Nunca nasci, nunca vivi: mas eu me lembro, e a lembrança é em carne viva” (LISPECTOR, 1999, p. 385).

Em busca do que nunca existiu, de uma memória que não é feita de palavras mas de traços, de restos, do que se inscreve no real do corpo, Clarice constrói uma escrita cujo voto impossível é atingir o real. Podemos pensar que não se trata de um retorno do recalcado, que a obra não seria formação do inconsciente e assim coisa a se interpretar, mas simplesmente coisa que se apresenta em sua opacidade. Consequentemente, a arte seria não interpretável e seria abordável pelo viés do objeto a.

Nesse sentido, a tentativa de interpretação analítica torna-se pouco pertinente e a obra surge ela mesma como tendo um poder de interpretação. Não que toda obra de arte deva ser tomada pela via do objeto a, mas que um certo tipo de arte, certa literatura que se faz no século XX e XXI e que se apresenta em sua opacidade, que quer se livrar do significante e da representação, orientando-se na direção de uma monstração, seria a tomar mais pelo objeto do que pelo significante (WAJCMAN, 1984, 1986, 1996, 1997, 1998). A partir daí, a obra coloca questões e detém repostas que concernem à psicanálise. Através da arte, a psicanálise busca responder não a questões de ordem artística, mas a problemas encontrados no quadro mesmo da prática analítica.

A arte seria não a expressão do sujeito, como quer uma certa noção da sublimação, mas sua redução a objeto. Teríamos então um objeto que causa o sujeito em sua divisão: $a \rightarrow \$$. A obra seria “um objeto que realiza um ato, um produto que é uma causa” (WAJCMAN, 1998). Trata-se de pensar a obra não mais como o que nos fornece uma interpretação do mundo mas como o que pode transformar nosso olhar. O que faz gozar, o que faz ver e ouvir. Essas obras implicariam o espectador e o leitor naquilo que eles vêem e ouvem como sujeitos. Estamos longe de uma noção de sublimação que teria como efeito a contemplação passiva de nossos fantasmas transformados em arte. Isso quer dizer que o sujeito não está na obra, nem na interpretação da obra, nem em seus personagens ou em suas imagens, mas na voz e no olhar aos quais ele se vê reduzido pela obra. O sujeito é causado pela arte.

Deste modo, a obra pode ser pensada como inscrição do objeto a, como esse pequeno pedaço de gozo que viria inscrever-se em algum lugar. Evidentemente, a pintura situa-se mais facilmente do lado do objeto a que a literatura, sempre colocada do lado do significante. Há que se assinalar entretanto que a escrita de Clarice Lispector é inelutavelmente faltosa em relação ao que ela quer dizer, ao que ela quer ser. Sua obra tende à depuração da fantasia e da narrativa, da linguagem mesmo, para não ser nada além de som, música, ritmo - voto impossível.

Em Clarice Lispector, temos uma escrita na qual a tensão entre o significante e seu além se faz presente, sua marca sendo menos a narrativa presa a um certo enredo imaginário e suas categorais literárias do que um certo ritmo, uma certa sonoridade que assinala em direção ao objeto. É verdade que a fantasia, apontada por Freud como a fonte do material do escritor, é ficção protetora que fixa o gozo. Contudo, em Clarice, trata-se menos de desvendar as fantasias atrás da elaboração literária do que perseguir a dissolução do sujeito na matéria viva da língua para se transformar em uma voz.

Sombra de si mesmo, ele tende a desaparecer diante da potência que é a obra. Ele não faz existir a obra, mas ao contrário é a obra que faz existir alguém que só existe em relação a ela. Trata-se mais de um rapto do eu, do qual nos fala Clarice Lispector, do que da manifestação de um eu total e unificado. “O que procuro? Procuro o deslumbramento. O deslumbramento que eu só conseguirei através da abstração total de mim” (LISPECTOR apud BORELLI, 1981, p. 79), diz Clarice.

Nesse lugar da ausência, algo do gozo inscreve-se. A obra faria então uma circunscrição de um pedaço de gozo. Nesse sentido, trata-se menos de uma sublimação do que de um *désœuvrement*, como diz Maurice Blanchot, menos de uma elevação das forças do “isso” em direção aos ideais da cultura do que um fracasso do simbólico para dar conta do real.

O que nos conduz a passar da sublimação à criação, do significante ao objeto, do eu ao não-eu, do prazer ao gozo. Uma existência que se afirma pela negação, pela ausência e pelo apagamento não saberia estar em outro lugar senão nesse espaço neutro e inalcançável que é o espaço literário. Trata-se aqui não da subjetivação ou da apropriação do eu, mas da exibição da falta a ser do sujeito, não da elevação das forças pulsionais do isso aos ideais da cultura, mas da queda do objeto. A função primeira da escrita é menos a constituição do eu do escritor do que sua perda no texto e a inscrição de um gozo. Em Clarice, este gozo inscreve-se no texto pela voz.

Referências:

BLANCHOT, M. L'espace littéraire. Paris: Gallimard Folio essais, 1995.

_____. Le livre à venir. Paris: Gallimard Folio essais, 1995a.

BORELLI, O. Esboço para um possível retrato. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

CERTEAU, M. L'écriture de l'histoire. Paris: Gallimard, 1993.

_____. Histoire et psychanalyse entre science et fiction. Paris: Gallimard, 2002.

FREUD, S. (1900) L'interprétation des rêves. Paris: PUF, 1967.

_____. (1915) Pulsions et destins des pulsions. Métapsychologie. Paris: Gallimard, 1968. p. 11-43.

LISPECTOR, C. A paixão segundo G.H. Edição crítica. Espanha: Edições Unesco, 1996.

_____. A descoberta do mundo. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

_____. Um sopro de vida. Rio de Janeiro: Rocco, 1999a.

_____. Para não esquecer. Rio de Janeiro: Rocco, 1999b.

LACAN, J. (1961) Maurice Merleau-Ponty. Temps Modernes. Paris, nº 184/185, 245-254, 1961.

STAROBINSKI, J. L'oeil vivant II. La relation critique, Paris: Gallimard 1970.

WAJCMAN, G. Narcisme ou le fantasme de la peinture. L'or d'Atalante. Art et fantasme. Paris: Champ Vallon, 107-126, 1984.

_____. Stylus. Analytica. Paris: Navarin, nº43, 77-89, 1986.

Cristina Moreira Marcos

_____. La ressemblance et le moderne. Barca, Paris, n°7, 95-120, 1996.

_____. Portrait de l'objet aboli. Quarto - Revue de psychanalyse Ecole de la Cause Freudienne - ACF en Belgique, Agalma-Seuil, n°63, 74-78, 1997.

_____. L'objet du siècle. Paris: Veridie, 1998.

THE WRITING VOICE IN CLAIRE LISPECTOR: WRITING THE OBJECT

ABSTRACT:

In the work of Clarice Lispector, we have a sound that tells more about the subject than to the narrative. Of course, the letter is written to support this, but what is unique in this writing, which is repeated, is a breath of text. We follow an indication of Clarice herself - 'The meaning comes to me from breathing, not words. It's a breath', says Clarice Lispector. (Borelli, 1991, p. 57).

KEYWORDS: Clarice Lispector. Object. Voice. Writing.

**L'ÉCRITURE DE LA VOIX CHEZ CLARICE LISPECTOR: DE L'ÉCRITURE
À L'OBJECT**

RÉSUMÉ:

Chez Clarice Lispector, nous sommes conduits à parler de l'objet dans la mesure où ce qui est en jeu c'est plutôt une sonorité que signale vers l'objet qu'un récit. Évidemment, la lettre est le support de cette écriture, mais il nous semble que ce qu'il y a de singulier dans cette écriture, ce qui se répète, c'est moins une dépuración de la lettre jusqu'à sa matérialité qu'une pulsation, une respiration du texte. Nous suivons une affirmation de Clarice Lispector elle-même - "Le sens me vient par la respiration, non pas par les mots. C'est un souffle" (Borelli, 1991, p. 57).

MOTS-CLÉ: Clarice Lispector. Objet. Voix. Écriture.

Cristina Moreira Marcos

Recebido em: 28-02-2015

Aprovado em: 05-05-2015

©2015 Psicanálise & Barroco em revista

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

AS TRAMAS DO NASCIMENTO PSÍQUICO NO CONTO A LEGIÃO ESTRANGEIRA, DE CLARICE LISPECTOR

Ana Laura Moraes Martinez

RESUMO:

A autora propõe uma interpretação psicanalítica do conto A legião estrangeira, de Clarice Lispector, buscando lançar luz sobre o processo de constituição do psiquismo humano. Por meio da desamparada figura do pinto amarelo, bem como da menina Ofélia, Clarice narra as turbulências que o infante deverá atravessar em seu desenvolvimento para vir a se tornar, de fato, um humano. Nesse sentido, será nosso propósito mostrar como Clarice demonstra apreender o profundo mistério implicado no ato do nascimento psíquico de um ser que necessita de suporte e contenção para sobreviver ao susto frente à vida. Ao final, consideramos que Clarice toca em aspectos fundamentais da liberdade e da responsabilidade humana diante de sua própria condição de poder sustentar o peso de sua existência.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise. Nascimento psíquico. Infância. Clarice Lispector. Função materna.

Introdução

No conto de Clarice Lispector, “A legião estrangeira” (Lispector, 1964), uma mulher madura, casada e mãe de quatro filhos, narra o impacto emocional que o contato mantido no passado com uma menina de oito anos chamada Ofélia e seus pais, ambos seus vizinhos, teve sobre ela. Estas lembranças são evocadas no momento em que a narradora, por ocasião do Natal, havia ganhado de presente um pinto amarelo; situação que a faz se lembrar da família de Ofélia e do pinto amarelo que a menina matara.

Nesta ocasião, era Páscoa e a narradora havia comprado um pinto amarelo para dar a seus filhos. Nesta mesma época, a menina Ofélia vinha importunando a narradora com visitas rotineiras nas quais se comportava de um modo arrogante. Dizia saber tudo, chamava a narradora de esquisita e falava coisas que colocavam a mulher em situações muito desconcertantes. Por exemplo, ao ver a narradora fazer uma torta de legumes com tampa, ela imediatamente dizia que tortas de legumes não têm tampas. Dias depois, a narradora via na padaria que, realmente, tortas de legumes não levam tampas. Se Ofélia via a narradora de robe, imediatamente dizia que sua mãe, logo ao se levantar, nunca ficaria com estes trajes. Em suma, a menina, com seu vestido impecável e cheio de babados, fazia de tudo para desconcertar a narradora, colocando-a em uma situação de inferioridade. Gozava diante do desconcerto e da humilhação daquela mulher. Filha de um pai agressivo e de uma mãe que evitava situações de intimidade, Ofélia e seus pais pareciam fazer o possível para se portarem de modo superior e arrogante com relação à vizinha.

Mas, certo dia acontece algo inesperado: a menina vê perambulando pela cozinha um lindo pinto amarelo. Esta visão a deixa em estado de êxtase e provoca nela forte angústia. Como era possível que a narradora, a quem ela julgava nada saber e nada ter de interessante, ter algo tão lindo e desejável? A partir deste instante, uma profunda transformação ocorre no íntimo dela. A sensível narradora diz que a partir de agora, ela se transformara em criança humana. Ofélia fica apaixonada pelo pinto, a quem manuseia com todo o cuidado. Dá orientações à narradora para que ela não deixe mais ninguém tocar no pinto, exceto ela. Enquanto isso, a narradora sente-se liberada da tirania da menina e volta para sua máquina de escrever. Mas, neste ínterim acontece algo desastroso: Ofélia, que ficara sozinha com o pinto amarelo na cozinha, o mata asfixiado. Aterrorizada com o que fez, parte para sua casa e deixa o pinto estendido na cozinha. Esta se lamenta: não deu tempo de explicar à menina como o amor é perigoso.

O conto termina no momento em que a narradora, voltando-se para o tempo presente e para o pinto de Natal piando em sua cozinha, bate um bolo para a ceia.

Escolhi trabalhar com este conto de Clarice porque penso que ele narrativiza um aspecto caro à psicanálise e também aos escritores e poetas: nossa maior ou menor aceitação da nossa condição humana que passa necessariamente pela vivência da castração.

Ofélia e seus pais tinham dificuldade para enxergarem-se como humanos e não como deuses. Defendiam-se em seus narcisismos (Freud, 1914) do que rege a vida humana, trágica por excelência: a dependência dos vínculos afetivos, diferença entre gerações e entre os sexos (com pênis e sem pênis) e o avistar da incômoda distância que existe entre os desejos e a realidade. Por isso Ofélia não podia se enxergar como criança que, de fato, era. Ser criança / humana para ela era algo por demais humilhante e ultrajante. Acreditava-se, portanto, de forma alucinada como uma mini-adulta. Deixava a criança, ou seja, suas partes indesejáveis porque dependentes e impotentes à narradora, que se prestava a viver isso por ela. Talvez por isso Ofélia tenha se aproximado de sua vizinha.

Ao longo de quase toda a sua obra, Freud (1900; 1923; 1924; 1950) postulou que o ingresso do bebê humano em um universo simbólico depende de como este será confrontado ao seu mito de origem, ou seja, às vivências edípicas que muito mais do que um “complexo” são um elemento mítico (história das origens) com o qual todo o humano deve se a ver. No conto observamos que Ofélia inicia seu processo de transformação em humana no exato momento em que, questionada duramente em seu narcisismo, avista o lindo pinto amarelo da narradora, em uma referência clara ao momento inaugural do mito edípico e da castração (há alguém que tem o pinto / pênis desejado e que não é ela). Avista, portanto, algo que despertava o seu desejo de posse, mas que era não dela. Momento traumático em que a percepção da castração se instaura possibilitando a única via do nascimento do desejo: a percepção de que algo falta em si, mas que o outro tem.

Bion (1957) expandiu a mitologia edípica trabalhada por Freud enfatizando menos o crime sexual, como fizera este, e mais o crime da arrogância de Édipo. Dito de outro modo: para Bion, o que levou Édipo ao seu desfecho trágico foi menos o fato de ter concretizado seus desejos edípicos e mais a sua arrogância frente à verdade da cena primitiva. Para ele, a postura arrogante de Édipo frente a Tirésias revela a presença de

AS TRAMAS DO NASCIMENTO PSÍQUICO NO CONTO A LEGIÃO ESTRANGEIRA, DE CLARICE LISPECTOR

uma catástrofe ocorrendo no eu que, frente à percepção da cena edípica de base sexual, ataca o próprio aparelho de percepção que o coloca em contato com ela. Levando-se em conta que a personagem Ofélia e sua família portavam-se de forma estúpida e arrogante com relação à narradora do conto de Clarice Lispector, será nosso propósito mostrar como, neste caso, vivências catastróficas frente à cena primitiva estiveram em ação.

Acompanhando a narradora descrever seu impacto emocional diante do pinto piando em sua cozinha e, em seguida, seu impacto diante da arrogância da menina Ofélia e de sua família, hipotetizarei que a escritora compartilha com o leitor dois instantes fundantes do psiquismo humano: a pura pulsionalidade que marca os nossos inícios, algo que está inscrito na figura do pinto da primeira parte do conto; e, a saída alucinada frente ao horror da cena edípica e da castração, situação descrita por meio da personagem Ofélia. Mas, vejamos mais detidamente como Clarice trabalha estes elementos em seu conto.

A Legião Estrangeira

A narradora inicia o conto deslocando o leitor de suas certezas sobre o que é isso que chamamos comumente um humano. Diz que, com honestidade, responderia a um júri fictício que mal conheceu Ofélia e seus pais, assim como mal se conhece. Também diria às pessoas que lhe perguntam isso – pessoas estas que “se hipnotizaram para a obediência” (p. 25) – que mal as conhece. De chofre, Clarice nos retira do lugar comum das certezas que o humano constrói sobre si mesmo e sobre o outro, no qual se instala confortavelmente para evitar o desconfortável contato com o mistério e com o não saber. Para ela, nesta condição estamos hipnotizados para a obediência, ou seja, para não nos questionarmos acerca de coisas que tomamos como óbvias.

Esta perspectiva, que desloca das certezas, é bastante compatível com o olhar do psicanalista que subverte os sentidos já dados, que chama a atenção do humano para aquilo que ele desconhece em si mesmo. Clarice, direta ou indiretamente, nos aponta que, para podermos apreender o que é o humano (e o que ele não é) devemos manter aquilo que Bion (1970), inspirado no poeta Keats, nomeou de capacidade negativa. Capacidade negativa refere-se a um estado mental em que o homem é capaz de permanecer em contato com as incertezas, mistérios e dúvidas sem qualquer tentativa impaciente de alcançar fato e razão. Este estado, naturalmente desconfortável ao

humano porque o coloca em contato direto com aquilo que ele não sabe, é fundamental para que novos sentidos possam ser acessados.

Mas, como o contato com o desconhecido provoca turbulências emocionais intensas e, por isso, não pode ser sustentado por muito tempo na mente humana, Clarice na voz da narradora, diz que logo acorda do longo sono e volta-se “com docilidade para o delicado abismo da desordem” (p.61). Há aqui um tom irônico, que brinca com os termos docilidade e delicado como se, indiretamente, Clarice também chamasse a atenção para sua não docilidade – seu espírito selvagem – que corajosamente abre os olhos (ou os fecha, como fazemos nos sonhos?) para outro universo, não delicado, não óbvio. Este é o universo descrito pela psicanálise como sendo próprio do inconsciente, ou seja, daquilo que é pulsional no humano e que é regido por outra lógica totalmente alheia à racionalidade.

Encontramos também na psicanálise este olhar não óbvio para o que chamamos de um humano. Winnicott (1988) considera que o fato de se ter um corpo não define, por si só, a existência de um humano. Ao contrário, o sentimento de existência, que ele chama de *self* (diferente de ego) deriva-se de um delicado e intrincado processo de nascimento psíquico que dependerá do modo como o bebê é cuidado e investido pelo seu ambiente materno. Dito em outros termos: não se pode tomar como certo o sentimento básico de existência de uma pessoa pelo simples fato de ela ter um corpo. Para a psicanálise, o nascimento psíquico não depende, tão somente, do nascimento do corpo.

Esta complexidade humana encontra-se bem descrita no texto quando, por exemplo, Clarice utiliza a figura do desamparado pinto, piando em sua cozinha, para representar o desamparo que o humano vive em seus inícios; algo que precisa ser contido e metabolizado pelos cuidadores.

Usando o modelo do pinto, Clarice, na voz da narradora, descreve, de forma poética, a presença terrorífica deste ser em sua cozinha, precisando desesperadamente de alguém para amá-lo (da perspectiva do humano que o olha). Este novo-velho pinto faz a narradora lembrar-se de Ofélia e de sua família “coberta”, de sua relação incômoda com os mesmos e, principalmente, do pinto que fora assassinado pela menina, tempos atrás nesta mesma cozinha, em seus arroubos de paixão violenta.

Narrando a presença aflita do pinto piando em sua cozinha, Clarice parece tentar encontrar alguma representação para esta forma de vida pulsante, na qual ela “nem sabia

AS TRAMAS DO NASCIMENTO PSÍQUICO NO CONTO A LEGIÃO
ESTRANGEIRA, DE CLARICE LISPECTOR

sequer onde cabia tanto terror numa coisa que era só penas” (p.97). A presença piante do pinto desesperado remete, portanto, aos inícios da vida humana desamparada em sua radicalidade. Assim diz Clarice sobre o pinto:

Era impossível dar-lhe palavra asseguradora que o fizesse não ter medo, consolar coisa que por ter nascido se espanta. Como prometer-lhe o hábito? Pai e mãe, sabíamos quão breve seria a vida do pinto. Também este sabia, do modo como as coisas vivas sabem: através do susto profundo (LISPECTOR, 1964, p.100).

Clarice capta que o nascimento espanta e que não há como prometer hábitos para acalmar da percepção inexorável, que só o humano tem, de que sua vida é finita e absolutamente frágil. Em suma, em se tratando da vida humana, não há garantia, estabilidade, continuidade. Este sopro de percepção da fragilidade da vida, vivida de forma radical e intensa nos nossos inícios, provoca susto profundo nas coisas vivas e por isso precisa de amparo e proteção, ou seja, precisa de pai e mãe capazes de sustentar ao pequeno *infante* (pinto) o contato com o mistério e com o imponderável da vida. Esta situação dramática não acontece com os animais, que não têm consciência de sua própria existência e, portanto, da sua finitude. Neste sentido, pode-se considerar que os humanos ali presentes – a narradora, seus filhos e marido – identificam-se com a fragilidade do pinto, situação que os coloca em contato direto com as suas próprias. É por isso que o filho mais novo, não suportando mais aquela situação terrorífica do pinto piando, pede à narradora: “Você quer ser a mãe dele?” (p. 100).

Quer dizer, diante do desamparo radical que é a vida humana, alguém precisa maternar, assumir este desamparo todo para si, responsabilizar-se por ele. Caso isso não ocorra, a vida humana se torna insustentável, do ponto de vista físico e psíquico. Neste sentido, é possível considerar que um dos recursos mais atávicos de sobrevivência do animal humano é a busca por ser objeto de amor de alguém.

No conto, a partir do momento em que a narradora aceita ser a mãe do pinto, começa a vivenciar sensações típicas da mãe identificada ao desamparo do seu bebê. Assim ela diz:

Eu disse que sim, em sobressalto. Eu era a enviada junto àquela coisa que não compreendia minha única linguagem: eu estava amando sem ser amada. A missão era falível, e os olhos de quatro meninos aguardavam com a intransigência da esperança o meu primeiro gesto de amor eficaz. Recuei um pouco, sorrindo toda solitária, olhei para a minha família, queria que eles sorrissem. Um homem e quatro

meninos me fitavam, incrédulos e confiantes. Eu era a mulher da casa, o celeiro. (...) Tentei isolar-me do desafio dos cinco homens para também eu esperar de mim e lembrar-me de como é o amor. Abri a boca, ia dizer-lhes a verdade: não sei como (LISPECTOR, 1964, p.100).

Do ponto de vista de Winnicott (1956), a narradora estaria vivenciando o que ele chamou de preocupação materna primária, ou seja, um estado de profunda identificação com o desamparo do pinto. Há, de sua parte, uma apreensão de que este papel cabe à mulher, celeiro dos nascimentos. Neste processo, mágico e imensamente doloroso para a dupla, o encontro só irá acontecer, com o pequeno animal humano se sentindo contido em suas angústias primordiais, se a mãe puder se despir de suas certezas e mergulhar, toda ela, no mundo das coisas não representáveis, ou seja, no mundo do terror. É por isso que a narradora se angustia e diz que não sabe o que é amar. É somente a partir daí – do contato profundo com as incertezas e com o mistério da vida – que ela se descobre já amando. E é neste momento que a narradora se lembra de Ofélia, a menina de cachos duros.

A narradora descreve Ofélia e seus pais como uma família arrogante e assustada com os mistérios da vida. Viviam psiquicamente em um estado de ausência de intimidade, consigo mesmos e com seus semelhantes. O mundo dos vivos parecia-lhes extremamente assustador. Assim ela descreve pai e mãe de Ofélia:

Quando éramos forçados no elevador a contato mais prolongado, ele aceitava a troca de palavras num tom de arrogância que trazia de lutas maiores. Até chegarmos ao décimo andar, a humildade a que sua frieza me forçara já o amansara um pouco; talvez chegasse em casa mais bem servido. Quanto à mãe de Ofélia, ela temia que à força de morarmos no mesmo andar houvesse intimidade e, sem saber que também eu me resguardava, evitava-me. A única intimidade fora a do banco do jardim onde, com olheiras e boca fina, falara sobre enfeitar bolos. Eu não soubera o que retrucar e terminara dizendo, para que soubesse que eu gostava dela, que o curso de bolos me agradaria. Esse único momento mútuo afastara-nos ainda mais, por receio de um abuso de compreensão (LISPECTOR, 1964, p.101).

Neste trecho é possível observar a presença do que em psicanálise se nomeia de mecanismo de Identificação Projetiva, amplamente descrito por Melanie Klein (1940). Trata-se de um mecanismo primitivo de defesa psíquica que serve para proteger o psiquismo de sentimentos considerados intoleráveis por meio da projeção de fantasias inconscientes. No caso do pai de Ofélia, ele depositava na narradora seus sentimentos

AS TRAMAS DO NASCIMENTO PSÍQUICO NO CONTO A LEGIÃO ESTRANGEIRA, DE CLARICE LISPECTOR

humanos e sua incapacidade de se vincular, fazendo-a, ela própria, sentir-se humilhada com o seu anseio por vínculos. Hipotetiza-se que este homem considerava que os vínculos humanos era para ele sinônimo de fraqueza. Sua condição de dependência do outro, o fazia se sentir humilhado e ultrajado. Estamos, portanto, no campo da arrogância. Clarice capta, de forma profundamente intuitiva, que por trás da arrogância o que há é uma catástrofe psíquica, que ela sabiamente nomeia por “lutas maiores”. Esta perspectiva é compartilhada com Bion (1958) que considera que, na mente dominada pelo sentimento de arrogância, houve uma catástrofe emocional, provocada pelo predomínio do ódio e dos ataques aos vínculos. Esta família extremamente assustada com tudo o que é humano encontrava-se, portanto, com sérias dificuldades de contenção e acolhimento dos mistérios da vida, algo que parece ter dificultado enormemente o nascimento psíquico de Ofélia.

Por isso ela se parecia mais um mini-adulto, portando-se de forma arrogante e estúpida para com a narradora. Apesar disso, Ofélia gostava desta e insistia em procurá-la para questionar todos os seus gestos, criticar suas roupas e humilhá-la como podia. A narradora suportava este fardo e se questionava por que esta menina insuportável a perseguia. De um ponto de vista psicanalítico, hipotetiza-se que Ofélia intuía que a narradora lhe oferecia um continente mental, misterioso e receptivo a explorações; algo que a mãe não podia lhe oferecer, dado seu apego excessivo ao mundo concreto. Não havia neste contexto familiar espaço para produção de sonhos: única condição que possibilita a um animal humano se humanizar e se socializar. A narradora oferecia isso a Ofélia.

No início, como em todo início, a menina negava qualquer percepção de separação com a narradora. Em sua perspectiva, eram uma só, sendo a narradora uma espécie de apêndice ou continuidade dela. Ofélia negava a dolorosa percepção de que era uma criança e não uma adulta, como tanto ansiava ser. Negava com isso sua própria condição humana, dependente de vínculos amorosos. Ao contrário do pinto, Ofélia não pudera ser contida em seu terror por existir. Para se defender desta percepção dolorosa, percebia-se como adulta, já sabendo tudo.

Esta percepção é quebrada quando Ofélia descobre que a narradora tem algo que ela não tem: um pinto. Neste instante, vital e doloroso, faz-se a separação vital e Ofélia percebe que a narradora não é uma extensão de si mesma, mas uma alteridade. Nasce,

neste momento, a menina humana. Pela beleza do trecho vale a pena transcrevê-lo na íntegra:

E a sombra se fizera. Uma sombra profunda cobrindo a terra. Do instante. Do instante em que involuntariamente sua boca estremeceu quase pensara “eu também quero”, desse instante a escuridão se adensara no fundo dos olhos num desejo retrátil que, se tocassem, mais se fecharia como folha de dormideira. E que recuava diante do impossível, o impossível que se aproximara e, em tentação fora quase dela: o escuro dos olhos vacilou como um ouro. Uma astúcia passou-lhe então pelo rosto – se eu não estivesse ali, por astúcia, roubaria qualquer coisa. Nos olhos que pestanejaram à dissimulada sagacidade, nos olhos a grande tendência à rapina. Olhou-me rápida, e era a inveja, você tem tudo, e a censura, porque não somos a mesma e eu terei um pinto, e a cobiça – ela me queria para ela. (...) Alguma coisa acontecia que eu não conseguia entender a olho nu. E de novo o desejo voltou. Dessa vez os olhos se angustiaram como se nada pudesse fazer com o resto do corpo que se desprendia independente (LISPECTOR, 1964, p. 106)

A narradora sabe estar presenciando um nascimento: um resto de corpo se desprendia independente, fazendo o corte necessário e radical. Eu sou eu. Você é você. Nascia, assim, um humano, em seu total e radical ato de liberdade e solidão. A partir daí Ofélia estaria condenada a se responsabilizar pelos seus próprios desejos, aceitar-se faltante e nunca completa. A presença da inveja viria como uma tentativa, quase desesperada ainda, de acreditar que a narradora tinha tudo ao passo que ela não tinha nada. Ilusão que necessariamente leva à desilusão, pois ninguém tem tudo. Esta é outra aprendizagem dolorosa pela qual Ofélia deveria passar, pois não há o que invejar quando se tem contato com a verdade trágica de que todos são iguais, em sua condição humana: frágeis, limitados e mortais.

Considera-se, portanto, que a presença de fortes componentes invejosos em Ofélia, e também em seus pais, conforme capta a narradora, derivava-se desta percepção dolorosa: a de que a narradora tinha bondade suficiente para amar-se e amar o humano, mesmo com suas imperfeições e limitações constitutivas. Pensamos ser esta a fonte mais profunda da inveja no humano – a percepção de que alguém é capaz de se perceber limitado e, ainda assim, ser capaz de amar a si mesmo, aos outros e à vida. Dito de outro modo: inveja-se a bondade que alguns seres humanos possuem de suportarem o peso de suas falhas e, ainda assim continuarem investindo amorosamente na vida. Neste caso, não se sucumbiu às forças disruptivas, que Freud (1920) nomeou de pulsão de morte, que se ativam a cada vez que um humano, movido por forças amorosas, faz um investimento na vida.

AS TRAMAS DO NASCIMENTO PSÍQUICO NO CONTO A LEGIÃO ESTRANGEIRA, DE CLARICE LISPECTOR

A narradora sabe intuitivamente isso e necessita sustentar este mistério para que Ofélia possa nascer. Trata-se do mesmo paradoxo com o qual cada ser humano deverá se confrontar na vida: Como podemos sustentar o desejo pela vida sabendo que a vida humana não tem sentido, sem cair em um terrível pessimismo? Como sustentar o desejo que nunca será plenamente satisfeito? Era sobre isso que pensava a narradora, quando assistia ao nascimento da menina Ofélia:

Nela a grande pergunta me envolvia: vale a pena? Não sei, disse-lhe minha quietude cada vez maior, mas é assim. Ali, diante do meu silêncio, ela estava se dando ao processo, e se me perguntava a grande pergunta, tinha que ficar sem resposta. Tinha que se dar – por nada. Teria que ser. E por nada. Ela se agarrava em si, não querendo. Mas, eu esperava. Eu sabia que nós somos aquilo que tem que acontecer. Eu só pudei servir-lhe a ela de silêncio. E deslumbrada de desentendimento, ouvia bater dentro de mim um coração que não era o meu. Diante de meus olhos fascinados, ali diante de mim, como um ectoplasma, ela estava se transformando em uma criança. Não sem dor. Em silêncio eu via a dor de sua alegria difícil. A lenta cólica de um caracol. (...) Ela não me perdia de vista: havia marca de pés que ela não via, por ali alguém tinha andado, e ela adivinhava que eu tinha andado muito. Mais e mais se deformava, quase idêntica a si mesma. Arrisco? Deixo eu sentir, perguntava-me ela. Sim, respondeu-se por mim. (...) A agonia de seu nascimento. Até então eu nunca vira a coragem. A coragem de ser outro que se é, a nascer do próprio parto, e de largar no chão o corpo antigo (LISPECTOR, 1964, p.107).

Neste trecho Clarice fala da coragem que é requerida de um ser humano ao nascer, o mesmo que captara Guimarães Rosa (1986) quando disse, na voz do heroico Riobaldo, ter mais medo de nascimentos do que de mortes. Clarice sabia, assim como Guimarães, que nascer é arriscado demais e que, conforme ela diz, “também se morre em criança sem ninguém perceber” (p.107).

Do ponto de vista psicanalítico, considera-se que mais arriscado do que a morte de uma criança é a impossibilidade de ela sequer chegar a nascer, do ponto de vista psíquico, na mente de seus genitores. Este trabalho de nascimento psíquico, como já formulado acima, depende do exercício de devoção de um adulto, preferencialmente a mãe, capaz de emprestar sua mente para viver junto do bebê seus terrores e medos inomináveis. Não se trata, como Clarice bem coloca, da situação em que a mãe resolverá o paradoxo do viver humano ao pequeno *infante*. Trata-se mais de um trabalho silencioso, mas ativo, de amortecimento do choque gerado pela percepção de que se é separado do outro. Este nascimento psíquico leva o pequeno *infante* diretamente ao mito

edípico e ao Outro da mãe (pinto), algo que fica configurado no texto quando Ofélia percebe que naquela cozinha já se havia andado muito, ou seja, que a narradora tinha uma vida independente e anterior a ela.

Neste nascimento psíquico instala-se o desejo, ou melhor, a percepção do pequeno *infante* de que se é um sujeito desejante, mas também faltante. Instala-se, do ponto de vista psíquico, a diferença entre as gerações, bem como as noções de tempo e espaço. No que se refere ao desejo, há um jogo interessante proposto pela narradora / mãe à agora criança Ofélia. A solicitação, que num primeiro momento parece à narradora pura crueldade e desejo de vingança, é para que a menina se responsabilize pelo seu próprio desejo e arque com as consequências por ele. Além disso, este jogo consiste em uma espécie de costura feita entre o desejo e o objeto de desejo que, nesse caso, chamava-se o pinto da mãe / narradora. De uma perspectiva psicanalítica, o pinto desejado por Ofélia era o objeto do desejo da narradora (o terceiro, o marido da mãe), situação que irremediavelmente nos faz pensar nas costuras edípicas que agora podiam começar a se engendrar dentro da menina. O jogo ao qual nos referimos fica explícito na seguinte passagem:

Sei que deveria ter mandado, para não expô-la à humilhação de querer tanto. Sei que não deveria ter dado a escolha, e então ela teria a desculpa de que fora obrigada a obedecer. Mas, naquele momento não era por vingança que eu lhe dava o tormento da liberdade. É que aquele passo, também aquele passo ela deveria dar sozinha. Sozinha e agora (LISPECTOR, 1964, p. 108).

Existe aqui uma percepção da narradora (de Clarice) de que desejar é um ato heroico e corajoso e que cabe aquele que se dedica ao nascimento psíquico de um humano tão somente sustentar o susto e o pavor daquele que agora se percebe existindo e desejando; situação que leva, irremediavelmente, a percepção da falta. Este percurso, como sabia Clarice, deve ser trilhado pelo sujeito que se descobre vivo e pulsante, de forma solitária, embora, neste caso, em uma solidão acompanhada. Diante do nascimento do psiquismo e da percepção de que se é separado do outro surge o ódio e a indagação: porque é que você não me livra deste tormento? É o que assevera Melanie Klein (1957) quando argumenta que para um bebê, em inícios de vida, não existe um seio que às vezes é eficiente e às vezes frustra. O que há no início é um seio mau que, se não salva o bebê de seu apuro, é por pura maldade, ou melhor, para guardar todo o prazer para si. Este processo de ligação pelo ódio gerado pela incapacidade da criança

AS TRAMAS DO NASCIMENTO PSÍQUICO NO CONTO A LEGIÃO
ESTRANGEIRA, DE CLARICE LISPECTOR

perceber que a mãe não pode livrá-la de todos os males comparece no conto quando, depois de se ver separada da narradora, Ofélia tem que lidar com a frustração:

Ficamos nos defrontando, dissemelhantes, corpo separado de corpo; somente a hostilidade nos unia. Eu estava seca e inerte na cadeira para que a menina se fizesse dor dentro de outro ser, firme para que ela lutasse dentro de mim; cada veze mais forte à medida que Ofélia precisasse me odiar e precisasse que eu resistisse ao sofrimento do seu ódio. Não posso viver isso por você – disse –lhe minha frieza (LISPECTOR, 1964, p. 109).

Neste momento a função da mãe é sobreviver ao ódio da criança, assim como intui a narradora, que sente depender de sua capacidade de ser firme a sobrevivência de Ofélia. Se este processo doloroso e intenso requer altas doses de coragem e também muita capacidade para amar, também é necessário que o pequeno *infante* faça a sua parte. Ofélia estava sendo agora concebida por uma mente capaz de vibrar com a beleza e com a feiura do mundo. Estava tendo uma nova chance. Mas, as forças de Thânatos falaram mais alto e Ofélia não consegue sustentar tanta beleza e mistério dentro de si. Termina o conto matando o pinto, o tão desejado e odiado pinto que representava, a um só tempo, o seu oásis e o seu inferno. A narradora capta a catástrofe e o sentimento é o de perder, para sempre, a menina Ofélia:

A uma distância infinita eu via o chão. Ofélia, tentei eu inutilmente atingir à distância o coração da menina calada. Oh, não se assuste muito! Às vezes a gente mata por amor, mas juro que um dia a gente esquece, juro! A gente não ama bem, ouça, repeti como se pudesse alcança-la, antes que, desistindo de servir ao verdadeiro, ela fosse altivamente servir ao nada (LISPECTOR, 1964, p. 111).

Ofélia não suportou manter contato com a verdade de sua condição humana se refugiou no nada que aqui representa um regresso ao narcisismo. Altivamente, ou seja, voltando a assumir uma posição de arrogância frente ao objeto, Ofélia mata o pinto, que lhe lembrava, tão agudamente, de como era ser criança, de como era ser humana, de como era ser faltante. O lembrete da narradora de que o amor humano é artifício perigoso não chega a tempo. No final do conto, portanto, Clarice compartilha com o leitor sua visão do humano sempre um pouco espantado com o que ele próprio é capaz de fazer em termos de construção e de destruição.

Consideramos que neste final Clarice compartilha conosco um conhecimento muito certo, mas também incômodo e indigesto de ser apreendido— o de que, às vezes, o animal humano pode não suportar o peso de sua existência e “escolher” se refugiar no narcisismo mortífero em que a necessidade dos vínculos humanos é absolutamente negada. No caso de Ofélia, seja pelo excesso de inveja e sentimentos de ódio, tal como descreve Bion (1957) com relação às partes psicóticas da personalidade, seja porque as relações primordiais não foram suficientemente contidas para auxiliar o seu nascimento psíquico, a escolha foi pelo narcisismo.

Neste sentido, o desfecho trágico deste conto nos possibilita pensar nas reais limitações que temos para ajudar outros seres humanos a nascer psiquicamente, quando este trabalho não pôde ser bem costurado e estabelecido em seus inícios. Até que ponto, quando relações precoces foram insuficientes e alienantes do ponto de vista mental, é possível fazer reparações, novas construções e introjeções? Até que ponto novas construções e introjeções podem ser feitas quando os sentimentos invejosos e de ataques à verdade são muito excessivos?

Pois, mesmo que conte no início da vida com relações mais ou menos satisfatórias, o bebê humano necessita fazer sua parte em sua luta pela árdua existência humana. Esta questão - da extrema liberdade e responsabilidade humana com aquilo que se é - fica bem delineada no final do conto. Clarice, na voz da narradora, pôde sustentar o mistério para a menina Ofélia, mas foi ela quem não pôde suportar tanta verdade, tanta beleza, tanto mistério e assassinou o pinto que representava, em última instância, sua aceitação da realidade humana que passa necessariamente pelo mito edípico. Seja pelo excesso de sentimentos invejosos, seja pela intolerância à dor mental, o fato é que Ofélia não suportou se perceber humana, se perceber limitada e faltante; algo que Édipo exilado em Colono (Sófocles, 1990) pôde apreender na aurora de sua vida.

Em suma, neste conto Clarice alerta-nos para o fato de que o ser humano é sempre um pouco legião estrangeira em sua própria casa, por desconhecer a língua selvagem de seus impulsos. Para se tornar um pouco menos estrangeiros a si mesmo, Clarice inspira e convida: abra (ou feche?) os olhos e vá além da docilidade.

AS TRAMAS DO NASCIMENTO PSÍQUICO NO CONTO A LEGIÃO
ESTRANGEIRA, DE CLARICE LISPECTOR

Referências:

BION, W. R. (1994). *Estudos psicanalíticos revistados*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1957).

BION, W. R. (1994). Sobre a arrogância. In Bion, W. R. *Estudos psicanalíticos revisados*. (pp. 101-108). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1957).

BION, W. R. (2006). *Atenção e interpretação*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1970).

FREUD, S. (1996). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira*. Vol. 1, pp. 219- 331. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1950 [1892-1899]).

FREUD S. (1996). Interpretação dos sonhos. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira*. Vol. 4 e 5, pp. 240-321. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900).

FREUD, S. (1996). Sobre o narcisismo: uma introdução. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira*. Vol. 14, pp. 77-111. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914).

FREUD, S. (1996). Além do princípio do prazer. In: Freud, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira*. Vol. 18, pp. 13-78. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1920)

FREUD, S. (1996). A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. In: Freud, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira*. Vol. 19, pp. 177-186. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923)

FREUD, S. (1996). A dissolução do complexo de Édipo. In: Freud, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira*. Vol. 19, pp. 215-22. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1924)

KLEIN, M. (1973). Notas sobre alguns mecanismos esquizóides. In Klein, M. *Progressos da Psicanálise*. (pp. 17-41). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1940).

KLEIN, M. (1974). *Inveja e gratidão*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1957).

LISPECTOR, C. (1964). *A legião estrangeira*. Rio de Janeiro: Editora do Autor.

ROSA, G. (1986). *Grande sertão: Veredas*. 20ª. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

SÓFOCLES. (1990). *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Introdução e notas de Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar.

WINNICOTT, D. W. (2000). A preocupação materna primária. In: Winnicott, D. W. *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas* (pp. 399-405). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1956)

WINNICOTT, D. W. (1990). *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1988).

**THE PSYCHICAL BIRTH PLOTS IN THE TALE *A LEGIÃO ESTRANGEIRA*
(THE FOREIGN LEGION) BY CLARICE LISPECTOR.**

ABSTRACT:

The author proposes a psychoanalytic interpretation of the tale *A Legião Estrangeira*, by Clarice Lispector, seeking to shed light on the human psychism constitution process. Through the helpless figure of the yellow chick and little girl Ofélia, Clarice portrays the turmoil that the infant will have to go through in his development in order to become, in fact, human. Thus, the author demonstrates an understanding of the profound mystery involved in the psychical birth of a being that needs maternal support and restraint in order to survive fear towards life. Finally, we believe that Clarice approaches fundamental aspects of human freedom and responsibility regarding the individual's own condition of being able to bear the burden of his/her existence.

KEYWORDS: Psychoanalysis. Psychical birth. Childhood. Clarice Lispector. Maternal role.

**LES TRAMES DE LA NAISSANCE PSYCHIQUE À L'CONTE *A LEGIÃO*
ESTRANGEIRA (LÉGIION ÉTRANGÈRE) DE CLARICE LISPECTOR.**

RÉSUMÉ:

L'auteur propose une interprétation psychanalytique du conte *A Legião Estrangeira*, de Clarice Lispector, cherchant à faire la Lumière sur le processus de constitution de la psyché humaine. À travers la figure délaissée de poussin jaune et fille Ofélia, Clarice raconte la crise que l'enfant va passer par leur développement, à terme, devenir, en fait, un être humain. Ainsi Clarice démontre saisir le mystère profond implicite dans l'acte de naissance psychique d'un être qui a besoin de soutien et de retenue pour survivre peur envers la vie. A la fin, nous croyons que Clarice touche les aspects fondamentaux de la liberté humaine et la responsabilité devant leur condition d'être en mesure de supporter le poids de son existence.

MOTS-CLÉS: Psychanalyse; Naissance psychique. Enfance. Clarice Lispector. Maternage.

Ana Laura Moraes Martinez

Recebido em: 15-01-2015

Aprovado em: 22-03-2015

©2015 Psicanálise & Barroco em revista

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

A FAMÍLIA E A TRANSMISSÃO PSÍQUICA

Luciana Jaramillo Caruso de Azevedo*
Terezinha Féres-Carneiro**
Samuel Lincoln Bezerra Lins***

RESUMO:

O presente artigo propõe uma reflexão sobre a noção de transmissão psíquica aplicada à família. Para tanto, inicialmente, será feita uma reflexão sobre a função da transmissão psíquica entre gerações. Em seguida, serão apresentados o conceito e os tipos de transmissão psíquica (intergeracional e transgeracional), e discutido o papel do segredo (o não dito e o inominável) como uma forma privilegiada de transmissão psíquica que atravessa gerações. Por fim, será abordado o conteúdo da transmissão e do aparelho psíquico familiar.

PALAVRAS-CHAVE: Transmissão. Família. Segredo. Psicanálise.

* Mestranda em Psicologia Clínica (PUC-Rio)

** Professora titular do Departamento de Psicologia (PUC-Rio) e coordenadora do Curso de Especialização em Psicoterapia de Família e Casal da PUC-Rio.

*** Formado em Psicologia na área Clínica/Psicanálise (UFPB) e Pós-doutorando em Psicologia Clínica (PUC-Rio). Endereço de correspondência do autor: PUC-Rio, Departamento de Psicologia
Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea - 22543-900, Rio de Janeiro - RJ Tel. (021)3114 1185/ FAX
3114 1187 / E-mail: lucianajaramillo@msn.com

Introdução

A questão da transmissão psíquica é central no grupo familiar e nos remete à inscrição do sujeito em uma cadeia geracional da qual ele é um elo. A transmissão psíquica geracional consiste na precedência do sujeito por mais um outro, na condição de herdeiro forçado, beneficiário, mas também pensador e, até mesmo criador daquilo que lhe foi transmitido. Cada um, bem como cada grupo, tem como tarefa construir, organizar e transformar certas heranças não elaboradas, mantidas em estado bruto e que se infiltram no presente. Assim, a função do grupo familiar é transmitir a herança psíquica adquirida e fundadora tanto dos membros, como do conjunto, perpetuando, conservando a sua identidade, e dando vida para além dos mortos (GRANJON, 2000).

Nesse sentido, em “Totem e Tabu” (1913), Freud afirma que:

“nenhuma geração pode ocultar à geração que a sucede, nada de seus processos mentais mais importantes, pois a psicanálise mostrou que todos possuem na atividade mental inconsciente um “*apparat*” que os capacita a interpretar as reações de outras pessoas, isto é, desfazer as deformações que os outros impuseram à expressão de seus próprios sentimentos” (p.162).

O indivíduo não pode construir completamente a sua história, pois ele se ancora em uma história familiar que o precede. É da história familiar que o indivíduo extrairá a substância de suas fundações narcísicas para, enfim, tomar o lugar de sujeito. Neste sentido, destacamos a importância de tratar o tema da transmissão psíquica, tendo em vista que a transmissão ordena as atrações e rejeições, prescrições e proscricções, assim como os mitos e ideais, distribuindo o lugar de cada membro da família (EIGUER, 1998).

Diante do exposto, e por compreendermos que a discussão voltada para a questão da transmissão psíquica é de grande valia no âmbito da clínica psicanalítica, propomos uma reflexão acerca do conceito, destacando o papel da geracionalidade na origem de patologias.

A Família e a Transmissão Psíquica

A família e a transmissão psíquica

A palavra “família” aplica-se hoje a realidades diversas, no entanto, a família continua sendo a célula constitutiva das sociedades. No cerne da instituição familiar encontram-se os laços do casamento e da filiação, bem como a sucessão de indivíduos que descendem uns dos outros (FLANDRIN, 1991). Assim, quando nasce uma criança, ela herda consigo parte da função de recomposição da família, fruto das alianças das duas descendências. Cabe à criança conservar o conjunto e alimentar-se desta herança (ANDRÉ-FUSTIER & AUBERTEL, 1998).

A família nutre psiquicamente o sujeito desde o seu nascimento e até mesmo antes da sua gestação, preparando um lugar simbólico para recebê-lo, desejando-o e lançando-o ao mundo para germinar a sua história (MAGALHÃES & FÉRES-CARNEIRO, 2007). Com efeito, a constituição de um sujeito se baseia na sua origem, sua história e suas fantasias sobre as relações que compõem seu romance familiar. Nesse sentido, é válido destacar que o essencial é o inconsciente que se forma por meio de resíduos de linguagem, ouvidos no discurso que circula em sua família. Trata-se de significantes impostos ao sujeito, que os escuta porque não pode furtar-se às palavras (MARCONI, 2008).

Conforme o proposto por Aulagnier (1975), existe um “contrato narcísico” que corresponde aos deveres que a criança terá que cumprir em troca do investimento, do qual foi objeto pela família. Este contrato propõe à criança a missão de perpetuar a cadeia de gerações, de assegurar a perenidade da identidade familiar, e fortificar seu narcisismo. Por sua vez, ela terá como carga transmitir os enunciados históricos e familiares, às vezes, às expensas de sua própria coerência psíquica (ANDRÉ-FUSTIER & AUBERTEL, 1998). A transmissão psíquica está na origem da transmissão dos mitos e dos ideais, veicula o modelo de parentesco entre as gerações, e modula os projetos de vida, intervindo na organização do superego. Se há falhas na transmissão, ligadas à violência da transmissão psíquica entre gerações, as insuficiências do superego aparecerão (EIGUER, 1998).

Neste sentido, Tisseron (1997) se refere à geracionalidade, ressaltando a importância da noção da imagem psíquica, constituída na combinatória que enlaça o singular e o transgeracional. No entanto, cada geração possui as suas próprias imagens. A organização das imagens psíquicas realizadas por um sujeito é testemunho da sua própria vida psíquica e, ao mesmo tempo, do processo que atravessa gerações. Assim, os traumatismos não superados e os segredos vergonhosos podem alimentar imagens em

cada geração, e esta imagem é um testemunho acerca da própria vida pulsional daquela geração que a criou.

Kupferberg (2004) destaca que a transmissão psíquica situa-se em um processo de identificação constitutivo de todo e qualquer sujeito, que, na melhor das hipóteses, opera uma transformação daquilo que já se encontrava presente como investimento narcísico para torná-lo seu, conforme o famoso adágio de Goethe: “Aquilo que herdaste dos teus ancestrais (*Vätern*), transforma-o e torna-o teu”. A partir dessa perspectiva, podemos pensar que diante dos fatores traumáticos, que impedem a transmissão, as patologias resultantes serão impeditivas dos processos identificatórios.

O bebê, ao nascer, depende dos cuidados recebidos do adulto falante, e muito o ouve falar enquanto prodigaliza esses cuidados. É nesse processo que surge o supereu, que se erige a partir das impressões dessa época, sobretudo das palavras ouvidas (RUDGE, 2006). Contudo, existe uma parte incompreensível e desconhecida que se infiltra nessas mensagens, podendo levar a criança tanto a constituir inclusões, quanto a procurar incansavelmente compreender e encontrar um sentido para aquilo que não lhe pertence. Tendo em vista que é possível observar o esboço de diversas patologias, a partir das falhas no processo de metabolização da herança psíquica, é oportuno distinguir as duas modalidades de transmissão psíquica (CORREA, 2000; GRANJON, 2000; KAËS, 1998, 2001).

Tipos de transmissão psíquica

A família é a matriz privilegiada para o trabalho de transmissão psíquica, pois nela são geradas não apenas as identificações significativas, como também as diversas modalidades de transmissão psíquica. Podemos distinguir dois tipos de transmissão psíquica, que estão interligados e são complementares.

O primeiro tipo é a transmissão psíquica *intergeracional*, que inclui aspectos da metabolização do material psíquico transmitido por uma geração próxima que, transformado, passa à seguinte. Nesta modalidade a transmissão psíquica constitui a “herança positiva” da filiação (CORREA, 2000). Dessa forma, é transmitido aquilo que ampara e assegura as continuidades narcísicas, a manutenção dos vínculos

intersubjetivos, a conservação das formas, dos processos de conservação e de complexidade da vida (KAËS, 1998).

O segundo tipo de transmissão psíquica é o *transgeracional*, que se refere a uma modalidade “defeituosa” da transmissão que inclui os objetos psíquicos de uma herança genealógica mais distante, na qual encontramos lacunas e vazios de transmissão. Estes são aspectos da denominada “denegação”, face ao “não revelado”, que não apresentam possibilidade de simbolização, incluído o que foi escondido ou calado pelos ancestrais e, portanto, bloqueando os processos de transformação psíquica (CORREA, 2000). Kaës (1998) acrescenta que: “o que se transmite é preferencialmente aquilo que não se contém, aquilo que não se retém, aquilo de que não se lembra: a falta, a doença, a vergonha, o recalçamento, os objetos perdidos, e ainda enlutados” (p.14).

Para Granjon (2000), a *transmissão intergeracional* é aquela em que a passagem de uma geração para outra acompanha uma modificação daquilo que é transmitido; enquanto que a *transmissão transgeracional* designa um tipo de transmissão em que o que é transmitido não pode se beneficiar de modificações que permitam sua integração psíquica. Em consonância com a segunda modalidade de transmissão, podemos pensar que o que será transmitido é o traço daquilo que passou, acompanhado de terror e vergonha, e não pôde ser pensado. Segundo a autora, nada escapa de ser transmitido de uma forma (*intergeracional*) ou de outra (*transgeracional*).

Contudo, a transmissão não é passiva, pois remanejamentos frequentes e sucessivos permitem a sua apropriação por parte dos membros da família. Na transmissão psíquica intergeracional há o contato direto entre gerações (em geral entre pais e crianças) e ocorre a modificação daquilo que foi transmitido de uma geração para outra. Dessa forma, os integrantes inscritos em uma genealogia podem fazer da herança algo próprio. Entretanto, a transmissão transgeracional se refere a um material não transformado e não simbolizado, geralmente relacionado aos segredos, não-ditos, interditos e ao indizível (INGLEZ-MAZZARELLA, 2006).

Ressalta-se que os traumas são terrenos férteis para o fenômeno da *transmissão psíquica transgeracional*, quando ficam fora da possibilidade de processamento psíquico, de simbolização e da linguagem (KUPFERBERG, 2004). Em estado bruto, os restos traumáticos são repetidos ao longo de sucessivas gerações, muitas vezes sob a forma de sintomas (INGLEZ-MAZZARELLA, 2006).

Contudo, os acontecimentos mais dolorosos não são, necessariamente, os mais alienantes. Qualquer acontecimento poderá ser traumático e alienante para os descendentes se não puder ser elaborado, se for transmitido sem que os afetos que suscita possam ser tolerados, e sem que um pensamento sobre este acontecimento venha contê-lo e representá-lo (GRANJON, 2000). A patologia familiar se instala quando a censura familiar deixa de funcionar como precursora das proibições fundamentais, em particular da interdição edípiana, e passa a desempenhar uma função essencialmente repressiva, sem referência a uma lei externa (CORREA, 2000).

Por outro lado, pode-se destacar uma dimensão da transmissão que é censurada e da qual não se fala, compreendida como o “segredo”. Essa noção é estudada por psicanalistas que se debruçam sobre o trabalho clínico com crianças e adolescentes (DOLTO, 1988, 2002; ROSA, 2000). Dolto (1988) afirma que naquele ponto em que a linguagem termina, é o comportamento que continua a falar. Assim, a criança através dos seus sintomas pode encarnar e presentificar as consequências de um conflito vivo, familiar ou conjugal, camuflado e oculto por seus pais. Para Rosa (2000), a linguagem indica como o sujeito se constitui em relação ao Outro, assim, os enunciados não valem tanto pelo seu aspecto de enunciado, mas pela enunciação que, necessariamente, promove o posicionamento do sujeito.

No que concerne à história de cada sujeito, observa-se que os significantes que são transmitidos e precedem a nossa existência, sob a forma de traços sem memória e esvaziados de sentido, podem permanecer congelados em uma pré-história geracional ausente de simbolização (AZEVEDO, FÉRES-CARNEIRO & LINS, no prelo). Seguindo aquele raciocínio, tais significantes podem ter sido transmitidos e intermediados por um segredo.

O Segredo

O segredo é uma forma privilegiada de transmissão psíquica, podendo ser compreendido como histórias não verbalizadas, mas insistentes, que intrigam a nova geração, cabendo a esta geração individualizar-se no meio desses enigmas que tipificam a história da família (INGLEZ-MAZZARELLA, 2006). Pode-se distinguir duas

categorias de segredo que atravessam gerações: o não-dito (proibido de dizer) e o inominável.

Na primeira categoria, o segredo, como interceptação do dizer, pressupõe uma interdição, é uma proibição deliberada, ou seja, “disso não se fala”. Há algo ocultado, geralmente por estar associado à vergonha e à culpa. Essas histórias se repetem nas gerações seguintes sob a forma de um conteúdo recalcado, que vez por outra retorna. A segunda categoria de segredo, como o inominável, encontra-se fora do registro do inscrito. Algo não se falou por falta de palavras e por isso transita na descendência como indizível, não ligável, foracluído e à margem de um trabalho psíquico possível, fadado à repetição como tentativa de representação (CORREA, 2000).

Abraham e Torok (1995) destacam a relevância dos estudos voltados para a questão da vergonha e do segredo, pois, em torno destes, surgiriam as patologias da transmissão. De fato, a presença da patologia na família está relacionada com o grau com que os membros da família são capazes de efetivamente manter internalizados seus conflitos intrapsíquicos (MEYER, 1980). Quando um acontecimento, com potencialidade traumática, perturba ou impede um processo de integração harmônica, conseqüentemente, ele criará lacunas, inclusões, criptas na psique em questão. Granjon (2000) afirma que:

“Estes passados sob silêncio, ou mantidos em segredo, estes restos insensatos de um acontecimento inaceitável estão fora do alcance de um trabalho psíquico, mas vão obstruir a psique do sujeito e do grupo, permanecendo em estado bruto, consagrados à repetição e oferecidos às identificações da criança com a secreta esperança de que esta, herdeira e suplente narcísico, possa realizar este trabalho fracassado” (p.26).

Nesse sentido, o sofrimento familiar seria a manifestação de uma falta de metabolização de um conteúdo, transmitido geracionalmente, e que mantém na atualidade um excesso de angústias de desmoronamento e impede cada indivíduo do grupo ascender a mecanismos neuróticos individuais estáveis. O que resulta do sofrimento familiar é algo que não pode ligar-se aos elementos de ordem qualitativa, que são os afetos e as representações organizadas nas cenas imaginárias. Assim, duas características fundamentais afetam a transmissão psíquica pelo sofrimento: o excesso e o inelutável (ANDRÉ-FUSTIER & AUBERTEL, 1998).

O estudo da transmissão demanda uma diferenciação entre o que é transmitido e o que é recebido e transformado pelo sujeito através do processo de historialização e

temporalização, ou seja, através do processo de apropriação realizado pelo sujeito da herança, que assume o pensar sobre a sua herança e sobre o seu lugar (KAËS, 2001). Desse modo torna-se importante considerar o conteúdo transmitido através das gerações que, de acordo com Kaës (1998) “seria preferencialmente aquilo que não se contém, aquilo que não se retém, aquilo de que não se lembra: a falta, a doença, a vergonha, o recalçamento, os objetos perdidos, e ainda enlutados”(p.9).

O objeto de transmissão e o aparelho psíquico familiar

Para Eiguer (1998), o que se transmite, ou seja, o *objeto de transmissão psíquica entre gerações*, diz respeito a um ancestral que suscita fantasias, provoca identificações e intervém na constituição de instâncias psíquicas de um ou vários membros da família. O objeto de transmissão entre gerações apresenta a peculiaridade de se colocar como objeto de um outro, e não como objeto direto de descarga pulsional.

O material psíquico transmitido pode ser, ou não, metabolizado, tendo importante significado na configuração psíquica de cada sujeito. Contudo, as experiências não integradas de forma harmônica na vida psíquica podem obrigar os descendentes a simbolizar durante várias gerações, o que não foi totalmente elaborado por seus ascendentes. Assim, alguns ancestrais podem perturbar consideravelmente a vida dos seus descendentes (GRANJON, 2000).

De outro modo, pensar em transmissão implica em pensar a subjetividade, pois o indivíduo é um grupo interiorizado. Entretanto, um grupo não é uma simples reunião de indivíduos, mas aquilo que forma e estrutura tanto o psiquismo quanto os vínculos sociais (PIVA, 2006). Há um investimento conjunto dos indivíduos no grupo que os converte em um “objeto-grupo” comum, já que passam a integrar uma representação inconsciente de si mesmos como totalidade distinta daquela expressa por sua soma (CORREA, 2000). Esta representação imaginária se funda em um organizador psíquico inconsciente formador de uma entidade denominada por Kaës (1976/1993) de “aparelho psíquico grupal”.

Em seguida à conceitualização de Kaës (1976/1993), Ruffiot (1981) propôs a ideia de um aparelho psíquico familiar. De acordo com André-Fustier e Aubertel (1998), o aparelho psíquico familiar é definido como uma aparelhagem psíquica comum

e partilhada pelos membros de uma família, cuja função é articular o funcionamento do “estar junto familiar”, com os funcionamentos psíquicos individuais de cada um dos membros da família. Inicialmente, o aparelho psíquico familiar é externo e vai permitir ao lactente transformar suas experiências sensoriais em vivências psíquicas progressivamente relacionáveis entre si. Nesse sentido, o aparelho psíquico familiar funciona sempre como uma matriz de sentido, que serve de invólucro e de sustentáculo primários às psiques dos indivíduos que nascem no seio de uma família (ANDRÉ-FUSTIER & AUBERTEL, 1998).

As funções do aparelho psíquico familiar são funções de continência, de ligação, de transformação e de transmissão. A função de transmissão na sucessão de gerações remete à maneira pela qual cada família dará à criança as chaves de acesso ao mundo. Com efeito, cada família transmite ao recém-nascido sua maneira de apreender o mundo exterior e de organizar o universo interno. É a partir desses utensílios psíquicos de decodificação que cada criança construirá seu mundo interno, colorido por suas fantasias pessoais. É válido ressaltar que com a função de transmissão psíquica, é introduzida a dimensão histórica do aparelho psíquico familiar (ANDRÉ-FUSTIER & AUBERTEL, 1998).

Pode-se constatar a contribuição das histórias que habitam e circulam na esfera familiar da criança para as suas nas construções fantasísticas. Diante disso, todo indivíduo chega sempre dentro de uma história que preexiste, da qual ele pode ser herdeiro e também prisioneiro. Portanto, verifica-se o papel primordial da família no que se refere à transmissão psíquica e a produção de patologias (ANDRÉ-FUSTIER & AUBERTEL, 1998). Pode-se perceber que no momento em que a transmissão de conteúdos e vivências sofre entraves, uma quantidade considerável de material traumático não elaborado, não simbolizado, é transmitida em seu estado bruto para a geração seguinte. Sendo assim, torna-se imprescindível um maior aprofundamento teórico nas questões relacionadas à transmissão psíquica e à geracionalidade.

Considerações finais

De fato, pode-se compreender que a criança transporta uma mensagem que se refere à linhagem da família, sendo ela uma herdeira dos significantes que circulam no discurso familiar. Cabe à criança apropriar-se de tal herança, conforme indica o

conhecido adágio de Goethe. Assim, observamos que a noção de transmissão psíquica incide sobre o sujeito desde a sua formação, antes mesmo do seu nascimento, em função do lugar que lhe é designado, até a constituição de seus sintomas. Outro aspecto que merece destaque é a possibilidade do surgimento das patologias transgeracionais, que consistem na transmissão de conteúdos não elaborados pelas gerações anteriores. Esse tipo de patologia pode ocasionar a repetição dos sintomas através de sucessivas gerações e complicar o futuro das gerações ascendentes.

Nesse sentido, os segredos, que consistem em histórias não-verbalizadas, mas insistentes, que intrigam a nova geração, são considerados uma via privilegiada de transmissão. Os segredos são importantes no engendramento da temática familiar, e podem atravessar gerações, desencadeando os sintomas transgeracionais. Por fim, ressalta-se que o conceito de transmissão psíquica corresponde a um recurso teórico de grande valia a ser investigado no âmbito da clínica psicanalítica. Este conceito nos remete a outros conceitos complexos que estruturam a trama dorsal da teoria, como a repetição, o sintoma, o trauma, a fantasia, dentre outros que não foram abordados neste ensaio, mas merecem ser articulados e discutidos posteriormente, devido à sua importância e relevância para a prática clínica.

Referências:

ABRAHAM, Nicolas; TOROK, Maria. *A casca e o núcleo*. São Paulo: Escuta, 1995.

ANDRE-FUSTIER, Francine; AUBERTEL, Françoise A transmissão psíquica familiar pelo sofrimento. In: *A transmissão do psiquismo entre gerações*. Org.:Alberto Eiguer. São Paulo: Unimarco Editora, 1998.

AULAGNIER, Piera. *A violência da interpretação*. Rio de Janeiro: Imago,1975.

AULAGNIER, Piera. *La Violence de L'Interprétation*. Paris: PUF, 1975.

AZEVEDO, Luciana; FÉRES-CARNEIRO, Terezinha; LINS, Samuel. Sintoma infantil: efeito da transmissão psíquica? *Cadernos de Psicanálise*, no prelo.

CORREA, Olga Ruiz. *O legado familiar: A tecelagem grupal da transmissão psíquica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

DOLTO, Françoise. Prefácio. In: _____ *A Primeira entrevista em Psicanálise*. 6. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

EIGUER, Alberto. *A transmissão do psiquismo entre gerações: Enfoque em terapia familiar psicanalítica*. São Paulo: Unimarco Editora, 1998.

EIGUER, Alberto. L'identification à l'object transgénérationnel. In: *Journal de la psychanalyse de l'enfant*. v.10, p.93, 1998.

FLANDRIN, Jean-Louis. *Famílias: parentesco, casa e sexualidade na sociedade antiga*. Lisboa: Editorial Estampa, 1991.

FREUD, Sigmund. (1913). *Totem e Tabu*. Edição Standart Brasileira das Obras Completas de Freud, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

**Luciana Jaramillo Caruso de Azevedo, Terezinha Féres-Carneiro e
Samuel Lincoln Bezerra Lins**

GRANJON, Evelyn. “A elaboração do tempo genealógico no espaço do tratamento da terapia familiar psicanalítica”. In: *Os avatares da transmissão psíquica geracional*. Org: Olga Ruiz Correa. São Paulo: Escuta, 2000.

INGLEZ-MAZZARELLA, Tatiana. *Fazer-se herdeiro: a transmissão psíquica entre gerações*. São Paulo: Escuta, 2006.

KAES, René. “Os dispositivos psicanalíticos e as incidências da geração”. In: *A transmissão do psiquismo entre gerações*. Org.: Alberto Eiguer. São Paulo: Unimarco Editora, 1998.

KAËS, René. *Transmissão da vida psíquica entre gerações*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001.

KUPFERBERG, Marylink; RUDGE, Ana Maria de T.P. *Filhos da guerra: um estudo psicanalítico sobre o trauma e a transmissão*. Tese de doutorado. Curso de Pós Graduação em Psicologia Clínica, Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. RJ, 2004.

MAGALHÃES, Andrea Seixas; FÉRES-CARNEIRO, Terezinha. *Família e Casal: saúde, trabalho e modos de vinculação*. Org.: Terezinha Féres-Carneiro. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

MARCONI, Yara Maria. “O que não posso saber sobre minha origem”. *Marraio*, n. 16: 41-46, 2008.

MEYER, Luiz. *Família: Dinâmica e terapia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.

NOBRE, Letícia. “Faz um laço prá mim?”. In: *A psicanálise e os discursos*. Org: Vera Vinheiro Brandão. Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, 2004.

ROSA, Miriam Debieux. *Histórias que não se contam: o não-dito e a psicanálise com crianças e adolescentes*. Taubaté/SP: Cabral Editora Universitária, 2000.

A família e a transmissão psíquica

RUDGE, Ana Maria. *Pulsão de morte como efeito de supereu*, in Revista Ágora, Rio de Janeiro, n.1, v.9, p.79-89, 2006.

RUFFIOT, André. *La thérapie psychanalytique de la famille*. Dunod: PUF, 1981.

SEVERO, Ariane. “Sobre o sujeito na herança transgeracional”. In: *Transmissão transgeracional e a clínica vincular*. Org.: Angela Piva. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006.

TISSERON, S. *El psicoanálisis ante la prueba de las generaciones*. In: TISSERON, S. et al. *El psiquismo ante la prueba de las generaciones: clínica del fantasma*. Buenos Aires: Amorrortu, 1997.

ZORNIG, Silvia. *A criança e o infantil em psicanálise*. São Paulo: Escuta, 2008.

*Luciana Jaramillo Caruso de Azevedo, Terezinha Féres-Carneiro e
Samuel Lincoln Bezerra Lins*

FAMILY AND PSYCHIC TRANSMISSION

ABSTRACT:

This article proposes a reflection on the notion of psychic transmission applied to the family. In order to do so, we will initially examine the function of psychic transmission across generations. Then we will present the concept and the types of psychic transmission (intergenerational and transgenerational) and discuss the role assumed by the secret (the unsaid and the unspeakable) as a privileged form of psychic transmission that spans generations. Finally we will explore the content of the transmission and of the family psychic apparatus.

KEYWORDS: Transmission. Family. Secret. Psychoanalysis.

LA FAMILLE E LA TRANSMISSION PSYCHIQUE

RÉSUMÉ:

Cet article propose une réflexion sur la notion de transmission psychique appliquée à la famille. À cet effet, d'abord, on fera une réflexion sur le rôle de la transmission psychique entre générations. Ensuite, le concept et les types de transmission psychique (intergénérationnelle et transgénérationnelle) seront présentés, et le rôle du secret (le non-dit et l'indiscret) comme une forme privilégiée de la transmission psychique transgénérationnelle sera discuté. Enfin, on va aborder le contenu de la transmission et de l'appareil psychique familial.

MOTS-CLES: Transmission. Famille. Secret. Psychanalyse.

Recebido em: 05-03-2015

Aprovado em: 25-05-2015

©2015 Psicanálise & Barroco em revista

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

(RE) CORTES: O DISCURSO SOBRE A AUTOLESÃO FEMININA NO TUMBLR

*Stephanie Cristin Otto*¹
*Kátia Alexandra dos Santos*²

RESUMO:

A autolesão é um tema que vem sendo abordado de forma recente no Brasil e está mais diretamente relacionada ao público feminino. Este trabalho teve como objetivo investigar o discurso sobre a autolesão feminina na plataforma blogging Tumblr. Para isso, tomamos como referencial teórico a Psicanálise lacaniana e a Análise do Discurso. Os dados foram analisados considerando a autolesão a partir de duas hipóteses teóricas, tendo por base a Psicanálise: o Sintoma e o *Acting out*. A partir da análise do *corpus* foi possível perceber que o que perpassava os discursos sobre a autolesão no Tumblr envolvia-se primordialmente com duas questões: uma demanda dirigida a um Outro; e uma forma particular de evitação da e do sofrimento.

PALAVRA-CHAVE: Autolesão. Tumblr. Análise de discurso. Psicanálise. Lacan.

¹ Graduanda do Curso de Psicologia da Universidade Estadual do Centro Oeste – UNICENTRO. Endereço: Rua José Afonso Vieira Lopes, 567, Rebouças-PR. Telefone: (42) 99709842. steph.cristin@gmail.com.

² Professora do departamento de Psicologia da Universidade Estadual do Centro-Oeste, mestre em Estudos Linguísticos pela Universidade Estadual de Maringá e Doutoranda em Psicologia pela Universidade de São Paulo. Endereço: Rua Duque de Caxias, 135, Irati-PR. kalexandra@yahoo.com.br.

Introdução

Cortar a pele, beliscar-se, arranhar-se, morder-se, queimar-se, puxar a pele e os cabelos são algumas formas de autolesão mais comuns (ROSS & HEATH, 2002). Como formas menos usuais, Whitlock et al (2006) apontam que engolir substâncias tóxicas e quebrar os ossos podem, também, ser formas de se autolesionar.

Conhecida também como automutilação, a autolesão é um tema que vem sendo abordado recentemente no Brasil (BORGES, 2012; ARCOVERDE, 2013). Assim, a escolha da utilização do termo “autolesão” neste estudo se deu por ser uma tradução aproximada dos termos *self harm* e *self injury* utilizados amplamente em publicações no exterior, e também pelo termo já ter sido utilizado em estudo brasileiro (ARCOVERDE, 2013). Outro ponto relevante para a utilização do termo se dá pelo fato de que “autolesão” seria mais apropriado para descrever o fenômeno de que estamos tratando, uma vez que a automutilação seria uma autolesão *maior*, tendo como características a enucleação dos olhos e amputações de membros, estando geralmente associada às psicoses (FAVAZZA, 2006).

Favazza (2006) relata que até o final da década de 80 a maioria dos psiquiatras e psicólogos considerava a autolesão como um comportamento singular, horrível e sem sentido, e que deveria estar de alguma forma ligada ao suicídio. Trinta anos depois, ainda são poucas as pesquisas brasileiras que tentaram compreender as especificidades deste fenômeno.

Autores definem a autolesão como um ato de violência infligido a si próprio sem a intenção de suicídio, embora sua constante repetição possa gerar graves danos ao corpo e ocasionar a morte (BARROCAS et al., 2013; HAWTON & JAMES, 2005; MUEHLENKAMP et al., 2011; NOCK & MENDES, 2008; WHITLOCK, ECKENRODE, SILVERMAN, 2006). Por este motivo, Hawton e James (2005) sugerem que o termo autolesão é preferível à “tentativa de suicídio” ou a “parassuicídio”, uma vez que a gama de motivos e razões para o ato inclui várias intenções não suicidas. Para os autores, mesmo quando a morte é o resultado de um comportamento autolesivo, isso pode não ter sido planejado (HAWTON & JAMES, 2005, p. 891).

Sendo assim, relacionada a uma maneira particular de reagir a uma emoção dolorosa, a autolesão pode se manifestar em diferentes quadros, não sendo uma

manifestação própria de uma doença. Ela se configura como sintoma em estados depressivos, crises de ansiedade, em momentos de impulsividade, agressividade, e em períodos de isolamento social e de desesperança (ROSS & HEATH, 2002, FAVAZZA, 1998). Autores mostram que a autolesão também ocorre em transtornos alimentares e no estresse pós-traumático, relacionada principalmente à punição e ao domínio da angústia (WHITLOCK et al., 2006; MUEHLENKAMP et al., 2011; FAGIN, 2006). Ou seja, enquanto alguns sintomas são próprios de um determinado sofrimento, a autolesão se configura como um sintoma que se adapta a diferentes demandas.

Outro fator relevante é que os estudos sobre a autolesão apontam como sendo um fenômeno predominantemente feminino (ROSS & HEATH, 2002; HAWTON et al., 2002; NOCK & PRINSTEIN, 2004; FAVAZZA, 2006), fato que nos permitiu optar pela realização de um estudo voltado especificamente para a autolesão em mulheres. Pesquisas sobre o tema pontuam ainda que a autolesão tem um caráter epidêmico. Whitlock (2006) demonstra que, uma vez que comunidades sobre a autolesão na internet são visitadas com frequência, acabam fornecendo um meio para a divulgação da prática, assim a tendência é de que a autolesão siga os padrões de epidemia em contextos institucionais, se refletindo também em contextos não clínicos.

Esta questão foi de grande importância para a constituição de nosso foco de análise, uma vez que queríamos compreender que discursos perpassavam ambientes virtuais específicos sobre a temática. Deste modo, partindo de uma plataforma *blogging* chamada “*Tumblr*”³ e utilizando duas disciplinas indiciárias⁴, sendo elas a Análise de Discurso de linha francesa, fundada por Michel Pêcheux em 1969 e a Psicanálise, a partir de Jacques Lacan, entre 1950 e 1976, buscamos aprofundar a compreensão dos discursos acerca da autolesão (PÊCHEUX, 1975; LACAN, 1962-2008).

A escolha da plataforma *Tumblr* deu-se pelo fato desta constituir-se em uma plataforma *blogging* de cadastro gratuito que permite aos usuários publicarem textos, imagens, vídeo, áudio e “diálogos”, ao mesmo tempo em que é possível “seguir” outros usuários e ver seus *posts* em seu painel (*dashboard*)⁵. Também é possível “gostar” ou “reblogar”⁶ outros blogs. Levando em consideração que muitas adolescentes utilizam os *blogs* como um diário virtual para relatar o que estão vivendo e sentindo, o *Tumblr* se

³ Tumblr (plataforma *blogging*). Disponível em: <<http://www.tumblr.com>>.

⁴ A questão do paradigma indiciário está presente no item Análise de Discurso deste trabalho.

⁵ O termo **painel de bordo** ou *dashboard* é utilizado para indicar um “painel de indicadores”, como o *feed de notícias* do Facebook.

⁶ O reblogar é semelhante ao “compartilhar” do *Facebook*.

constituiu como uma importante ferramenta de acesso aos discursos referentes à autolesão feminina.

Quanto à nossa escolha teórica, optamos por realizar um estudo sobre a autolesão feminina utilizando-nos da Psicanálise, visto que articulada com a Análise de Discurso Francesa poderia nos permitir a compreensão dos discursos que perpassavam os blogs em uma articulação entre inconsciente e ideologia. Isto posto, inicialmente discutiremos a autolesão em relação à Psicanálise, para depois discutirmos o paradigma tomado como referência teórico-metodológica neste trabalho, o indiciário. Desse modo, apresentaremos alguns pressupostos da Psicanálise Lacaniana na sua relação com a Análise de Discurso Francesa (doravante AD), seguindo, então, para a análise do *corpus*.

A autolesão e a psicanálise

Podemos pensar a autolesão a partir da Psicanálise em dois sentidos: primeiramente pela compreensão da autolesão como sintoma, mas também, pensando a autolesão como algo que é descrito por Lacan (1962-1963) como *acting out*. Ao levantar esta hipótese não descartamos outras possibilidades, uma vez que não estamos trabalhando com sujeitos empíricos, mas sim com discursos.

Tomemos primeiramente a autolesão como um sintoma. Este é o nosso primeiro passo ao articular a autolesão feminina com a Psicanálise. Freud (1926), ao abordar o sintoma, pressupõe que quando o aparelho psíquico se depara com uma pulsão que é inaceitável à moral do *eu*, esta pulsão é desviada através do recalque. O recalque, no entanto, fracassa, e a libido, a parte energética da pulsão, encontra vias de saída do inconsciente. Assim, para chegar à consciência, esta pulsão é deformada e metaforizada, surgindo, então, como um sintoma, este responsável por um desprazer tolerável ao *eu*. Dessa forma, ao invés da pulsão obter uma satisfação no imediato, se satisfaz no sintoma.

O sintoma, assim como o sonho, é uma formação do inconsciente, que expressa metaforicamente o desejo para o sujeito. Sendo assim, podemos pensar o sintoma não só como uma resposta a um sofrimento, mas também como uma pergunta, uma vez que o sintoma incita um desvelamento por se impor ao *eu*, além do *eu*, interpelando-o. Produzido além de qualquer saber consciente.

Índice da articulação com a lei, o sintoma é uma manifestação subjetiva do desejo na fobia, na neurose obsessiva e na histeria, se configurando como advertido,

impossível ou insatisfeito (QUINET, 2008). Uma vez que o sintoma pertence ao neurótico este é: ou uma satisfação de algum desejo sexual ou medidas para impedir tal satisfação, podendo conciliar essas duas forças. Conciliando “a libido insatisfeita, que representa o recalcado, e a força repressora, que compartilhou de sua origem, esse acordo entre as partes em luta é que torna o sintoma tão resistente” (DIAS, 2006, p. 400).

Elaborado a partir das neuroses, independentemente do aspecto formal, “a estrutura do sintoma é um amálgama de forças opostas, libido e agressividade, bem como a resolução de um conflito entre o eu e a pulsão, senão entre o eu e o supereu” (POLLO, 2013, p. 32). Desta forma, para o neurótico, o sintoma é a maneira de obter satisfação pulsional parcial. Neste entremeio, está o gozo, obtido através do sintoma.

De acordo com as formulações de Lacan, no inconsciente existe a pulsão enquanto conceito-limite entre o simbólico e o real, o *simbólico* que carrega os significantes que representam a pulsão, e o *real* enquanto libido, “cuja manifestação nos sintomas se dá pela angústia, e se faz presente como gozo do sintoma” (QUINET, 2008, p. 47).

Assim, o sintoma se define como o significante de um significado recalcado da consciência do sujeito (LACAN, 1953/1998, p. 282). Ao tomarmos o significante, nunca se deve pensá-lo sozinho, uma vez que “um significante só é significante para outros significantes” (NASIO, 1993, p. 18), e, incluindo o sujeito, um “sujeito é aquilo que pode ser representado por um significante para outro significante” (LACAN, 2008, p.21). Ou seja, a lógica desse conceito parte de dois axiomas: que o significante sozinho não significa nada, e que o significante representa o sujeito para outro significante.

Pensando nessa noção de sujeito da Psicanálise, ela pode ser definida a partir da afirmação de Quinet (2008): “O sujeito não é o eu [...] não é a imagem corporal, nem tampouco o somatório das insígnias com as quais me paramento para as cerimônias de convívio com o grande Outro [...] não é a mente suscetível de estar doente ou saudável [...] o sujeito é desejo” (pp. 15-16). Como o sujeito é sempre representado no inconsciente por um significante, cabe ressaltar que o significante é *um* entre outros significantes com os quais se articula. Nasio (1993) aponta que todos os acontecimentos que ocupam o lugar do *um* se repetem. Desse modo, considerar o sintoma como significante indica que ele é *um*, e que esse *um* pertence a uma cadeia de significantes que se repetem, ocorrendo na hora exata de nos interrogar.

A partir dos postulados freudianos (1900/2012), Lacan utiliza a máxima de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem (LACAN, 1985, 27). Deste momento em diante pode-se afirmar que o sujeito está inserido numa lógica significante, de forma que inicialmente o sujeito recebe do campo do Outro uma marca S1⁷, que, a partir de uma amarração com S², articula uma possibilidade discursiva, um campo significante dentro deste vasto campo do Outro (OLIVEIRA, 1996). Podemos pensar, então, que ao adentrar no campo da linguagem o humano sai da ordem da natureza, passa a não ser apenas corpo vivo, uma vez que, tudo em sua vida virá a ser mediado pela lógica do significante. Ser marcado pelo S1 significa sair de um campo instintivo e adentrar em um campo pulsional, “momento da produção do sujeito como dividido”, “produção que implica a perda e a repetição” (SOLER, 2010, p. 263).

Sendo impelido pela pulsão, o inconsciente passa a se utilizar da repetição, fazendo com que se volte e retorne sempre a *um* mesmo. Nesse sentido, a autolesão configura-se como algo que se repete, não sendo suficiente apenas um corte, mas vários cortes que se organizam como elementos significantes, em cadeia.

Lacan aponta que o que se passa na repetição é a “revelação do real sem nenhuma mediação possível, do objeto de angústia por excelência” (LACAN 1954-1955 [1992], p. 209). Partindo dessa noção, Dias (2006) aponta que a repetição revela um obstáculo fundamental que obriga o sujeito a repetir a evidência dessa presença. O obstáculo já existia antes de ser encontrado, mas é devido à repetição que o sujeito o percebe.

Nesse sentido, vale a pontuação de Quinet (2008) que ressalta que “o inconsciente está amarrado à repetição, articulado numa pulsão de morte que faz com que se retorne sempre a um mesmo lugar” (p.25), este retorno ao lugar que faz sofrer, traz ao sujeito “uma satisfação paradoxal para além do princípio do prazer” (p. 25), uma vez em que na pulsão existe um real de gozo impossível de ser simbolizado. A pulsão de morte é, então, para Lacan, uma pulsão que insiste na repetição da cadeia significante inconsciente (VALAS, 2001).

Assim, chegamos a um caminho possível para a compreensão da autolesão como sintoma, sintoma que se repete e que, como postulou Freud (1926), provoca um

⁷ S - símbolo que indica o sujeito da Psicanálise, ver em: LACAN, J. (1985, 2ª Ed.). *O seminário: livro 11 - os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1973). Já a marca S1 é a que possibilita a entrada do sujeito na linguagem, sendo este o significante do mestre para a Psicanálise. Sobre isso ver em: SOLER (2010). *Estatuto do significante mestre no campo lacaniano*. Conferência no Séminaire du Champ Lacanien.

desprazer tolerável ao *eu*. Este desprazer seria tolerável uma vez que o sujeito acaba ganhando *algo* com o sintoma. Sendo assim, por mais que os sintomas sejam manifestações penosas para o *eu*, atos aparentemente inúteis que são realizados com profunda aversão, para o inconsciente, em contrapartida, significam desfrutar de uma satisfação (NASIO, 1993). Desta forma, podemos pensar a autolesão enquanto sintoma que produz tanto dor quanto alívio: ao realizar o sintoma, o *eu* sofre, mas há um alívio a partir do gozo para o sujeito.

O trabalho do inconsciente implica o gozo (NASIO, 1993), sendo o gozo a libido, a energia que se desprende quando o inconsciente trabalha. O gozo é um conceito que expressa a experiência de vivenciar uma tensão intolerável, uma situação de ruptura (NASIO, 1993, p.40) um estado em que o corpo é posto à prova, isto é, uma paradoxal espécie de prazer na dor, uma tensão excessiva que leva o corpo ao paradoxismo do esgotamento (SANTAELLA, 2004). Nesse sentido, a autolesão seria uma ruptura literal, um ato de romper, cortar feixes de pele, gozo na forma de um “excesso em relação ao prazer, confinando com a dor” (VALAS, 2001, p. 7).

Uma vez esboçada nossa hipótese de compreender a autolesão enquanto um sintoma que gera um desprazer ao *eu*, mas que possibilita o gozo, pensamos que a autolesão pode ser entendida também, a partir do referencial psicanalítico, como uma forma de *acting out*. Quanto a esta possibilidade de articulação apontamos que a autolesão, enquanto escarificação, já foi pensada por este viés em outro estudo brasileiro (JATOBÁ, 2010).

Lacan (1962-1963) pontua que o *acting out* é uma demonstração do desejo desconhecido. Se o sintoma basta a si mesmo, sendo um gozo encoberto, o *acting out* se constitui como uma demanda ao Outro. Esta é a maior diferença entre os dois, o sintoma não é um apelo ao Outro, ou aquilo que se mostra ao Outro, enquanto que o *acting out* é algo que pede uma interpretação e ganha seu valor nesse apelo (LACAN, 2005 [1962-1963]). O *acting out* é “antes, visível ao máximo, e é justamente por isso que, num certo registro, é invisível, mostrando sua causa” (LACAN, 2005 [1962-1963], p. 138-139). Ou seja, ao mesmo tempo em que é algo que se mostra de modo evidente, é velado, pois indica outra coisa para além do que está sendo atuado.

Desta forma, podemos pensar a autolesão enquanto *acting out* de forma que o sujeito endereça sua mensagem ao Outro. Da mesma forma como no sintoma, o *acting out* é uma manifestação do inconsciente e tem valor de verdade, mas com uma estrutura

de ficção, sendo dois modos de satisfação (parcial) da pulsão no retorno do recalado (QUINET, 2008, p. 49).

O *acting out* se configura, então, como um subir à cena, contém uma demanda endereçada ao Outro, uma transferência selvagem. Lacan ressalta que: “Não é preciso análise, como vocês desconfiam, para que haja transferência. Mas a transferência sem análise é o *acting out*” (LACAN, 2005 [1962-1963], p. 140). Assim, podemos pensar tanto os atos, quanto o sintoma como formas de resposta à angústia e de solucionar a crueza de deparar-se com o objeto sem um véu ou sem a sustentação de um discurso (CALAZANS, BASTOS, 2010).

Se para Lacan (1962-1963) o *acting out* é uma transferência selvagem para com o analista que ocupa o lugar de Outro, no *acting out* fora da análise este é um dizer endereçado ao grande Outro, demandando-o, chamando a sua atenção, enquanto que, paradoxalmente, pode ser uma tentativa de separar-se do desejo do Outro. Isto porque a angústia, segundo Lacan (1962-1963), é a falta da falta. Assim, a autolesão aparece como uma resposta em ato a uma questão que no momento está além do limite do discurso, podemos pensá-la, assim, como uma forma de dizer, em vias da evitação da angústia.

Análise de discurso

A partir de nossas hipóteses levantadas com a Psicanálise, decidimos trabalhar com a análise do discurso (AD), uma vez que ela define como objeto o discurso, considerando a exterioridade e ainda dialoga com a Psicanálise no estudo da linguagem. Desse modo, não trabalha com a língua fechada nela mesma, mas com o discurso visto como um objeto sócio histórico e ideológico (ORLANDI, 2007; PECHEUX, 1995).

Da perspectiva da Análise de Discurso, ao se delimitar um *corpus* de análise, não se procura extrair um sentido do texto, ao contrário, deve-se considerar que a linguagem não é transparente. Assim, parte-se de um princípio amplo em que o sujeito de linguagem é afetado pelo real da língua e pelo real da história e, por não ter controle sobre o modo como essas questões o afetam, podemos dizer que este sujeito discursivo funciona pelo inconsciente e pela ideologia. A partir disso, visando fazer compreender como os objetos simbólicos produzem sentidos, e como esses sentidos estão investidos de significância para e por sujeitos, a AD não procura o sentido “verdadeiro” do objeto simbólico, mas os sentidos possíveis a partir de sua materialidade. Neste manejo, busca-se perceber a memória discursiva, chamada na AD de interdiscurso, conceito este que

nos permite remeter os dizeres a toda uma filiação de dizeres e a identificá-los em sua historicidade e significância, mostrando seus compromissos ideológicos (ORLANDI, 2007).

Nesta articulação entre a AD e a Psicanálise, unimos o real da língua e o real da história. Lacan (1985, p.27), ao postular que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, promove a relação da Psicanálise com a linguística, ou seja, o discurso a ser interpretado pela Psicanálise é composto pelos significantes que escapam da cadeia inconsciente. Com a AD, algo muito parecido ocorre, a ideologia intercepta o sujeito em seu dizer. Enquanto a Psicanálise trabalha com o que tropeça no dizer, revelando o inconsciente, a AD trabalha com o que faz produzir o dizer, revelando a ideologia. Ideologia compreendida não enquanto inversão da realidade, mas como modo de interpelação do indivíduo em sujeito, elemento que permite a entrada na linguagem e uma forma de ver o mundo (ALTHUSSER, 1985). Assim, as teorias podem-se misturar-se diante de um discurso que é marcado pelos deslizes do sujeito do inconsciente e do sujeito da ideologia, “deslizes” esses que são inerentes à nossa própria constituição enquanto sujeitos de linguagem.

Dessa perspectiva que adotamos, portanto, nos alinhamos ao que pode ser chamado de Paradigma Indiciário. Segundo Laureano (2008), a análise indiciária aparece como contraponto ao paradigma positivista, ou seja, adota uma postura científica que ainda está se construindo. São assim chamadas, disciplinas indiciárias (GINZBURG, 1989), tendo em vista que a AD e a Psicanálise buscam por índices não diretamente observáveis, ou seja, investigam o que está à margem, destaca-se a singularidade, as pistas, os elementos linguísticos relacionados aos contextos em que os discursos foram produzidos e suas condições de produção (TFOUNI, 1992).

Uma vez que o objeto analisado neste trabalho é o discurso sobre a autolesão feminina e a constituição do *corpus* se deu a partir de textos que circulam na Plataforma *Tumblr*, faz-se necessário mencionar que já temos um primeiro gesto de análise. É importante ressaltar também que o objeto da pesquisa é maior que o *corpus* selecionado, uma vez que partimos de uma perspectiva discursiva que articula os indícios linguísticos com o processo discursivo. Dito isso, após o acesso a um grande número de blogs, em torno de 50, chegamos a um número de 4 imagens que constituíram o *corpus* de análise, pensando que a construção do *corpus* e a análise em si estão intimamente ligadas, uma vez que decidir o que faz parte do *corpus* já é decidir acerca de propriedades discursivas (ORLANDI, 2007). A decisão pelas imagens se deu a partir

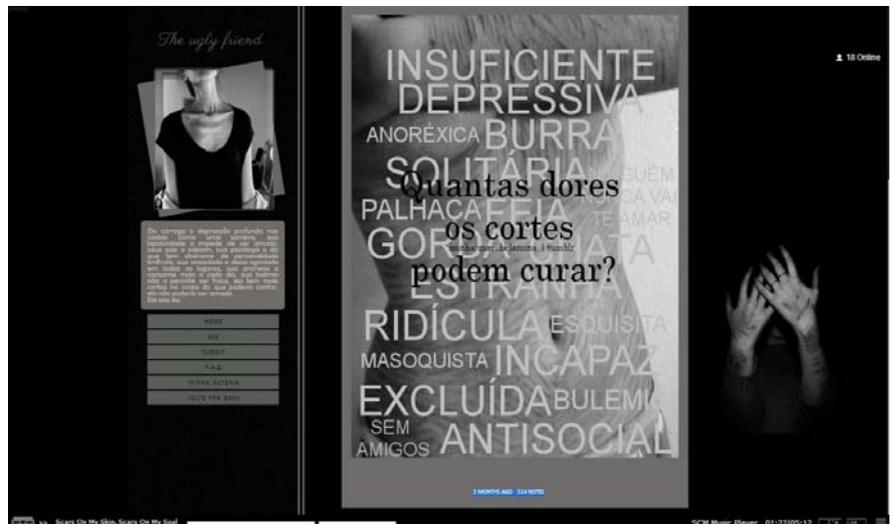
dos objetivos da análise em consonância com o método da AD, não visando a demonstração, mas a compreensão de como um discurso produz sentidos. Foram priorizados *blogs* ativos à época da coleta que fizessem referência explícita à prática e ao culto da autolesão feminina, as imagens selecionadas são de *blogs* diferentes, sendo que 3 são brasileiros e o último é de um *blog* estadunidense. O contraste de nacionalidade se fez relevante para nós uma vez que gostaríamos de saber o que havia nesta forma de dizer o sofrimento mesmo em diferentes países, com sistemas culturais e econômicos diferenciados. Os critérios de busca dos *blogs* envolveram as palavras-chaves: “automutilação”, “*self harm*”, “*self injury*”, “autolesão” e “cortes”.

Primeiros efeitos de sentido...

Texto 1

No centro da imagem pode-se visualizar a foto de parte do corpo de uma mulher; na imagem apenas a barriga e os braços estão à mostra, enquanto a maior parte do corpo está lesionada, com cortes muito próximos. O fundo atrás da foto é branco, a moldura cinza. Na frente da imagem está escrito em caixa baixa e na cor preta: “Quantas dores os cortes podem curar?”. Logo atrás desta sequência discursiva vê-se escrito em letras cinza em caixa alta: “INSUFICIENTE, DEPRESSIVA, ANORÉXICA, BURRA, SOLITÁRIA, NINGUÉM NUNCA VAI TE AMAR, PALHAÇA, FEIA, GORDA, CHATA, ESTRANHA, RIDÍCULA, ESQUISITA, MASOQUISTA, INCAPAZ, EXCLUÍDA, BULEMICA, SEM AMIGOS, ANTISSOCIAL”. A imagem contava com 314 notas no momento do *print screen* (recurso que utilizamos para captar as imagens dos *blogs*).

Segundo o *corpus*, foi possível reunir as seguintes associações: Quantas dores os cortes podem curar? A polissemia aberta pelo uso da palavra “dores”, no plural, pode ser nomeada pelos outros significantes



que vêm na sequência. Assim, teríamos a seguinte cadeia parafrástica: A dor de ser solitária/ A dor de ser antissocial/ A dor de ser sem amigos/ A dor de ninguém nunca te amar/ A dor de ser excluída; A dor de ser gorda/ A dor de ser anoréxica/ A dor de ser bulfímica/ A dor de ser feia/ A dor de ser palhaça/ A dor de ser depressiva.

Ainda, no texto, ao centro pode-se ler: “Quantas dores os cortes podem curar?”, escrito em preto, em letra minúscula, menos visíveis do que as letras em cinza e em caixa alta logo atrás. Na imagem, percebemos os discursos em cinza muito maiores do que a frase central relativa à cura, ou seja, o sujeito diz que os cortes curam as dores descritas, mas diz deixando estas dores escritas em letra maiúscula, de forma a chamar mais atenção, ou seja, de forma a se sobressair no texto, ao invés de terem sido encobertas com a solução do “corte”. O inconsciente e a ideologia interpelam o sujeito quando este diz, o contrariando. A frase “dores que os cortes podem curar” poderia estar em caixa alta, em letras maiores, enquanto o texto logo atrás poderia estar em caixa baixa, de modo mais ofuscado no texto. Apesar da intencionalidade de dizer que os cortes curam, algo interpela o sujeito na produção desse discurso. Como aponta Orlandi (2007), alguma coisa mais forte – que vem pela história, que não pede licença, que vem pela memória, pelos outros dizeres, outras vozes, vai se historicizando aqui e ali, marcadas pela ideologia trazem em sua materialidade efeitos que atingem o dizer apesar das vontades do sujeito.

No *print screen* pode-se destacar o perfil do blog, o perfil é um espaço destinado a apresentar a pessoa que lhe escreve, de modo que o visitante possa melhor conhecê-lo: “Ela carrega a depressão profunda nas costas como uma sombra, sua bipolaridade a impede de ser amada, seus pais a odeiam, sua psicóloga a diz que tem síndrome de personalidade limítrofe, sua ansiedade a deixa agoniada em todos os lugares, sua anorexia a consome mais a cada dia, sua bulimia não a permite ser fraca, ela tem mais cortes no corpo do que poderia contar, ela não poderia ser amada. Ela sou eu”.

No texto, podemos destacar as doenças e sintomas que foram escritas pela autora como descritivas do “quem sou eu”: *Depressão profunda/ sombra/ bipolaridade / síndrome de personalidade limítrofe/ ansiedade/ agonia/ anorexia / bulimia / cortes / Ela sou eu*. Ela sou eu/ Eu sou doença. A dona do blog se descreve como doença, a mesma doença que não poderia ser amada e a doença que a impede de ser amada. Nesta cadeia é possível realizar as associações: *a odeiam/ ela não poderia ser amada. Ela sou eu*. Um efeito de sentido é possibilitado pelo discurso: A doença é algo ruim, desse

modo não é amada, logo, se a pessoa se inscreve como doença, assim, não pode ser amada.

Como é possível observar, há uma repetição constante do pronome “ela”, elemento recorrente também em outros blogs que foram analisados, em que as autoras se utilizam muito do uso da terceira pessoa. Assim, ao invés de dizer “eu sou”, as autoras pontuam “ela é”. Como no trecho: “Ela carrega a depressão profunda nas costas como uma sombra”. Essa inscrição da terceira pessoa aponta para a fusão do “eu” e do “outro”, materializando linguisticamente a própria constituição do sujeito, tal como é vista pela Psicanálise, em que o sujeito é dividido, de forma a mostrar, exacerbadamente, que o “eu” não é dono de sua própria morada. Isto, conforme Lacan (1962-1963) porque só há sujeito a partir da introdução primária de um significante. No começo existe o A, enquanto o Outro originário como lugar do significante, e S, como sujeito ainda inexistente, logo, ao ser marcado pelo significante no campo do Outro, o sujeito é dividido. Nesta divisão além de sobrar um resíduo: o objeto pequeno *a*, o Outro barrado acompanhará o sujeito, o constituindo enquanto parte inconsciente (LACAN, 1962-1963 [2005]). Assim, a utilização do pronome “ela” indica a interpelação do Outro ao sujeito.

Texto 2

Na imagem central, que constitui o texto 2 do *corpus*, há uma foto de uma pessoa sentada. Uma das mãos da pessoa segura a perna que possui cortes, estes sangram. Na foto se vê apenas as pernas, as mãos, os pés da cadeira, e um pedaço da blusa branca. O texto que segue a imagem é o seguinte:



“Cortes, lâminas, giletes, tesouras, choros, angústias, depressão e mais cortes, sim infelizmente isso é comum na minha vida. Ainda me lembro do meu primeiro corte, na verdade eu ainda tenho a marca dele. Quando comecei pensei que teria controle sobre mim e quando eu quisesse iria conseguir parar, mas não, não consigo parar. As poucas pessoas que sabem dos meus cortes pedem para que eu pare, elas não sabem, mas eu tento parar todo dia, eu tento parar toda hora, mas eu não consigo. Elas dizem que eu sou fraca, mas eu não acredito nelas, pq só eu sei tudo que eu aguento sorrindo, e distribuindo “tudo bem” por ai, mesmo não estando nada bem, mesmo sentindo uma dor tão grande que eu não consigo descrever. Elas não

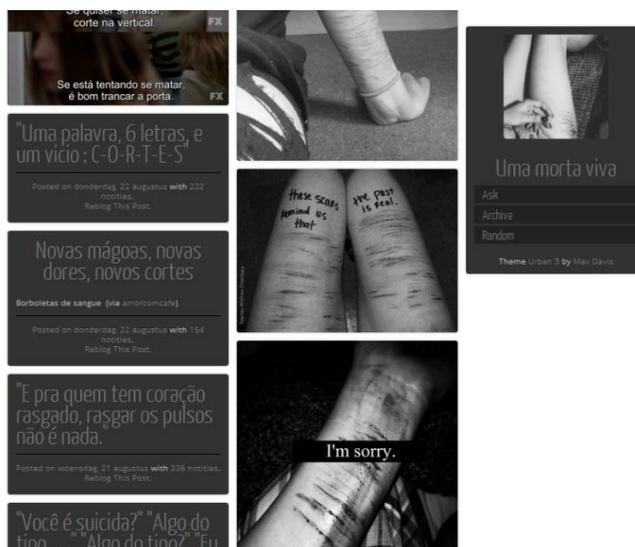
(RE) Corters: o discurso sobre a autolesão feminina no tumblr

percebem que a única coisa que eu preciso é de amor e apoio, tudo que eu queria era que alguém me abraçasse e promettesse que iria ficar tudo bem, que nunca NUNCA iria me abandonar e apenas cumprisse o que me prometeu, mas quem iria querer amar alguém tão problemática? :/”.

Quanto ao restante do *print screen*, visualiza-se um blog de fundo inteiro preto. Uma foto animada do tipo gif⁸ foi colocada ao lado esquerdo, na imagem uma mulher corta seu pescoço com uma lâmina, seu rosto está oculto. Abaixo da imagem pode-se ler: “kik:cortesquesalvam”.

Texto 3

Este *layout* conta com uma estrutura um pouco diferente. O título do blog se intitula como: *Uma morta viva*. Oito *posts* aparecem neste *print screen*. No primeiro deles, o esquerdo de cima para baixo há uma imagem que se difere das outras pelo conteúdo escrito e também pela cor, afinal é a única colorida. Os enunciados são os seguintes: “Se quiser se matar corte na vertical. Se está tentando se matar é melhor trancar a porta”. Desta forma, mesmo que os discursos dos blogs possam trazer no imaginário social condutas suicidas, pela AD podemos perceber que estes trazem um apelo a continuar vivendo através da autolesão, e pela psicanálise, de que a autolesão propicia algo para o sujeito. Como já apontaram outros trabalhos, a autolesão nem sempre tem intensão de suicídio (BARROCAS et al., 2013; HAWTON & JAMES, 2005; MUEHLENKAMP et al., 2011; NOCK & MENDES, 2008; WHITLOCK, ECKENRODE, SILVERMAN, 2006), mesmo que ela acarrete sérios danos ao corpo. A frase “se quiser se matar corte na vertical”, traz no imaginário o fato de que cortando os pulsos na vertical há mais chance de perfurar as artérias ulnar ou radial, causando maior sangramento e, logo, a morte. Observando as fotos *print screen*, vemos que os cortes estão posicionados na horizontal, e são escolhidos locais em que é mais difícil encontrar veias, como nas coxas, indo contra a máxima suicida “corte na vertical”. Um

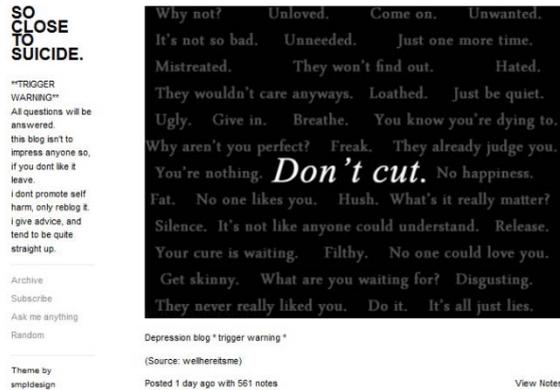


⁸ GIF (*Graphics Interchange Format*) é um formato de imagem de mapa de bits muito usado na internet, quer para imagens fixas, quer para animações.

dos efeitos de sentido possíveis é, portanto, “não quero morrer”. Assim, apesar dos cortes carregarem na memória discursiva o suicídio, aqui eles se mostram como uma forma de continuar vivendo.

Texto 4

Este texto mostra um blog branco. A imagem central trata-se de um *gif* animado no qual a imagem aparece em duas etapas. Na primeira delas, pode-se visualizar apenas um grande quadrado preto com a frase: “*Don’t cut*”. Após um segundo, a imagem aparece da maneira como está colocada no *print screen*, o quadrado que antes era todo preto é tomado por inúmeras frases escritas em cinza, em fonte de número menor. Para facilitar o entendimento, a tradução das frases:



"Porque não?; Sem amor; Vamos lá; Indesejada; Não é tão ruim; Desnecessária; Só mais uma vez; Maltratada; Eles não vão descobrir; Odiada; De qualquer maneira eles não se importariam; Detestada; Apenas fique quieta; Feia; Desista; Respire; Você sabe que está morrendo de vontade; Por que você não é perfeita?; Anormal; Eles já te julgam; Você não é nada; Sem felicidade; Gorda; Ninguém gosta de você; Quieta; O que realmente importa?; Silêncio; Não é como se alguém pudesse entender; Libere-se; Sua cura está esperando; Imunda; Ninguém poderia te amar; Emagreça; O que você está esperando?; Nojenta; Eles nunca gostaram realmente de você; Faça isso; Tudo é apenas uma mentira”

Ao centro se lê: *Não corte*. No momento do *print screen* o post contava com 561 notas.

A partir do texto, percebemos a contradição de elementos discursivos que cerceiam o sujeito. Se por um lado, a autora diz: “*Não corte*”, por outro existem os outros discursos que incentivam o ato. Ao retirar os adjetivos do texto, é possível encontrar um diálogo na imagem, como se fosse a fala de um outro sujeito que se dirige à autora: “Porque não/ Vamos lá/ Não é tão ruim/ Só mais uma vez/ Eles não vão descobrir/ De qualquer maneira eles não se importariam/ Apenas fique quieta/ Desista/Você sabe que está morrendo de vontade/ Eles já te julgam/ Você não é nada/

Ninguém gosta de você/ O que realmente importa?/ Não é como se alguém pudesse entender/ Sua cura está esperando/ Ninguém poderia te amar/ O que você está esperando?/ Eles nunca gostaram realmente de você/ Faça isso/ Tudo é apenas uma mentira”.

A autolesão demanda o que?

A partir de nosso percurso de seleção de *corpus* e análise, salientamos que cada texto recortado daria margem a uma análise em separado, uma vez que, a partir de cada um deles, outros possíveis sentidos poderiam ser abordados. No entanto, optamos por selecionar neste tópico questões que perpassaram todos os textos do *corpus*, ou seja, elementos que indiciam uma regularidade e, portanto, materializaram o processo discursivo em torno da questão da pesquisa.

Corte versus Cura

Uma contradição se apresenta nesta relação de corte versus cura. Enquanto o sujeito diz: Os cortes podem curar, o sujeito também diz: Os cortes vão marcar. Quando recuperamos em nossa memória discursiva a palavra “corte”, percebemos que ela não remete à cura, mas a outros elementos como dor, fragmentação, separação, abertura, fenda, entre outros significantes. A associação trazida vai contra o processo interdiscursivo, uma vez que reúne elementos inicialmente contraditórios na “ordem do discurso” e próprios de um processo subjetivo, perpassado pelo inconsciente.

Pensamos que, de alguma maneira, esses discursos apontam para um discurso vindo de um grande Outro social, discurso este que está literalmente colocado no *Texto I*. É o discurso de um padrão de beleza, discurso que perpassa diariamente a vida de uma mulher e reafirma como ela deve parecer, quão inteligente ela deve ser, como deve se comportar. São tantos atributos que no *Texto I* aparecem muitas contradições da maneira pela qual a pessoa do blog se vê/é vista, numa relação dialética entre o que é do sujeito e do Outro. Quando falamos em grande Outro estamos nomeando algo que concerne à linguagem, o que dá ao sujeito palavras para desejar. “Ele não se situa nem fora nem dentro do sujeito, mas faz parte da ordem do simbólico que é da mesma ordem da cultura” (QUINET, 2008, p. 45). Podemos entender o Outro como a presença interiorizada de todos aqueles que foram, são ou serão os eleitos do sujeito, assim como, a influência social, econômica e cultural do mundo em que vivemos (NASIO, 2009).

Ao apontarmos para os padrões de beleza, convém dizer que a imagem que temos de nosso corpo é sempre falsa, à medida que este corpo é investido afetivamente, de modo que é afetado pela influência de sentimentos conscientes e inconscientes, assim como emoções infantis e, é claro, influenciado pelo Outro (NASIO, 2009).

A partir da Psicanálise lacaniana, Nasio (2009) faz as seguintes proposições sobre o corpo a partir da lógica que sustenta as dimensões do sujeito para Lacan: o corpo que é *sentido* está na ordem do real, o corpo que é *olhado* está na ordem do imaginário, e o corpo que é *nomeado* está na ordem do simbólico.

Real, simbólico e imaginário são os três registros apresentados por Lacan como essenciais para a compreensão do sujeito em Psicanálise: O real enquanto a instância que está fora do simbólico, campo da sensação, do desejo e do gozo (NASIO, 2009), impossível de apreender ou de simbolizar, escapa aos outros registros; O simbólico enquanto campo do significante e da linguagem, a partir do qual nos constituímos enquanto sujeitos (LACAN, 1962-1963); E o imaginário enquanto o que contorna o corpo, borda envolta pela pulsão é a instância que permite apreender a si e ao outro enquanto imagem humana.

Assim, o corpo simbólico “não é a imagem mental de uma sensação nem a imagem visível de uma silhueta, mas o *nome* que designa a parte significante do corpo” (NASIO, 2009, p. 98). Ser nomeado pelo Outro através de significantes, como colocado no *Texto I*: “*feia, gorda, estranha, ridícula*”, modifica profundamente a vida do sujeito, mais do que o corpo imaginário ou o corpo real, é no campo da linguagem, da nomeação realizada, que sofremos. Não só habitamos a linguagem, mas somos habitados por ela, o que tem um preço. Assim, prevalecendo sobre o narcisismo, esse eu idealizado é introduzido como o conjunto de traços simbólicos, da sociedade e das leis, funcionando como um princípio regulador (SANTAELLA, 2004).

Pela via do simbólico, do significante, esses nomes são marcas que nos discursos aparecem como algo que produz sofrimento. Ademais, os discursos dos *blogs* apresentam a possibilidade de “cura” através do corte, corte que também marca o corpo, dessa vez no corpo real da sensação e do gozo. Assim, ao mesmo tempo em que a autolesão propicia o gozo, atuando no corpo real, dá-se uma modificação também no corpo imaginário, que se distancia ainda mais dos padrões de beleza. Podemos pensar também que este “corte” que marca, atua na evitação da angústia, a fim de preservar uma *demarcação* entre o sujeito e o Outro, uma vez que a demanda surge indevidamente no lugar do objeto causa do desejo *a* (LACAN, 1962-1963).

Assim, o sujeito chega a uma espécie de *looping* de repetição constante, uma vez que a “cura” escolhida tende a afastar ainda mais o sujeito de um corpo idealizado, e, como observado no texto 4 do *corpus*, o recorte: “*Só mais uma vez*” demonstra essa relação com a repetição, que vem alicerçada em elementos voltados ao outro, como: “*Eles já te julgam*”.

Cabe-nos dizer, então, que o que socorre diante do sofrimento destes sujeitos é a autolesão. A partir dos textos, percebemos que os cortes se constituem como um último recurso, mórbido, mas funcional, de lidar com as emoções e evitar a angústia. Angústia, como colocada por Lacan (1962/1963 [2005]) enquanto um afeto que possui relação essencial com o desejo do Outro e que é sinal de uma falta que devemos conceber num nível duplicado, por ser a falta de apoio dado pela falta. O lado funcional pode ser atestado a partir das notas dos quatro textos escolhidos para o *corpus*, que, se somadas, mostram que 1.344 pessoas “gostaram” do que viram e do que leram. No decorrer da seleção do *corpus* para a pesquisa encontramos *posts* que contavam com mais de 16.000 notas, o que nos lança a pergunta: O *Tumblr* se constitui como um dispositivo que ensina como lidar com o sofrimento, ou todas essas pessoas encontraram na plataforma um espaço para afirmar essa forma de suportar e/ou evitar a dor? Ponto importante na relação *corte* e *cura*, é o fato de que o que “salva” o sujeito vai de encontro a significantes que envolvem sangue, machucados e pele entalhada, ao contrário do interdiscurso sobre cura, que traz no imaginário palavras como cuidado, atenção, etc.

De acordo com Santaella (2004), os sintomas variam em função das características da época, isto é, variam por ser uma consequência do tipo de recalque próprio a cada cultura, e também tanto quanto forem as possibilidades de gozo. Desta forma, acreditamos que a autolesão se constitui como uma forma pela qual as pessoas dão conta de uma angústia intolerável, produzida pelo próprio padrão de beleza e as questões que envolvem o corpo, sobretudo feminino, na contemporaneidade.

Autolesão como “quem” não abandona

Um outro aspecto que se reiterou na análise é a dimensão de demanda que se produziu a partir dos discursos postados. Os discursos, sempre permeados pela dor, trazem consigo significantes que se repetem. No Texto 1: “*NINGUÉM NUNCA VAI TE AMAR*”. Texto 2: “Elas não percebem que a única coisa que eu preciso é de amor e apoio, tudo que eu queria era que alguém me abraçasse e promettesse que iria ficar tudo bem, que nunca NUNCA iria me abandonar [...] mas quem iria querer amar alguém tão

problemática?”. Texto 3: “E para quem tem o coração rasgado, rasgar os pulsos não é nada”. Texto 4: “De qualquer maneira eles não se importariam [...] Ninguém gosta de você [...]Ninguém poderia te amar [...]Eles nunca gostaram realmente de você”.

Se estamos vivos, é porque recebemos algum afeto. Se não fomos amados, ao menos algum tipo de investimento nos foi despendido. As palavras “nunca” e “ninguém” que aparecem nos textos, podem então ser compreendidas no sentido de perda. A frase “nunca NUNCA iria me abandonar” com a repetição do nunca em letra maiúscula afirma uma demanda, originada em uma promessa de amor que aparece denotada no verbo “iria”, colocado no futuro do pretérito. Em outros trechos também se observa uma demanda: “quem iria querer amar”, “ninguém gosta”, “ninguém poderia” e, por fim, “nunca gostaram realmente”. Esses fragmentos ilustram uma demanda de ser salva, de interpretação, do que fazer, que se refere à demanda intransitiva, que no fundo é uma demanda de amor (QUINET, 2008, p. 96). Desse modo, se esse outro requerido abandona e não ama, existe a autolesão que se faz sempre presente, que de fato não abandona.

Assim, apesar de trazer dor e marcar a pele do sujeito, a autolesão é algo que não o abandona e que se apresenta como uma saída para a angústia. O sujeito não diz o que a autolesão representa, mas o nome do blog e a frase abaixo do perfil indicam algo nesse sentido: “*kik:cortesquesalvam*”.

Desta forma, é possível perceber a descrição das autoras como doença e o ocultamento de quem são pela autolesão (fato perceptível no texto 1, em que a autora se descreve como doença no perfil). Percebe-se nos *blogs* que os cortes é que devem aparecer na foto, são o motivo da foto, são o nome do blog, são o universo no qual a pessoa está inserida, de uma forma que não se pode controlar ou parar. A partir de novas formas de gozo, dadas por uma sociedade que impõe novas exigências para a subjetividade, num mundo que adquire a dimensão de infinitude (NETO; DUNKER, 2004), a autolesão como sintoma não escapa à antiga regra da pulsão que tende à repetição e que, neste ciclo, busca dar conta de uma angústia que consome o sujeito de desejo.

A autolesão: Novas mágoas, novas dores, novos cortes

“Novas mágoas, novas dores, novos cortes”, a partir deste enunciado, podemos perceber a associação feita pelo sujeito do discurso: com novas mágoas e novas dores, há novos cortes. Temos, então, uma associação colada e automatizada, de forma que

não há aí espaço entre significantes, o sujeito de desejo é consumido. Podemos dizer também que se não há espaço para a palavra e se não há resposta para a pergunta metaforizada no sintoma, atua-se, repete-se.

A questão da repetição se faz aqui essencial. Como responsável por essa repetição, a pulsão de morte propicia ao sujeito “uma satisfação paradoxal além do princípio do prazer” – parte do inconsciente, “está sempre repetindo os mesmos circuitos das cadeias associativas” (QUINET, 2008, p. 25).

Sem espaço para a palavra, o ato se faz presente pelo sintoma e pela atuação, promovendo no sujeito uma atenuação dessas “novas mágoas, novas dores”, ao mesmo tempo em que também lhe gera alguma dor, marcas e sofrimento. Como não estamos trabalhando com sujeitos empíricos, lançamos as possibilidades a partir dos discursos. Assim, considerando as duas hipóteses que trouxemos neste trabalho, podemos dizer que o *acting out* e sintoma carregam um valor de verdade, e ambos são modos de satisfação parcial da pulsão. Nesse sentido, Lacan (1962-1963 [2005], p. 139) lança a pergunta: “O que isso tem de original, esse *acting out*, e a demonstração desse desejo desconhecido? O sintoma é a mesma coisa”. Então, respondendo a própria questão: “o sintoma não pode ser interpretado diretamente” (LACAN, 1962-1963 [2005] p. 139), sendo necessária a introdução do Outro. Segundo Coelho dos Santos (2001) embora ambos, sintoma e *acting out*, possuam estrutura de ficção, no primeiro o sujeito está representado metaforicamente e no segundo, confunde-se com o objeto metonímico.

Freud (1914), em *Recordar, Repetir e Elaborar*, aponta que o ato, “*Agieren*”, ocorre em alguns pacientes no lugar do recordar, impulsionado pela resistência. A partir dos postulados freudianos o agir se daria em análise sem que o analisando soubesse que atuaria. Então como podemos pensar o *acting out* fora da análise, como “transferência selvagem” (LACAN, 1962-1963 [2005] p. 140) e, mais precisamente, na autolesão como *acting out*?

Pensamos que a autolesão se configura como atos realizados de forma consciente com uma dimensão inconsciente. O ato consciente ocorre uma vez que, em alguns casos, a pessoa precisa encontrar um objeto cortante e escolher um lugar do corpo para realizar o ato. No entanto, partindo do *corpus* de análise, as autoras dos blogs mostram a dimensão inconsciente por não conseguirem expressar o motivo para se autolesionar e o motivo para não conseguir parar. Conforme dito por Coelho dos Santos (2001) o *acting out* mostra o que não se diz porque é impossível de dizer.

Lins e Rudge (2012) apontam que o *acting out* tem como característica principal a compulsão à repetição, uma vez que o sujeito repete sempre incluindo o Outro na cena. Conforme o Texto 2:

“As poucas pessoas que sabem dos meus cortes pedem para que eu pare, elas não sabem, mas eu tento parar todo dia, eu tento parar toda hora, mas eu não consigo. Elas não percebem que a única coisa que eu preciso é de amor e apoio, tudo que eu queria era que alguém me abraçasse e promettesse que iria ficar tudo bem”.

No *acting out*, conforme Lins e Rudge (2012, p. 21), “o sujeito não sai de cena, pelo contrário, ele encena um material da ordem do recalcado, para que o Outro interprete”.

Assim, a autolesão parece estar ligada a uma demanda de amor, um ato de morbidez que demanda um Outro/outro que possa interpretar o desejo para o sujeito. A autolesão pode ocorrer como ato uma vez que outras formas de *acting out* podem já ter falhado. Ao diferenciar a passagem ao ato do *acting out*, Lacan (1962-1963) aponta para a dimensão simbólica do *acting out*. Conforme Jatobá (2010), na passagem ao ato a atuação não está diretamente relacionada à dimensão simbólica, enquanto que, no *acting out* existe essa relação, uma vez que no ato existe um apelo que visa transmitir uma mensagem.

Primordialmente, segundo Lacan (1962/1963) existem duas diferenças principais entre passagem ao ato e *acting out*: A primeira de que na passagem ao ato existe a identificação absoluta do sujeito com o objeto *a* ao qual ele se reduz, e a segunda de que há o confronto do desejo com a lei, de forma que para manter-se em seu status de sujeito a pessoa se precipita e despenca fora de cena. Ou seja, há aí uma diferença entre o *deixar-se cair* da passagem ao ato e o *subir ao palco*, que corresponde ao *acting out*. Para Lacan: “Tudo que é *acting out* é o oposto da passagem ao ato” (LACAN, 1962/1963, p. 136).

A dimensão simbólica presente na autolesão enquanto *acting out* aparece tanto nas teorizações sobre o tema, quanto em nossa análise, uma vez que a autolesão envolve cortes em partes específicas do corpo, indicando uma ação relativamente consciente, planejada, tanto que, para algumas pessoas, envolve a criação de um universo online para A lâmina e para O corte, personificados e dirigidos ao Outro. Assim, o *acting out* passa a ser visualizado no espaço virtual – fato que propiciou esta pesquisa. É possível imaginar, então, que se outras formas falharam, sejam as palavras ou outros atos, a

autolesão poderia tomar caminho: “*Para quem tem o coração rasgado, rasgar os pulsos não é nada*” trecho do Texto 3.

“Is tumblr messing with your mind?”⁹ O Tumblr possui influência para a autolesão?

Por fim, consideramos importante trazer uma reflexão acerca da plataforma em que os discursos que analisamos circulam. A plataforma *Tumblr* se constituiu e se constitui como um importante mecanismo de acesso ao que se escreve sobre a autolesão. O site se diferencia de outras redes sociais como o *Facebook* por permitir que o usuário não exponha o seu nome ou a sua imagem, assumindo características de um diário virtual.

Dessa forma, durante o período de dois anos da pesquisa percebemos que a plataforma foi se modificando quanto ao acesso das postagens que possuíam enfoque suicida, autodestrutivo ou referente a transtorno alimentar. No início da pesquisa, ao utilizarmos as palavras-chave: *automutilação*, *autolesão* e *cortes* na ferramenta “pesquisar” do *Tumblr*, não havia nenhum bloqueio do site quanto à visualização do conteúdo violento e os blogs apareciam imediatamente. Em um segundo momento, este acesso se modificou, de forma que surgia uma *pop-up* na tela, com a seguinte notificação:

“Se você ou alguém que você conhece está enfrentando problemas relacionados a transtornos alimentares, condutas autodestrutivas ou pensamentos suicidas, por favor, visite a nossa página de recursos de aconselhamento e prevenção para ter acesso a uma lista de serviços especializados que podem ajudar”.

Abaixo havia dois botões de link: “Descartar” e “Conte mais”. Ao clicar em “Descartar”, as imagens e blogs com conteúdo sobre a autolesão apareciam, e, ao escolher a opção “Conte mais”, adentrávamos em uma página totalmente em inglês chamada “*Counseling and Prevention Resources*” na página havia somente alguns telefones de emergência, e, quanto ao Brasil, havia: “*Brazil – CVV ou 141*”. Em um terceiro momento, as fotos não podiam mais ser visualizadas, e uma tela cheia aparecia com a seguinte mensagem:

⁹ Frase de artigo da revista *Seventeen Magazine*, publicada em Agosto de 2013.

“Tudo certo? Se você tem tendência para comportamentos de automutilação ou conhece alguém que se encontra nesta situação, a equipe da PRO-AMITI pode ajudar: basta telefonar para (11) 2661-7805 ou enviar um email para contato@amiti.com.br. Caso você esteja passando por algum outro tipo de problema, poderá conversar anonimamente com alguém da associação 7 Cups of Tea. Selecione seu país no menu de opções”.

Assim, no decorrer da pesquisa foi possível perceber um movimento da própria plataforma quanto ao conteúdo que ali estava sendo publicado. Ainda é possível ter acesso ao conteúdo, uma vez que os blogs sobre autolesão não foram excluídos, apenas sua pesquisa foi dificultada. Dessa forma, o *Tumblr* ainda possui muito a ser explorado e verificado, fator que não é possível de ser abarcado apenas nesta pesquisa.

Faz-se necessário perceber também se o *Tumblr* possui influência no início de comportamentos suicidas, autodestrutivos ou de transtornos alimentares. O que foi possível a nós compreender nesta pesquisa é que o *Tumblr* se constitui como um universo amplo em que podem existir blogs com conteúdo mórbido e violento, e que este conteúdo pode ser avaliado através de notas e amplamente difundido através do “reblogar”. Este recurso se compreendido enquanto signficante, pode adentrar também na via da repetição, uma vez que se “reblogam” sempre fotos com referência à autolesão, mesmo que o conteúdo imagético seja diferente entre si.

Considerações finais

Receber uma marca signficante e adentrar no campo da linguagem é o passo para se constituir como sujeito, mas é também, uma forma de se alienar ao desejo do Outro. A separação desse desejo e a descoberta de que falta algo ao Outro pode não ser um caminho facilmente trilhado. A autolesão, pensada tanto como sintoma ou como *acting out* tem valor de verdade, e por permanecer como algo sem sentido ao sujeito, entra na via da repetição.

A partir de um debruçar-se sobre tantos *blogs* e principalmente pela análise dos textos, a autolesão gritou, *acting out* também virtual, uma vez que a exposição dos cortes em uma plataforma de acesso público torna-se também, uma atuação em que se aponta para uma demanda ao Outro, um Outro virtual (literalmente). A AD, por sua vez, nos permitiu olhar para esses discursos para além de sua opacidade, uma vez que a descrição das materialidades discursivas conduziu a uma desnaturalização dessas escolhas linguísticas e uma possibilidade de perceber ali um sujeito dividido entre a

interpelação ideológica (que dita os padrões de beleza, por exemplo) e a interpelação inconsciente, onde escapa o sujeito.

Os discursos das autoras que se autolesionam, mesmo em *blogs* de diferentes nacionalidades, mostraram uma demanda de amor. ‘O amor não vem por não ser perfeita?’ ‘Por ser insuficiente?’ São algumas das perguntas que puderam ser encontradas. A dimensão do corte, como ato, irrompe como *acting out* que busca uma resposta: “não sou amada [...] não poderia ser amada”. “Quem iria querer amar alguém tão problemática?”

As autoras dos blogs mostram que cortes são realizados de forma a curar estas dores; as já sofridas, e as novas, que produzirão mais cortes, re-cortes, em um eterno processo de repetição. Pois ao mesmo tempo em que o corte propicia continuar vivendo, ele danifica o corpo imaginário. O sujeito sofre, seja por situação real ou fantasiada, sofre pela falta, materializando a sua dor no real do corpo, corpo esse que aparece marcado, inclusive no “corpo” da escrita, como no texto 3: “C-O-R-T-E-S”. A autolesão surge, então, como uma forma de romper com determinado sofrimento, que rompe a pele e que vem a romper também a palavra. Se não há espaço para o discurso, atua-se; Se não há retificação sobre o próprio sofrimento, repete-se.

Por fim, podemos afirmar que, antes de ser uma tentativa de suicídio, a autolesão aparece mais como uma forma de demandar a um Outro, de se mostrar a um Outro, enviando uma mensagem, podendo ser uma forma de dizer que aquela situação está insuportável, que não se aguenta mais. Aponta, portanto, para uma situação intolerável vivida pelo sujeito, a autolesão vem mostrar que, para algumas pessoas, a dor na pele é não é nada quando comparada à dor psíquica.

Referências:

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, v. 2, 1985.

BARROCAS, A. L. ; HANKIN B. L.; YOUNG J. F. ; ABELA J. R. Z. Rates of Nonsuicidal Self-Injury in Youth: Age, Sex, and Behavioral Methods in a Community Sample. *Pediatrics*, v. 130, n.1, 2012.

CALAZANS, R; BASTOS, A. Passagem ao ato e acting-out: duas respostas subjetivas. *Fractal: Revista de Psicologia*, v.22 -n.2, p.245-256, Maio/Ago. 2010.

COELHO DOS SANTOS, Tania. Acting-out: o objeto causa do desejo na sessão analítica. Opção Lacaniana, *Revista Internacional de Psicanálise*, n. 29, p. 40-47, 2001.

CORTES QUE SALVAM. Disponível em:<<http://cortes-que-salvam.tumblr.com/post/66403371847/cortes-laminas-giletes-tesouras-choros>>. Acesso dia 04 de fevereiro de 2014.

DIAS, Maria das Graças Leite Villela. O sintoma: de Freud a Lacan. *Psicol. estud.* vol.11, n.2, pp. 399-405. ISSN 1413-7372, 2006.

FAVAZZA, A.R. Self-injurious Behavior in College Students. *Pediatrics*, v. 117, n. 6, p. 2283 – 2284, 2006.

FAGIN, L. Repeated self-injury: perspectives from general psychiatry. *Advances in psychiatric treatment*, v. 12, p. 193-201, 2006.

FREUD, S. A interpretação dos sonhos. *L&PM*. Ed., 2012.

FREUD, S. *Obras completas*. Volume 12. Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das letras, 2010.

FREUD, S. "Inibição, Sintoma e Angústia" (1926). *Obras Completas*, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1969.

HAWTON, K ; JAMES, A. Suicide and deliberate self-harm in young people. *BJM*, v, 330, 2005.

JATOBA, M. M. V. *O ato de escarificar o corpo na adolescência: uma abordagem psicanalítica*. Programa de Pós Graduação em Psicologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

KYRILLOS NETO, Fuad; DUNKER, Christian Ingo Lenz. O ineditismo na adolescência: originalidade, igualdade e repetição. *Rev. latinoam. psicopatol. fundam*, v. 7, n. 3, p. 56-66, 2004.

GINZBURG, C. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LACAN, J. *O Seminário*. Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955). Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LACAN, J. *O Seminário*. Livro 10: A Angústia (1962-1963). Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, J. *O Seminário*. Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LACAN, J. *O Seminário*. Livro 16: de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, J. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. Em *Escritos*. (pp. 238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LAUREANO, M. M. M. A interpretação (revelar e esconder sentidos): articulações entre análise do discurso e psicanálise lacaniana. Ribeirão Preto: 2008.

LINS, Tatiana; RUDGE, Ana Maria. Ingresso do conceito de passagem ao ato na teoria psicanalítica. *Trivium-Estudos Interdisciplinares*, v. 4, n. 2, p. 12-23, 2012.

MINHA QUERIDA LÂMINA. Disponível em: <<http://minha-querida-lamina.tumblr.com/post/64796508832>>. Acesso dia 05 de fevereiro de 2014.

MUEHLENKAMP, J.J ; CLAES, L. ; SMITS, D. ; PEAT, C.M ; VANDEREYCKEN, W. Non-suicidal self-injury in eating disordered patients: A test of a conceptual model. *Psychiatry Research*, v. 188, p. 102 -108, 2011, available at *ScienceDirect*.

NASIO, J. D. *Cinco Lições sobre a Teoria de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

NASIO, J. D. *Meu corpo e suas imagens*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

NOCK, M. K ; PRINSTEIN, M.J. A functional approach to the assessment of self-mutilative behavior. *J Consult Clin Psychol*, v. 72, p. 885–890, 2004.

NOCK, M.K; PRINSTEIN, M.J. Contextual Features and Behavioral Functions of Self-Mutilation Among Adolescents. *Journal of Abnormal Psychology*, v. 114, n. 1, p. 140 - 146, 2005.

OLIVEIRA, M.C.A. O sintoma é o que de mais real o sujeito porta. Do sintoma...ao Sinthoma. *Letra Freudiana*. Nº17/18. Ano xv. Rio de Janeiro: Revinter, 1996.

ORLANDI, E. P. *Análise de Discurso: Princípios e Procedimentos*. 7ª ed. Campinas, São Paulo: Pontes, 2007.

PÊCHEUX, M. *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. 4 ed. Trad. Eni P. Orlandi et al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

POLLO, V. Como responder ao sintoma que é "evento corporal"? *Stylus Revista de Psicanálise*. Rio de Janeiro. nº27. p. 1-156. Outubro, 2013.

QUINET, A. *A descoberta do Inconsciente*. Do desejo ao sintoma. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

ROSS, S; HEATH, N. A study of the frequency of self-mutilation in a community sample of adolescents. *J Youth Adolesc*, v. 31, p. 66–77, 2002.

SANTAELLA, Lucia. O corpo como sintoma da cultura. Comunicação, Mídia e Consumo: Revista da *Escola Superior de Propaganda e Marketing*, São Paulo, ESPM, 2004, v.1 n.2, p.139-157, 2004.

SOLER, C (2010). *Estatuto do significante mestre no campo lacaniano*. Conferência no Séminaire du Champ Lacanien.

SO CLOSE TO SUICIDE. Disponível em: < cuts--everywhere.tumblr.com/post/75284560214/depression-blog-trigger-warning>. Acesso dia 03 de fevereiro de 2014.

TFOUNI, L.V. Entre a Análise do Discurso e a Psicanálise, a Verdade do Sujeito — Análise de Narrativas Orais. *Revista Investigações*, v.18, nº5, 2005.

UMA MORTA VIVA. Disponível em: < <http://www.uma-morta-viva1.tumblr.com/>>. Acesso dia 09 de setembro de 2013.

WHITLOCK J, ECKENRODE J, SILVERMAN D. Self-injurious behaviors in a college population. *Pediatrics*, 117:1939–1948, 2006.

WOOD, A. Self-Harm in Adolescents. *Advances in Psychiatric Treatment*, v.15, p. 434-441, 2009.

CUTTING: THE DISCOURSE ABOUT THE FEMALE SELF-INJURY ON TUMBLR

ABSTRACT:

The self-injury is a subject that only recently has been studied in Brazil (and relates directly with the female people). Thereby, the objective of this work was investigate the female self-injury's discourse on Tumblr (a social network). To achieve this, our work parts from the Lacanian Psychoanalysis and the Discourse Analysis theory. We selected four imagistic and verbal texts from blogs where the bloggers shows the self-injury practice on the explicit ways. The research data were analyzed considering the self-injury practice from two theoretical hypotheses: The concepts of *Symptom* and *Acting-out* from psychoanalysis. The analysis of *corpus* makes possible to realize that two questions pervades the discourses about self-injury: the first is about the demand directed to the big Other, and second indicates a particular way to avoid anguish and suffering.

KEYWORDS: Self-Injury. Tumblr. Discourse Analysis. Psychoanalysis. Lacan.

(RE) COUPURES: LE DISCOURS SUR L'AUTOMUTILATION FÉMININE SUR TUMBLR

RÉSUMÉ:

L'automutilation est un thème abordé sous forme récente au Brésil et a un rapport plus direct avec le public féminin. Ce travail a eu pour but d'examiner le discours concernant l'automutilation féminine sur la plate-forme *blogging Tumblr*. Pour en entreprendre, nous nous sommes ancrés aux apports théoriques de la Psychanalyse lacanienne et de l'Analyse du Discours. Les données ont été analysées en tenant compte de l'automutilation à partir de deux hypothèses théoriques, ayant pour base la Psychanalyse: le Symptôme et l'*Acting out*. À partir de l'analyse du *corpus* a été possible de noter que ce qui traversait les discours à propos de l'automutilation sur *Tumblr* impliquait deux questions: une demande adressée à un Autre; et une forme particulière d'évitement de l'angoisse et de la souffrance.

MOTS-CLÉS: Automutilation. Tumblr. Analyse de Discours. Psychanalyse. Lacan.

Stephanie Cristin Otto e Kátia Alexsandra dos Santos

Recebido em: 10-02-2015

Aprovado em: 18-04-2015

©2015 Psicanálise & Barroco em revista

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

Psicanálise&Barroco em revista

(ISSN:1679-9887)

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

Editorial – Revista v. 13 n. 01

Estamos em nosso décimo terceiro aniversário, e é com muita alegria que apresentamos nossos leitores com uma bela edição, composta por artigos que certamente contribuirão sobremaneira na nossa busca de saber.

Abrimos nossa edição com um belíssimo artigo, que aborda com muita propriedade e delicadeza o tema da violência contra a mulher, e sua responsabilidade, ou atividade, na manutenção de uma posição passiva diante do agressor, responsabilidade que não exclui a herança patriarcal, contudo, ela não determina inteiramente um sujeito, embora dela se valia para constituição de sua fantasia. A autora Paula Dias Moreira Penna, intitula seu artigo “*Te dou meus olhos*”: *considerações sobre a violência doméstica contra a mulher numa perspectiva psicanalítica*. Paula parte do filme “Te dou meus olhos”, gravado na Espanha em 2003, que mostra a dinâmica da violência doméstica contra a mulher de forma realista e incisiva, partindo da questão: Porque Pilar, personagem principal que sofre agressões cotidianamente, escolhe permanecer com um homem que a humilha, agride e violenta, assim como o seu pai fazia com sua mãe? Utilizando como operadores de leitura a elaboração freudiana da noção de masoquismo e das concepções sobre atividade/passividade no feminino, a autora evidencia a posição fantasmática da mulher que é agredida, que mantém uma repetição do modelo de interação familiar transmitido entre gerações. Trata-se de uma transmissão no âmbito do não-dito, não se fundamentando nas palavras e na transmissão direta, mas no desejo do Outro, de forma que a denúncia da violência é uma possibilidade de sustentar-se como sujeito desejante, saindo da posição de objeto e criando novas modalidades de satisfação pulsional.

O artigo “*(Re)cortes: O discurso sobre a autolesão feminina no Tumblr*” de Stephanie Cristin Otto e Kátia Alessandra dos Santos, destaca igualmente o modo como a subjetividade da mulher e suas estratégias de lidar com sofrimento são atravessadas pelo discurso vigente na cultura. As autoras fazem uma extensa pesquisa acerca do discurso sobre a autolesão feminina na plataforma *blogging Tumblr*, plataforma on line de cadastro gratuito que permite aos usuários publicarem textos, imagens, vídeo, áudio e "diálogos", ao mesmo tempo em que é

possível "seguir" outros usuários, ver, e comentar seus *posts*, muitas vezes sendo utilizado como um diário virtual. As ferramentas conceituais utilizadas para discutir o material encontrado são a análise do discurso, e os conceitos psicanalíticos de sintoma e o *Acting out*. Percebe-se algo comum que perpassa os discursos sobre a autolesão: ela se constitui como uma forma pela qual as pessoas dão conta de uma angústia intolerável, produzida pelo próprio padrão de beleza e as questões que envolvem o corpo, sobretudo feminino, na contemporaneidade, e, antes de ser uma tentativa de suicídio, a autolesão aparece mais como uma forma de demandar a um Outro, de se mostrar a um Outro, enviando uma mensagem, e portanto, denunciando algo do discurso do Outro e lhe fazendo um pedido de ajuda.

Articulando também a temática dos laços que unem o sujeito ao seu clã familiar, e a toda uma herança geracional e cultural, apresentamos o texto "*A família e a transmissão psíquica*", de Luciana Jaramillo Caruso de Azevedo, Terezinha Féres-Carneiro e Samuel Lincoln Bezerra Lins. A transmissão que se dá entre gerações é, como sabemos, constitutiva de um sujeito, dada sua importância o artigo apresenta o conceito e os tipos de transmissão psíquica (intergeracional e transgeracional), e discute o papel do segredo (o não dito e o inominável) como uma forma privilegiada de transmissão psíquica que atravessa gerações. O não dito faz sua entrada e se atualiza na vida do sujeito, de forma que o conteúdo transmitido está muito além daquilo que é escolhido e autorizado a ser passado para as gerações vindouras.

Ana Laura Moraes Martinez, em seu artigo "*As tramas do nascimento psíquico no conto A Legião Estrangeira, de Clarice Lispector*" ressalva que, para psicanálise o sujeito não surge no ato do nascimento, pois, só podemos falar em psiquismo pelo desejo de um Outro, desejo que coloca em cena a castração, dimensão que possibilita uma invenção de si. Partindo do escrito de Clarice Lispector, "*A legião estrangeira*", a autora busca lançar luz sobre o processo de constituição do psiquismo humano. Lispector narra as turbulências que o infante deverá atravessar em seu desenvolvimento para vir a se tornar, de fato, um humano, atravessado pela falta e pela impossibilidade de si fazer um com o semelhante. Esse, evidenciando a alteridade, possibilita ao sujeito se deparar com aquilo que há de mais íntimo: a solidão de ser sujeito.

Valendo-se ainda da obra de Clarice Lispector, Cristina Moreira Marcos nos brinda com seu texto "*A escrita da voz em Clarice Lispector: da escrita ao objeto*". A autora ressalta que na obra de Lispector, para além de uma narrativa, somos convocados a falar da lógica de objeto, pois muitas vezes sua escrita nos aponta para uma dimensão visceral, que

remete ao gozo e aos seus modos de satisfação, e não a linguagem, tomando um fragmento de seus escritos: “O sentido me vem pela respiração, não em palavras. É um sopro”.

O texto “*O que a psicanálise tem a dizer sobre Caravaggio?*”, de Bela Malvina Szajdenfisz faz, com base na vida, obra e no contexto em que viveu o pintor italiano Michelangelo Merisi, conhecido como Caravaggio, uma articulação entre a psicanálise e sua arte. Sendo o artista sujeito do inconsciente, cabe um olhar psicanalítico sobre sua arte e seus efeitos nas telas: a autora aponta traços de uma vida intensa e turbulenta, de um real impossível de simbolização presentes em seus quadros, que antecipam características barrocas de brilhos e excessos contrastantes, seja pelo desafio, pela homossexualidade manifesta, pela transgressão da Lei ou pelos modelos prostitutas representando figuras sagradas. Suas figuras humanas, numa relação contemplativa especular, transmitem uma insatisfação com o mundo e, a um só tempo, um gozo sem limites, pelo qual o artista se coloca em bandejas para o Outro gozar, e, nesse contexto, o artigo aponta que sua pintura traz pistas sobre a possibilidade de ter sido ele um sujeito de estrutura perversa.

Isabela Gonçalves Farias, no artigo “*O cinema de Pedro Almodóvar e a imagem-sombra*” destaca que sujeitos marginalizados pela sociedade, remetidos à sombra e ao vazio social conseguem ter um lugar de voz e de formação de suas memórias individuais e coletivas em tramas vistas na cinematografia almodovariana, e densamente trabalhadas pela autora. Evidencia assim, que o reconhecimento do indivíduo é parte fundamental para que este seja trazido à luz nos seios sociais dos quais este pertence, apontando o cinema como um campo fértil para que representações acerca dos sujeitos e novas formas de identificações sociais sejam edificadas e transmitidas através da linguagem estruturada em torno das construções audiovisuais, que lhe são próprias. O cinema pode constituir-se como uma forma de dar voz ao não-dito, ao que é marginalizado em uma cultura, e que não é sem efeitos, pois como já pontuado em nosso editorial, subjetividade e cultura estão em constante e constituinte embricamento.

Tratando de subjetividade e laço social, apresentamos o artigo “*Posto, logo existo: interlocuções teóricas entre as novas formas de subjetivação e o narcisismo na contemporaneidade*” de Francine Rocha de Freitas e Vânia Fortes de Oliveira. Partindo da significativa virtualização das relações interpessoais no contexto atual, reforçada pelas redes sociais e protagonizada pelo site de relacionamentos *Facebook*, as autoras discutem o caráter espetacular das relações que ali se estabelecem, reforçando a ideia de que ser e parecer são sinônimos, fazendo emergir o desejo de ser visto por uma platéia virtual que,

supostamente, espera assistir à invejável performance do sujeito. Longe de fechar a questão, pretende problematizar os efeitos para a subjetividade desse novo modo de relacionar-se, que exclui o corpo, e ao mesmo tempo instaura uma dependência do olhar do outro para a confirmação de si.

Alessandra Fernandes Carreira, no texto *“Enquanto houver Real...”*, a partir de Lacan, discute a respeito das demandas contemporâneas de felicidade e completude, assim como sobre as ofertas dadas pelo capitalismo de objetos que prometem satisfação, e se oferessessem como um bem para o sujeito. Contudo, não há continuidade entre o bem e o mal, sendo o vazio tanto aquilo que é temido e evitado pelo sujeito, quanto aquilo que é necessário para a manutenção do desejo. Nesse contexto, a psicanálise, sustentada no desejo do analista, faz uma recusa ao atendimento dessas demandas, permitindo reavivar a falta necessária à própria condição do sujeito. Na contramão desse impertativo cultural de satisfação pronta e imediata, a psicanálise convoca o sujeito a se haver com seu desejo, como única estratégia possível diante da angústia do gozo desmedido.

O chiste é uma importante forma de lida com o sofrimento, Ernesto Pacheco Richter e Alberto Shibaki Souza salientam que tal mecanismo tem sido muitas vezes pouco explorado pelos psicanalistas, em contraponto com as demais formações do inconsciente, como podemos ler no artigo *“Chistes: do soslaio a um olhar psicanalítico”*. Os autores remontam importantes textos freudianos sobre o tema, tomando suas principais balizas, para em seguida apresentar uma analogia entre o processo de elaboração dos chistes e o civilizatório, destacando sua relação com o inconsciente, bem como seu inerente caráter social. Pelo chiste o que é inconsciente em um sujeito ou em uma cultura pode ser trazido a luz, não pelo mal estar do sintoma, ou do ato falho, mas pelo riso, retomando e recolocando aquilo que é da ordem do não dito.

Alexandre Fernandes Corrêa e Adriana Cajado Costa, seguindo a orientação de Lacan de não recuar diante das psicoses, abordam a paranoia, em especial sua relação com a perseguição e o ódio, no artigo *“Do diabólico ao simbólico: magia, amor, loucura e morte”*. Partem das questões: Sendo o mal estar no laço social decorrente da renúncia pulsional, como o mal-estar se apresenta na psicose, em especial, na paranoia? No laço do paranoico com o Outro, qual é a fonte de mal-estar evidenciada no objeto persecutório, lugar de exteriorização e figuração do ódio? Os autores percorrem a história cultural dos significantes sobre o mal, propondo analisar a relação do paranoico com o Outro. Tomam como foco a função do mal-

estar e do ódio na lógica do delírio, e recorrem a trechos das *Memórias* de Schreber, como forma de encenar o mal-estar na paranoia.

Tendo ainda como operador a noção de estruturas clínicas, o artigo “*Considerações psicanalíticas sobre o fetichismo de gênero no travesti*”, de Francisco Lamartine Guedes Pinheiro e Leônia Cavalcante Teixeira, discutem a perversão no travestismo. Os autores destacam o lugar do fetichismo, e mais especificamente do que eles designam de fetichismo de gênero, na organização de homens que vivem travestidos de mulher. Haveria uma correlação entre o posicionamento identificatório do travesti com os significantes fálicos: pênis, roupa e nome. O travestismo seria o instrumento de fabricação e promoção do modo de funcionamento da subjetividade travesti e englobaria o desfile desses significantes fetiches (pênis, roupa e nome), que gera um ritual, popularmente chamado de “se montar”. Há a produção de uma mulher com pênis, negação da castração via fetichismo, modo pelo qual se estrutura a essa sexualidade.

Articulando memória social e psicanálise, o texto “*Transdisciplinaridade: relações fecundas entre psicanálise e memória social*”, de Rejane Moura e Denise Maurano, discute acerca das contribuições fecundas que podem favorecer o campo discursivo e prático da Saúde Mental, se a ele se agregar tanto o instrumental conceitual da psicanálise, em sua forma própria de pensar o singular e o social, não como antinomias, mas como polaridades paradoxais inerentes à constituição subjetiva. Destacando a função da transdisciplinaridade, o texto argumenta que existe uma dimensão ética e política na escuta que visa propiciar que o sujeito dê andamento às suas articulações significantes, reproduzindo-as ou modificando-as, favorecendo ou não a ruptura de identificações imaginárias congeladas, que muitas vezes atribuem lugares excludentes e marginais a determinadas classes de sujeitos, lugar de resto social que comumente lhes são atribuídos. Uma reflexão acerca da memória social que leve em consideração tais aspectos, privilegia a dinâmica processual da construção da memória, em detrimento de pensá-la como uma arquivo fechado e instituído de uma vez por todas.

Fechamos nossa edição com o artigo de Eliane Carvalho Dalmácio, “*Determinantes sociais e sofrimento psíquico: uma resposta da psicanálise*”, que discute também com a questão do social, criticando leituras patologizantes de temas que dizem respeito ao humano, sobre as vulnerabilidades em saúde mental e indicando de que modo tais leituras acabam por subsidiar políticas públicas que operam de forma invasiva e danosa para os sujeitos e para o campo social. Destacando a função do inconsciente e seu caráter linguageiro o texto privilegia

a importância da fala e a pertinência da escuta psicanalítica no contexto da elaboração das políticas públicas no campo da saúde mental.

Desejamos a todos uma boa leitura!

© 2015 *Psicanálise & Barroco em revista*

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br / www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

“TE DOU MEUS OLHOS”: CONSIDERAÇÕES SOBRE A VIOLÊNCIA DOMÉSTICA CONTRA A MULHER NUMA PERSPECTIVA PSICANALÍTICA

Paula Dias Moreira Penna

RESUMO:

Esse artigo tem como objetivo trazer uma reflexão do fenômeno da violência doméstica contra a mulher à luz da teorização psicanalítica tomando como foco a mulher que se encontra nessa situação. Utilizaremos como operadores de leitura a elaboração freudiana da noção de masoquismo e das concepções sobre atividade/passividade aliados à análise da personagem Pilar do filme espanhol “Te dou meus olhos” que trata a violência conjugal de forma direta e realista.

PALAVRAS-CHAVE: Violência doméstica. Masoquismo. Psicanálise. Cinema. Passividade/atividade.

* Psicóloga (UFMG), pós graduada em Clínica Psicanalítica na Atualidade (PUC-MG) e mestre em Estudos Psicanalíticos (UFMG). Endereço profissional: Rua Padre Marinho, 49. Sala 703 – Santa Efigênia. CEP: 30140-040 – Belo Horizonte/MG. E-mail: pauladiasmpp@yahoo.com.br

“Te dou meus olhos”: considerações sobre a violência doméstica contra a mulher numa perspectiva psicanalítica

Cinema é como um sonho, como uma música. Nenhuma arte perpassa a nossa consciência da forma como um filme faz; vai diretamente até nossos sentimentos, atingindo a profundidade dos quartos escuros de nossa alma.

Ingmar Bergman

O filme “Te dou meus olhos”, gravado na Espanha em 2003, mostra a dinâmica da violência doméstica contra a mulher de forma realista e incisiva. Dirigido pela cineasta Iciar Bollain, o filme ganhou o prêmio de cinema de Goya em sete categorias (melhor filme, direção, ator, atriz, coadjuvante, roteiro e som). O tema da violência doméstica já intrigava a diretora quando estava produzindo um curta metragem sobre o tema chamado “Amor que mata”. Lendo matérias, vendo reportagens e escutando histórias, Iciar resolve estender seu curta e sai a campo para fazer uma pesquisa sobre o tema na cidade de Toledo, na Espanha. Toledo, cidade murada, que ajudou a criar o universo fechado que vive a personagem Pilar. Iciar desnudou a questão da violência doméstica, que é, muitas vezes tratada de forma velada.

Pilar, dona de casa, mulher submissa, silenciosa, mãe de um jovem rapaz que observa assustado a relação violenta dos pais. O filme inicia com a cena de Pilar juntando alguns pertences com pressa, fisionomia assustada, levando seu filho para a casa da irmã, Ana. No caminho, ela percebe que esquecera de trocar de sapatos, permanecia com pantufas. Ao chegar na casa da irmã, a única coisa que Pilar consegue dizer aos prantos: “vim de pantufas”.

Antônio, o marido de Pilar, vai atrás de Pilar, pedindo que ela volte para casa. Pilar titubeia com o discurso do marido dizendo que vai mudar e que a deseja. O filme mostra esse movimento de Pilar, que com dificuldade, fica oscilante entre deixar-se convencer pelo marido para voltar para casa e seguir os conselhos da irmã, que insiste que ela se afaste do marido agressor.

Ana insiste que Pilar fique em sua casa e consegue um emprego para ela num museu. Antônio descobre o emprego de Pilar e começa a deixar presentes para a esposa. Até que um dia, no aniversário do filho Juan, Antônio comparece à festa, convidado pela mãe de Pilar. Pilar reinicia a aproximação com o marido, que promete mudanças e faz juras de amor. Ele também confessa à esposa que está frequentando o consultório de um psicólogo e fazendo terapias grupais.

Ana tem uma história totalmente diferente, ela é o contraponto de Pilar. Ana se casa com um escocês que a respeita, que divide com ela os afazeres domésticos, é uma

mulher independente e não se coloca em uma posição submissa. Fica claro a diferença de posição subjetiva entre ela e Pilar. Mas é incapaz de passar o que sabe para a irmã, já que não se passa experiências apenas com palavras. Apesar das advertências da irmã, Pilar se rende ao marido e volta para casa. Pilar precisa vivenciar no corpo, na humilhação... Essa é uma das grandes tragédias humanas: as mais óbvias verdades não aprendemos ouvindo, mas vivendo e sentindo.

Antes mesmo de Pilar decidir voltar para casa, o marido aparece em seu trabalho, e no horário do almoço ele insiste para irem à casa de Ana, já que a casa estava vazia naquele horário. Apesar de Pilar achar que esta era uma péssima ideia, ela cede às pressões do marido, e acabam tendo uma tarde de amor. Nesse momento, há uma cena importante na qual Pilar diz “te dou meu corpo, meu sexo, minha boca, minhas orelhas, meu nariz, meus olhos”. Parece uma brincadeira singela, mas dar seu corpo ao marido é um jeito de ela se colocar numa posição de objeto, de propriedade. Se ela dá os olhos ao marido, ela não consegue ver-se. O tema desse filme é de uma mulher que precisa recuperar seus olhos. No final do filme, após inúmeras humilhações do marido, Pilar diz à irmã: “preciso ver-me”!

A questão do olhar aparece diversas vezes no enredo do filme: na cena em que ela fala que dá ao marido os olhos; no momento em que o marido a observa no trabalho; quando a irmã diz que as agressões do marido a fez perder parte da visão de um olho; e, ao final, quando diz à irmã que necessita ver-se. É curioso também o episódio em que Antônio dá a Pilar um livro com figuras de obras de arte importantes após uma briga, como pedido de desculpas. Pilar conta para o filho a história de Orfeu e Eurídice, cuja imagem está presente no livro: Orfeu tocava lira e, com ela, acalmava os deuses e animais. Casou-se com Eurídice, uma bela ninfa que atraía a atenção de outros homens, principalmente a de um apicultor. Eurídice fugia dele e em um desses momentos de fuga, ela foi picada por uma cobra e morreu. Orfeu, muito perturbado, desce ao mundo inferior, amansa os monstros com sua lira e convence o Senhor dos Mortos a levar sua amada de volta, com a condição de que ele não olhasse para trás até que ambos atingissem a superfície. No meio do caminho, ela cai e chama por ele. Orfeu olha para trás e mata Eurídice com o seu olhar. Na última cena do filme, após a maior humilhação sofrida por Pilar, ela vai até a casa onde morava com o marido para pegar seus pertences. Com a ajuda das amigas do trabalho, Pilar consegue recolher seus objetos e antes de sair da casa, ela para e olha para trás, onde está o ex-marido. Nesse momento, ela sai de casa, eliminando-o de sua vida.

“Te dou meus olhos”: considerações sobre a violência doméstica contra a mulher numa perspectiva psicanalítica

Ainda sobre a questão do olhar, Antônio começa a verificar a evolução de Pilar no trabalho, algo que ele não conseguia controlar. Ele se irritava profundamente com o trabalho de Pilar e ficava furioso quando ela não atendia o celular. Ela é convidada a realizar as visitas guiadas no museu, o que faz com que o marido tenha várias crises de ciúmes, insultando Pilar e dizendo que gostava de ser vista e olhada pelos outros. Com ironia, diz o tempo todo a ela que tudo aquilo é bobagem e que a esposa só se interessa por tolices. Pilar informa ao marido que recebeu uma boa proposta para fazer um teste para trabalhar em um museu em Madri, o que a deixou muito animada. Antônio não suporta pensar na possibilidade de ser sustentado pela esposa, de perder o controle que tem dela, e teme a independência da esposa que sempre fora submissa aos caprichos do marido. Pela primeira vez, Pilar vai contra a opinião do marido, e numa manhã ela acorda e começa a se arrumar para ir à Madri com as amigas em busca da nova oportunidade de emprego. O interfone toca, mas Antônio, entre insultos e xingamentos, impede que a esposa vá e, ainda, a humilha fortemente tirando sua roupa e a prendendo na varanda alegando que gostava de ser vista pelos outros. Esse foi o limite para que Pilar fosse em direção ao seu desejo e saísse do controle doentio do marido.

Sobre a questão do olhar, toda essa dinâmica nos remete aos escritos de Freud sobre a pulsão escópica. Porém, não nos deteremos a esse tema nesse trabalho, apesar de compreendermos a sua importância. Nosso intuito, aqui é trazer uma reflexão sobre a complexa dinâmica da parceria amorosa em uma relação amorosa violenta. Antes de trazer as contribuições da psicanálise para compreender essa dinâmica, é necessário, ainda, trazer alguns elementos da família de Pilar.

Sua mãe demonstra o tempo todo a intenção de mostrar a Pilar que ela deve suportar a relação com o marido, pois, segundo ela, “uma mulher nunca está melhor sozinha”. Ela evidencia em diversos momentos, um apego aos bons costumes da sociedade patriarcal machista. Quer manter as tradições, por piores que possam ser. Ela acha que o dever da mulher é ficar com o marido, seja ele quer for, faça ele o que fizer. Lamenta-se de não ter ajudado o irmão em um momento de enfermidade por imposições do marido autoritário. O filme mostra momentos em que mãe e filhas vão ao cemitério organizar as flores do túmulo do pai, demonstrando a intenção da mãe de manter viva a presença desse pai. Pai que também não era muito sociável, que vivia uma relação confusa com a mãe. Pilar usa o vestido de noiva da mãe em seu casamento, mantendo uma tradição familiar, uma transmissão geracional. Ana, a irmã, rompe com esse ciclo e

se recusa a casar-se com aquele vestido “brega” e antigo. A irmã tenta alertar Pilar e a aconselha a permanecer longe de Antônio, enquanto a mãe vai em direção oposta, dizendo que Pilar deve permanecer com o marido independente de qualquer coisa. Há uma repetição do modelo de interação familiar transmitido entre gerações. Porque Pilar escolhe permanecer com um homem que a humilha, agride e violenta, assim como o seu pai fazia com sua mãe?

Sobre a herança transgeracional, Correa (*apud* Gomes, 2005) afirma que ela “se refere a um material psíquico da herança genealógica não transformada e não simbolizada, apresentando assim vazios e lacunas na transmissão, de modo que o significado aponta para o fato psíquico inconsciente que atravessa diversas gerações” (p. 181). Trata-se de uma transmissão no âmbito do não-dito, não se fundamentando nas palavras e na transmissão direta, mas no desejo do Outro. Para Rosa (*apud* Gomes, 2005):

Calar-se sobre o acontecimento é tentar suspender o enigma de sua significação, tanto para quem cala como para o outro, que recebe não o enigma, mas um significado solidificado, uma única versão substitutiva tomada como verdade. Dessa forma, calar pode ter função de dupla alienação: mantendo o sujeito no refúgio narcísico e mantendo-o submetido a uma ordem instituída como condição para pertencer ao grupo familiar ou social (p. 181).

O próprio Freud já nos alertava que o mito familiar é composto por segredos e tabus. O fato de Pilar sair de casa e esquecer de tirar as pantufas demonstram uma manutenção de algo que é doméstico. Ela leva consigo algo que não deseja abandonar. Além disso, outra cena que nos causa perplexidade é uma em que Pilar vai à delegacia denunciar seu agressor e desiste no momento em que a autoridade policial inicia o registro do seu relato. Porque Pilar se mantém nessa situação de violência, mesmo tendo o apoio da irmã que se dispõe a acolhê-la em sua casa?

Podemos tomar esse filme como um paradigma da complexa relação de violência doméstica. Vemos que em relação a esse fenômeno, ainda incide sobre as mulheres, resquícios da ideologia patriarcal. Na sociedade ocidental, ainda há uma herança cultural, em que a mulher, mesmo com os avanços da lei e da cultura, se mantém em posição de submissão frente ao homem. Sabemos que essa herança cria vias facilitadoras para que a mulher ocupe esse lugar, já que ela é fruto de elaborações sociais historicamente construídas, em que práticas de dominação foram legitimadas. Ao longo do tempo, a mulher que aparecia no espaço público representava um perigo

“Te dou meus olhos”: considerações sobre a violência doméstica contra a mulher numa perspectiva psicanalítica

ameaçador ao homem e por isso, deveria ser reprimida e educada a se manter em um lugar passivo no âmbito privado. É isso que leva a historiadora Michelle Perrot a afirmar que “no teatro da memória, as mulheres são uma leve sombra” (Perrot, 2005, p. 22).

Mesmo que o movimento feminista e a evolução dos direitos sociais tenham permitido uma possibilidade de saída da mulher desse lugar, essa herança cultural faz com que algumas mulheres se identifiquem com um resíduo desse discurso que ainda se mantém entranhado na sociedade. Ainda hoje nos deparamos com relações conjugais em que permanece a relação de posse e de dominação. O que chama a atenção é que há na posição de algumas mulheres, em suas “escolhas”, uma participação ativa na manutenção dessa situação, manifestando-se, muitas vezes, em situações de violência doméstica.

Porém, sabemos que devemos tomar os casos como singulares. Para isso, recorreremos aos conceitos da psicanálise que possibilitam fazer uma análise, tomando como objeto os sujeitos que compõem essas relações. Aqui, tomaremos a história de Pilar como exemplo, ou seja, nosso foco será a mulher em situação de violência doméstica à luz da teoria freudiana sobre o masoquismo. Há no masoquismo uma quota de atividade que faz com que algumas mulheres se coloquem ativamente no lugar de “ser espancada”. E foi a constatação dessa atividade em “ser passivamente” espancada o ponto a que fomos levados a ressaltar neste artigo.

Desde os “Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade” (1905), Freud liga o masoquismo à passividade e afirma que ele “abrange todas as atitudes passivas perante a vida sexual e o objeto sexual” (p. 150). A partir do filme, podemos afirmar que Pilar ocupa uma posição passiva frente ao marido? Seria ela masoquista por se manter por tanto tempo em uma relação agressiva? Como localizar a posição ocupada por ela? Ela abriu mão de muitos de seus desejos em função dos caprichos do marido, deixando-o dominá-la completamente.

De saída, é preciso apontar que fica claro que a questão de Pilar gira em torno de uma relação violenta que ela sustentou por anos. Isso nos remete ao artigo de 1915 no qual Freud reconhece que no masoquismo há a presença de um terceiro que é buscado para representar o papel do sujeito ativo. Ou seja, esse terceiro tem a função de apassivar o sujeito, na medida em que adota uma posição ativa.

Apesar de Freud colocar a passividade e a atividade como pares de opostos, ele afirma que não há passividade pura (Freud, 1915). No momento da mudança da atividade para a passividade e do retorno em direção ao eu na formação do masoquismo (nesse momento da obra de Freud entendido enquanto derivação do sadismo), não há a implicação de toda a quota pulsional. A direção ativa anterior da pulsão persiste lado a lado com sua direção passiva ulterior, caracterizando uma relação de ambivalência. Portanto, podemos inferir que no masoquista há também uma quota de atividade, ponto importante que merece nossa atenção.

Então temos até o momento: a necessidade da presença de um terceiro e uma quota de atividade no masoquismo. Sobre esses dois pontos, vale retomar a questão das vozes verbais, que Freud utilizou em sua obra para tentar explicar as posições ativa e passiva dos sujeitos. Em “Os Instintos e suas Vicissitudes” (1915), Freud dá subsídios para que pensemos a pulsão através de sua vertente gramatical. Ao operar com os pares exibicionismo/voyeurismo e sadismo/masoquismo, lança mão das vozes do verbo: voz ativa, voz passiva e voz reflexiva.

A voz de um verbo é a “forma que este assume para indicar que a ação verbal é praticada ou sofrida pelo sujeito” (Cegalla, 2008, p. 219). Quanto à voz, os verbos se classificam em ativos, passivos e reflexivos. Na voz ativa, o sujeito é agente, ou seja, faz a ação expressa pelo verbo (ex.: eu bati na minha esposa); na voz passiva, o sujeito é “paciente” (ex.: eu fui espancada pelo meu marido), ou seja, sofre, recebe ou desfruta a ação expressa pelo verbo. Já na voz reflexiva, o sujeito é ao mesmo tempo agente e paciente, isto é, faz uma ação e ele mesmo sofre ou recebe os efeitos dela (ex.: eu me bati). Freud aponta essa voz, a voz reflexiva, que aparece sob a forma de uma autotortura na neurose obsessiva.

Não é essa a lógica do masoquismo. No masoquismo há a presença do terceiro, ou seja, o sujeito ‘se faz humilhar’, ‘se faz bater’, ‘se faz apanhar’, ‘se faz espancar’ por alguém. É a partir da presença de um terceiro que é possível localizar o masoquismo. Nesse caso, a voz reflexiva se expressa pelo ‘fazer-se’. Mas o complemento é um verbo – bater. E o sujeito fica reduzido à posição de ‘ser batido pelo outro’. “Cada um pode ‘se fazer ser’ o objeto num determinado momento” (Samson; Tardits; Dias, 2014, p.45); fazer-se objeto na relação com o outro. Será que podemos supor que na forma em que o masoquismo aparece nesse caso estão presentes duas das vozes do verbo? O ato de buscar um terceiro (voz ativa) diante do qual o sujeito ‘se faz objeto’ a ‘ser batido’ (voz

“Te dou meus olhos”: considerações sobre a violência doméstica contra a mulher numa perspectiva psicanalítica

passiva)? Diferentemente da neurose obsessiva, não se evidencia a voz reflexiva, na medida em que aqui não está em jogo o “bater-se”.

Sabemos que a herança cultural ocidental ligada ao patriarcalismo ainda hoje se faz presente. Ainda podemos ver relações em que mulheres ocupam uma posição de submissão frente ao homem. Porém, nem todas as mulheres assumem esse lugar. Podemos pensar que as que o assumem, de uma certa forma, colocam-se ativamente ali, na medida em que atuam sua fantasia inconsciente de ser espancada. Assim sendo, não é prudente colocar a responsabilidade apenas na cultura sem considerar os sujeitos dessas relações.

Parece então que algumas mulheres que se mantêm em situação de violência doméstica são ativas em ‘fazer-se bater’, ‘fazer-se humilhar’. Trata-se, talvez, de uma posição “ativamente passiva”. Sob uma camuflagem passiva, Pilar estaria renunciando às suas amizades e à sua vida profissional em nome dessa parceria amorosa. É ela quem deixa o marido não dividi-la com ninguém. Ela se esforça ativamente para manter-se nessa posição tolerando todos os tipos de humilhação (PENNA, 2014).

O masoquismo está longe de ser essencialmente passivo: ele possui sua face ativa sob uma aparência passiva. E é esse disfarce passivo que constitui a vítima nessa relação amorosa agressiva. Aqui não importa a lógica binária vítima-agressor. Trata-se de uma complexa organização de uma parceria em que ambos possuem responsabilidade; ambos os parceiros estão implicados, ambos gozando de uma produção de prazer.

Se Freud liga o feminino à passividade (devido à questão da constituição anatômica e ao lugar ocupado pela mulher na sociedade ocidental) e se ele liga também o masoquismo à passividade, cabe nos perguntar: o masoquismo estaria ligado diretamente ao feminino? Há um ponto paradoxal na construção do raciocínio de Freud. Ao mesmo tempo em que ele sugere que a atitude passiva se liga ao feminino e que a passividade é a expressão do masoquismo, ele afirma que a equiparação entre a posição masoquista e a posição feminina não significa, no entanto, que as mulheres devam se reconhecer ‘por natureza’, como masoquistas. Esta equiparação não diz respeito às mulheres, mas à passividade de qualquer sujeito. E concluímos, então, que ser masoquista suportando uma relação de humilhação e agressão não é uma característica intrínseca à mulher, mas uma posição que pode ser ocupada por algumas mulheres no âmbito da parceria amorosa (PENNA, 2014).

Para Freud, os graus de passividade na mulher são singulares, mas devemos “nos acautelar nesse ponto, para não subestimar a influência dos costumes sociais que, de forma semelhante, compelem as mulheres a uma situação passiva” (Freud, 1933, p. 116). Essas imposições sociais, segundo o autor, favorecem o desenvolvimento de poderosos impulsos masoquistas, e por isso, acredita-se que “o masoquismo, como dizem as pessoas, é verdadeiramente feminino” (FREUD, 1933, p. 117). Porém, estas constatações não resolvem o problema da feminilidade em Freud. Ele se contenta em dizer que “a psicanálise não tenta descrever o que é a mulher – seria esta uma tarefa difícil de cumprir-, mas se empenha em indagar como é que a mulher se forma” (FREUD, 1933, p. 117). O “tornar-se mulher” é um tema que implica uma longa discussão que foge do escopo do presente trabalho.

O masoquismo, então, é um dos nomes do gozo, que diz respeito a um modo de se relacionar com o objeto e a passividade é uma possibilidade de gozo acessível às mulheres. Há na elaboração da pulsão de morte uma abordagem do gozo que Freud não conceitua, mas cujo campo ele delineia, traçando a fronteira que o situa mais-além do prazer. É isso que constituirá o ponto de partida de Lacan para definir o gozo (VALAS, 2001, p. 23).

As constatações de Freud sobre o masoquismo poderiam levar a uma concepção preconceituosa e/ou a uma crítica moralizante da mulher a quem se estaria imputando toda a culpa e responsabilidade por uma questão tão complexa como a da violência doméstica. Cabe ressaltar, no entanto, que a psicanálise nos dá respaldo para falarmos que os sujeitos fazem “escolhas forçadas” e assumem posições subjetivas que se referem a um modo – sempre precário e singular – de fazer frente ao acosso pulsional. Por considerarmos a existência do inconsciente e da lógica pulsional, estamos fadados a encontrar na fantasia de cada um, formas diferentes e saídas subjetivas frente ao encontro sempre traumático entre as exigências da cultura e as da pulsão.

Não acreditamos, assim, que as mulheres não sejam vítimas de algozes que espancam, mas que, em função da fantasia e de uma determinada posição subjetiva, que chamamos com Freud de masoquista, haja uma coparticipação entre vítima e algoz nessa situação, o que complexifica sua abordagem. O sujeito deve se responsabilizar por sua posição; ele está implicado definitivamente na construção de sua subjetividade, até mesmo quando se trata de sua fantasia inconsciente. É nisso que a psicanálise aposta. E essa é uma questão ética. Aquilo pelo que o sujeito deve se responsabilizar é por sua fantasia e não pela situação de violência. O que acontece é que a fantasia masoquista

“Te dou meus olhos”: considerações sobre a violência doméstica contra a mulher numa perspectiva psicanalítica

propicia uma manutenção do quadro de agressão conjugal o que, por outro lado, não pode servir de alibi para um sadismo perverso (PENNA, 2014).

Estamos acostumados com um discurso que reafirma a vitimização da mulher e coloca o homem como algoz. Porém, é por levarmos em conta a questão pulsional que não podemos nos restringir à dicotomia simplista do par vítima /agressor. Essa lógica supõe uma redução que leva a uma desimplicação do sujeito espancado. Lembremos mais uma vez– ‘se há sujeito, deve haver responsabilidade’.

A cena em que Pilar desiste de registrar a denúncia contra o marido nos faz pensar que, muitas vezes, a denúncia pode ser uma forma de dar voz ativa às mulheres em situação de violência doméstica para que elas possam ser sujeitos de suas próprias histórias e de seu destino. No entanto, não podemos nos permitir cair na ingenuidade de achar que as mulheres podem se responsabilizar sozinhas pela situação de violência. Elas podem não ser responsáveis pela situação, mas são necessariamente responsáveis por sua posição subjetiva e também por uma mudança dessa posição. Dar voz ativa é romper com toda uma história de silêncio e impotência a que as mulheres foram colocadas ao durante séculos. É romper com as noções de um “estado de natureza” que justificam uma fraqueza inata da mulher e que, por isso, devem ser tuteladas. Estaremos juntos com Freud (1920) novamente quando ele afirma que, quanto às pulsões, poderão existir novos arranjos no sentido do progresso e da produção de novas formas.

Voltando ao século passado, em sua pesquisa, as autoras Moreira, Ribeiro; Costa (*apud* Costa; Bruschini, 1992) concluem que a denúncia, muitas vezes, é uma tentativa de transformar a relação, e não necessariamente de buscar justiça. Segundo essas autoras:

embora, ao fazer a denúncia, a mulher se posicione como vítima, nem sempre isso significa assumir atitude passiva. Pelo contrário, ela pode fortalecer-se, passando a reagir à violência ou à ameaça de agressão. E mais: ‘de vítimas caladas e isoladas, essas mulheres passaram à expressão do desejo de serem reconhecidas como pessoas inteiras, à condição de sujeitos’ (Moreira, Ribeiro; Costa *apud* Costa; Bruschini, 1992, pp. 186-187).

Será que a denúncia não poderia ser uma forma de fazer com que a mulher se implique na saída dessa situação de violência doméstica? É essa a nossa aposta. A contribuição é não ceder nunca de uma perspectiva ética que é a de levar sempre o sujeito a pensar em sua implicação sobre aquilo de que se queixa, ou seja, de sua

responsabilidade por aquilo que lhe causa. A denúncia é uma possibilidade de sustentar-se como sujeito desejante, saindo da posição de objeto, criando novas modalidades de satisfação pulsional. Maria Rita Kehl nos ajuda a concluir esse artigo com a seguinte frase: “para cada mulher nascida no século XIX, e ainda hoje, apresenta-se a questão de, ou ser sujeito (...) ou colocar-se como objeto no discurso do Outro, segundo os ideais de feminilidade constituídos no mesmo período” (KEHL, 2008, pp. 44-45).

Voltando ao caso de Pilar, quando ela investe no trabalho, que remete ao desejo, ela consegue se desvencilhar das humilhações e da dominação do marido, lançando uma mudança de posição subjetiva. Ela sai do lugar de objeto e passa a ser sujeito de sua própria história, longe da alienação conjugal, em direção a uma nova forma de gozo. A nossa aposta deve ser sempre no sujeito.

Referências:

“Te dou meus olhos”: considerações sobre a violência doméstica contra a mulher numa perspectiva psicanalítica

CEGALLA, D. P. *Novíssima Gramática da Língua Portuguesa* (48ª ed.). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008.

FREUD, S. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Vol. VII. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1915). Os Instintos e suas Vicissitudes. Vol. XIV. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1920). Além do Princípio do Prazer. Vol. XVIII. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1933). Conferência XXXIII: Feminilidade. Vol. XXII. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

GOMES, I. C. “Transmissão Psíquica transgeracional e violência conjugal: um relato de caso”. In: *Boletim de Psicologia*. V.4, n. 123: 177-188, 2005. Acesso em 15 mar. 2015, 20h09min.

KEHL, M. R. *Deslocamentos do feminino*. Rio de Janeiro: Imago, 2008.

MOREIRA, M. I. C., RIBEIRO, S. F.; COSTA, K. F. “Violência contra a mulher na esfera conjugal: jogo de espelhos”. In: COSTA, A. O.; BRUSCHINI, C. (Org.). *Entre a virtude e o pecado*. São Paulo: Rosa dos Tempos, 1992.

PENNA, P. D. M. *A mulher em situação de violência doméstica: um diálogo entre a Psicanálise e o Direito*. Dissertação (mestrado). UFMG. Belo Horizonte, 2014.

PERROT, M. *As Mulheres ou os Silêncios da História*. Bauru: EDUSC, 2005.

Paula Dias Moreira Penna

SAMSON, F., TARDITS, A.; DIAS, L. “O conceito e a vida do conceito”. In: CARDOSO, J. S.; SILVA, L. M. A.; MOURÃO, V. L. S. (Org.). *Traçados da Pulsão*. Belo Horizonte: Aleph Escola de Psicanálise, 2014.

TE DOY MIS OJOS. Direção: Icíar Bollaín. Produção: Santiago García de Leániz e Enrique González Macho. Intérpretes: Laia Marull; Luis Tosar e outros. Roteiro: Icíar Bollaín e Alicia Luna. Música: Alberto Iglesias. Toledo: La Iguana, 2003. 1 DVD (106 min), widescreen, color.

VALAS, P. *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001

“Te dou meus olhos”: considerações sobre a violência doméstica contra a mulher numa perspectiva psicanalítica

“I GIVE YOU MY EYES”: CONSIDERATIONS ON DOMESTIC VIOLENCE

ABSTRACT:

This text aims to bring a reflection of the domestic violence against women using the psychoanalytic theorizing focusing on the woman who is in this situation. We will use as reading operators freudian elaboration of the concept of masochism and conceptions of activity/passivity combined with the analysis of the character Pilar of the spanish movie "I give you my eyes" that treats domestic violence directly and realistically.

KEYWORDS: Domestic Violence. Masochism. Psychoanalysis. Cinema.
Passivity/activity.

“JE VOUS DONNE MES YEUX”: CONSIDÉRATIONS SUR LA VIOLENCE DOMESTIQUE CONTRE LES FEMMES DANS UNE PERSPECTIVE PSYCHANALYTIQUE

RÉSUMÉ:

Ce texte vise à apporter une réflexion sur le phénomène de la violence domestique contre les femmes à em utilisant la théorisation psychanalytique prise axée sur la femme qui est dans cette situation. Nous allons utiliser comme opérateurs de lecture l'élaboration freudienne du concept de masochisme et les conceptions de l'activité / passivité combinée à l'analyse du caractère de Pilar du film espagnol "Je te donne mes yeux" qui traite directement et de façon réaliste la violence domestique.

MOTS-CLÉS: Violence Domestique. Masochisme. Psychanalyse. Cinema.
l'activité/passivité.

Paula Dias Moreira Penna

Recebido em: 02-01-2015

Aprovado em: 25-03-2015

©2015 Psicanálise & Barroco em revista

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

ISSN: 1679-9887

Psicanálise & Barroco em revista

Revista de Psicanálise, Memória, Arte e Cultura

Psicanálise & Barroco em revista
Revista de Psicanálise, Memória, Arte e Cultura.

Psicanálise & Barroco em revista é publicada pela linha de pesquisa Memória Subjetividade e Criação do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e pelo Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

Editores responsáveis

Editora-Chefe: Denise Maurano
Editor: Francisco Farias
Editora: Nilda Sirelli

Conselho Editorial

Angela Coutinho (UNIV. SANTA ÚRSULA/ RJ)
Betty Bernardo Fuks (PUC/RJ e CES/MG)
Carlos Eduardo Leal Vianna Soares (FAMATH)
Cristina Monteiro Barbosa (UFRJ)
Edson Luiz André de Souza (UFRGS)
Eliana Yunes (PUC/RJ)
Jean-Claude S. Soares (UFJF)
Júlio Cesar de Souza Tavares (UFF/RJ)
Luciano da Fonseca Elia (UERJ)
Luiz Eduardo Prado de Oliveira (UNIV. PARIS VII)
Marco Antônio Coutinho Jorge (UERJ)
Sérgio Paulo Rouanet (Academia Brasileira de Letras)
Rogério Lustosa Bastos (UFRJ)
Sérgio Nazar David (UERJ)
Sônia Alberti (UERJ)

Pareceristas Ad-Hoc

Alinne Nogueira (UFJF)
Caciana Linhares (UNIFOR)
Cláudia Henschel (UFF)
Cristiana Monteiro Barbosa (UFRJ)
Daniela S. Chatelard (UNB)
Lucia Maria de Freitas Perez (UERJ)
Marília Etienne Arreguy (UFF)
Nadiá de Paulo Ferreira (UERJ)
Sandra Vilma Paes Barreto Edler (UFRJ/SPID)

Equipe técnica

Revisores de normas técnicas de publicação: Renata Figueiredo
Técnico de informática: Paulo Siggia

© *Copyright Psicanálise & Barroco em revista*

**Endereço para correspondência/Address for correspondence/Adresse
pourcorrespondance**

Psicanálise & Barroco em revista

Programa de Pós-Graduação em Memória Social, UNIRIO – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Av. Pasteur, 458 - Urca - CEP 22.290-240 - Rio de Janeiro - RJ.
Secretaria - (21) 2542-2820 :: Coordenação -(21) 2542-2708
e-mail: revista@psicanalisebarroco.pro.br

Psicanálise & Barroco em revista

Ano 13, Número 01: Edição Julho de 2015

Rio de Janeiro, RJ.

Psicanálise & Barroco em revista

(ISSN:1679-9887)

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

Ano 13, Número 01: Edição Julho de 2015.

Sumário

Editorial 08

Nilda Sirelli e Denise Maurano

Artigo

“TE DOU MEUS OLHOS”: CONSIDERAÇÕES SOBRE A
VIOLÊNCIA DOMÉSTICA CONTRA A MULHER NUMA
PERSPECTIVA PSICANALÍTICA.....14

Paula Dias Moreira Penna

(RE) CORTES: O DISCURSO SOBRE A AUTOLESÃO FEMININA
NO TUMBLR..... 29

Stephanie Cristin Otto e Kátia Alexandra dos Santos

A FAMÍLIA E A TRANSMISSÃO PSÍQUICA.....57

Luciana Jaramillo Caruso de Azevedo, Terezinha Féres-Carneiro
e Samuel Lincoln Bezerra Lins

AS TRAMAS DO NASCIMENTO PSÍQUICO NO CONTO A LEGIÃO ESTRANGEIRA, DE CLARICE LISPECTOR.....	72
Ana Laura Moraes Martinez	
A ESCRITA DA VOZ EM CLARICE LISPECTOR: DA ESCRITA AO OBJETO.....	89
Cristina Moreira Marcos	
O QUE A PSICANÁLISE TEM A DIZER SOBRE CARAVAGGIO?	103
Bela Malvina Szajdenfisz	
O CINEMA DE PEDRO ALMODÓVAR E A IMAGEM- SOMBRA.....	116
Isabela Gonçalves Farias	
POSTO, LOGO EXISTO: INTERLOCUÇÕES TEÓRICAS ENTRE AS NOVAS FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO E O NARCISISMO NA CONTEMPORANEIDADE.....	131
Francine Rocha de Freitas e Vânia Fortes de Oliveira	
ENQUANTO HOUVER REAL... ..	154
Alessandra Fernandes Carreira	
CHISTES: DO SOSLAIO A UM OLHAR PSICANALÍTICO.....	169
Ernesto Pacheco Richter e Alberto Shibaki Souza	
DO DIABÓLICO AO SIMBÓLICO: MAGIA, AMOR, LOUCURA E MORTE.....	189
Alexandre Fernandes Corrêa e Adriana Cajado Costa	

CONSIDERAÇÕES PSICANALÍTICAS SOBRE O FETICHISMO DE GÊNERO EM TRAVESTIS.....	201
Francisco Lamartine Guedes Pinheiro e Leônia Cavalcante Teixeira	
TRANSDISCIPLINARIDADE: RELAÇÕES FECUNDAS ENTRE PSICANÁLISE E MEMÓRIA SOCIAL.....	219
Rejane de Moura Nunes e Denise Maurano	
DETERMINANTES SOCIAIS E SOFRIMENTO PSÍQUICO: UMA RESPOSTA DA PSICANÁLISE.....	238
Eliane Carvalho Dalmácio	
<u>Contents</u>	255
Sommaire	258
Instruções aos autores	61