

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).

EDITORES RESPONSÁVEIS

Editora-Chefe: Denise Maurano Mello
Editora: Joana Dark Silva Souza
Coordenação do Projeto de Extensão:
Lúcia Maria de Freitas Perez
Editora da Seção de Artigos
Temáticos: Renata Mattos-Avril

CONSELHO EDITORIAL

Angela Coutinho (UNIV. SANTA ÚRSULA/RJ)
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)
Marco Antônio Coutinho Jorge (UERJ)
Sérgio Paulo Rouanet (Academia Brasileira de Letras)
Rogério Lustosa Bastos (UFRJ)
Sérgio Nazar David (UERJ) Sônia Alberti (UERJ)

CONSELHO CIENTÍFICO

Ana Petros (UNT/AR)
Betty Bernardo Fuks (PUC/RJ e CES/MG)
Jean-Michel Vivès (UCA/FR)
Luiz Eduardo Prado de Oliveira (UNIV. PARIS VII/FR)
Paola Mieli (SVA/NY)
Paolo Lollo (UNIV. PARIS XIII/FR)

EQUIPE TÉCNICA

Revisor(a) de normas técnicas de publicação: Matheus Philipe S. Faria, Filipe Galdino, Pedro Branco e Atália Lima.

Revisão ortográfica: Dercirier Freire e Eliana Barros

Técnico de Informática: Bruno Carvalho da Silva
Revisor de Inglês: Bruno Carvalho da Silva

PARECERISTAS *AD-HOC*

Alinne Nogueira Silva Coppus (UFRJ)
Altair José dos Santos (UFG)
Andrea Bieri (UNIRIO)
Ana Petros (UNT/AR)
Ana Vicentini de Azevedo (UFSCAR)
Betty Bernardo Fuks (PUC/RJ e CES/MG)
Bruno Wagner D'Almeida de Souza Santana (PUC-RJ)
Carlos Eduardo Leal Vianna Soares (FAMATH)
Clarice Padilla Gatto (ENSP-FIOCRUZ)
Cláudia Bodin (Universidade de Paris VII)
Cristina Monteiro Barbosa (UFRJ)
Daniela S. Chatelard (UNB)
Ecio Pisetta (UNIRIO)
Edson Luiz André de Souza (UFRGS)
Elizabeth Cristina Landi (UFG) Felipe de Oliveira Castelo Branco (UFF)
Hélia Freitas (UERJ)
Jean-Michel Vivès (UCA/FR)
Josaida de Oliveira Gondar (UNIRIO)
Laéria Fontenele (UFC)
Lucia Maria de Freitas Perez (UNIRIO)
Luiz Alberto Pinheiro de Freitas (IBMR)
Luiz Eduardo Prado de Oliveira (UNIV. PARIS VII/FR)
Marcela Toledo França de Almeida (UFG e Wilfrid Laurier - Waterloo CA, Canadá)
Marlen de Martino (FURG)
Marlise Eugenie D Icarahy (TJ/RJ)
Mariângela Máximo Dias (UERJ)
Maria Das Graças Leite Villela Dias (UFSJ)
Maysa Puccinelli (Université Nice Sophia Antipoli)
Miguel Angel de Barrenechea (UNIRIO)
Nadiá de Paulo Ferreira (UERJ)

Nilda Sirelle (UFF)
Orlando Cruxen (UFC)
Paola Mieli (SVA/NY)
Paolo Lollo
Rodolfo Petronio (UNIRIO)
Sandra Edler (SPID)
Sonia Leite (CPRJ)
Tereza Calomeni (UFF)
Valéria Wilke (UNIRIO)
Walter Kohan (UNIRIO)
Zinda Maria Carvalho de Vasconcellos
(UERJ)

© *Copyright* **Psicanálise & Barroco em revista**

**Endereço para correspondência / *Address for correspondence /
Adresse pour correspondance***

Psicanálise & Barroco em revista

Programa de Pós-Graduação em Memória Social, UNIRIO – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

Avenida Pasteur, 458, 22290-240, Urca, Rio de Janeiro, RJ, Brasil Secretaria

— (21) 2542-2820 | Coordenação — (21) 2542-2708

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

PSICANÁLISE & BARROCO EM REVISTA

Ano 17, Número 03: Edição de dezembro de 2019,
Rio de Janeiro, RJ.

PSICANÁLISE & BARROCO EM REVISTA

(ISSN:1679-9887)

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

Ano 17, Número 03: Edição dezembro de 2019.

SUMÁRIO

EDITORIAL - TRAVESSIAS: MEMÓRIA, CLÍNICA E CULTURA----- 9

ARTIGOS TEMÁTICOS

“NÃO HAVIA OUTRA ESCOLHA POSSÍVEL”: CONFORMISMO, CONFORMIDADE E CONFIRMAÇÃO
- UMA ABORDAGEM PSICANALÍTICA DO DEVIR-DESISTENTE OU DO DEVIR-PERSISTENTE -----13

IL N’Y AVAIT PAS D’AUTRE CHOIX POSSIBLE: CONFORMISME, CONFORMITE ET
CONFIRMATION - UNE APPROCHE PSYCHANALYTIQUE DU DEVENIR-DESISTANT OU DU
DEVENIR-PERSISTANT -----31

CONSONÂNCIAS E DISSONÂNCIAS NOS MODOS DE ESCUTA NA MÚSICA E NA PSICANÁLISE-
----- 49

A VOZ NO TRATAMENTO PSICANALÍTICO DAS PSICOSES -----67

ARTIGOS LIVRES

ENTRE PRÍAPO E DIONISO: REFLEXÕES SOBRE A MASCULINIDADE-----88

UM PRANTO UTÓPICO: TRAVESSIAS DE UM INFANTIL ALIENANTE-----114

PSICANÁLISE E RESIDÊNCIA NA RUA: SITUANDO LUGARES (IM)POSSÍVEIS-----132

DOR E GOZO NA PSICANÁLISE: UMA REVISÃO -----158

O QUE SIGMUND FREUD NOS FALA SOBRE O ÓDIO? ----- 177

O ESTATUTO DA INTERPRETAÇÃO EM PSICANÁLISE-----191

O CORPO UMA PALAVRA AMORDAÇADA: DA CLÍNICA PSICANALÍTICA AO ÂMBITO DA SAÚDE
MENTAL-----204

O PADRÃO CORPORAL FEMININO NO BALÉ: UMA LEITURA PSICANALÍTICA-----217

RESENHA

QUANDO O PONTO SURDO NÃO ENSURDECE E OUTRAS NOTAS MUSICAIS E
PSICANALÍTICAS-----241

CONTENTS----- 250

SOMMAIRE----- 251

EDITORIAL

TRAVESSIAS: MEMÓRIA, CLÍNICA E CULTURA

Denise Maurano

Joana Souza

Renata Mattos Avril

Com muita alegria, abrimos esta edição trazendo seção de artigos temáticos, que versa sobre a temática da memória, da voz, da música e das musicalidades em psicanálise, três instigantes artigos que abrangem com pertinência o cruzamento entre psicanálise e cultura. Em consonância com a Edição Especial de Psicanálise & Barroco em Revista sobre o tema “Psicanálise e Política: versões e reversões do mundo e do imundo” lançado no mês de Outubro deste ano, abrimos este número com um escrito do psicanalista Jean-Michel Vivès que é, ao mesmo tempo, uma reflexão profunda sobre a incidência da voz – em sua vertente superegóica – em diferentes correntes políticas autoritárias e, principalmente, um convite, um chamado, à criação de outras saídas e escolhas possíveis que confirmem a dimensão desejante dos sujeitos.

É assim que em **“Não havia outra escolha possível”: conformismo, conformidade e confirmação. Uma abordagem psicanalítica do devir-desistente ou do devir-persistente**”, Jean-Michel Vivès propõe uma análise do contexto político brasileiro atual a partir de suas raízes na História da humanidade e, sobretudo, a partir do interior do posicionamento do psicanalista e de sua escolha ética de dar espaço à voz. A voz em sua singularidade radical, a voz que se *autor-iza* na polifonia do mundo. O autor faz, deste modo, uma diferenciação entre três posições subjetivas distintas, a saber, o conformismo, a conformidade e a confirmação, para localizar o que, na constituição subjetiva, concerne a todos os sujeitos e que se apresenta como um obstáculo à escuta da diferença e da invocação originária da voz do Outro em seu enigmático “Che vuoi?”, “Que queres?”.

A ausência estrutural de uma resposta à esta pergunta pode colocar o sujeito tanto numa posição de um *devir-desistente* quanto de um *devir-persistente*. No primeiro caso, o conformismo a uma “outra voz”, que buscar fazer “Uma voz” e silenciar a diferença, se instala. Já no segundo, o vazio é escutado em sua dimensão

de criação e de confirmação do desejo. O que poderia ser traduzido, parafraseando Freud, em: “lá onde a voz do Outro invocava, eu devo advir me autor-ziando como voz desejante que improvisa com os outros”. A versão em francês desse precioso texto, também consta neste número.

No artigo “**Consonâncias e dissonâncias nos modos de escuta na música e na psicanálise**”, a musicóloga, antropóloga e etnomusicóloga Olga Picún se alia à psicanalista Ana María Fernández Caraballo para refletir sobre os efeitos das mudanças de paradigmas estéticos e estilísticos no Modernismo na forma de escuta da musicalidade tanto no campo da música quanto no da subjetividade através da psicanálise. Partindo da questão sobre como a psicanálise de Freud e Lacan se interessaram pela questão da música e do sonoro, as autoras nos levam a recordar e percorrer as propostas subversivas do campo musical face à tradição ocidental do tonalismo e de sua tendência à consonância. Fazendo um paralelo entre a ruptura com o saber da época que tanto Freud quanto o compositor Schönberg propuzeram, ambos em Viena, e a produção na cultura de um espaço para a escuta daquilo que atua no humano da ordem do inconsciente, as autoras apontam que o que se coloca em cena a partir daí é a escuta de uma escrita do sujeito que está no mais-além da representação, que inclui, assim, a dissonância.

Num viés fundamentalmente clínico e em diálogo com a teoria, a psicanalista Fernanda Mara da Silva Lima nos presenteia em seu artigo, “**A voz no tratamento psicanalítico das psicoses**”, com uma nova proposta de escuta e de trabalho com crianças autistas. Para tanto, a autora parte das elaborações teóricas de Lacan e de autores lacanianos sobre a voz e a musicalidade na constituição subjetiva, enfatizando os impasses que podem se apresentar no autismo quanto à alienação à voz do Outro. A proposta aqui é a de, respeitando as diferenças estruturais entre neurose e psicose, aprender com os passos teóricos já dados na psicanálise em relação ao objeto voz para que a prática clínica com crianças autistas possa lhes oferecer um manejo face a este objeto, demasiadamente próximo nestes casos, de modo a se criar uma distância. A autora nos traz, assim, uma bela vinheta clínica em que uma menina autista e sua mãe são escutadas em suas singularidades diante da voz, podendo ao longo do tratamento psicanalítico lhes dar um outro destino.

Dando continuidade, abrimos a seção de artigos livres com o artigo de Luciano Lima de Oliveira e Laéria Fontenele intitulado “**Entre Priapo e Dionísio: reflexões**

sobre a masculinidade”, onde interrogam a masculinidade e o por que da necessidade que dela procede de dominar a feminilidade. Para pensar essa questão, os autores retomam a hipótese da bissexualidade psíquica construída por Freud para mostrar que masculino e feminino são posições que os sujeitos ocupam na busca por satisfação pulsional, e por isso não se vinculam à lógica nos gêneros. A hipótese dos autores é de que essa necessidade de dominação da feminilidade relaciona-se ao horror do homem relativo a seu próprio desejo de feminilidade; que o angustia e o ameaça desde o interior. Em seguida, temos o ensaio **“Um pranto utópico: travessias de um infantil alienante”** de autoria de Marcos Pippi de Medeiros e Edson Luiz André de Souza, no qual retomam o livro **“História do Pranto”**, de Alan Pauls, para pensar a questão do infantil e a alienação que lhe é característica como condição para nossa inclinação ao sonho utópico.

Talita Alcântara Fontenele e Silva e Henrique Riedel Nunes, descrevem no trabalho **“Psicanálise e residência na rua: situando lugares (im)possíveis”**, uma rica experiência em torno do acompanhamento junto a população de rua do projeto chamado **“Residência na Rua: Saúde, Cultura e Arte”**, onde residentes realizam abordagens noturnas junto à população de rua do centro de Fortaleza/CE. Os autores procuram elucidar os modos de atuação extramuros do psicanalista através de experiências artísticas. Em **“Dor e gozo na psicanálise: uma revisão”**, Patrícia do Socorro Nunes Pereira, Roseane Freitas Nicolau e Jamile Luz Moraes Monteiro discorrem a cerca da relação entre a dor e a uma forma de gozo que Lacan nomeou como fora-da-linguagem, chamado também de gozo Outro. Segundo atestam, esse gozo é inacessível às palavras e comparece para o sujeito na compulsão à repetição, estando, portanto, vinculado ao masoquismo primário, como indicou Freud. Objetivando conceituar o afeto do ódio na obra freudiana, Joelma Galvão de Lemos no texto **“O que Sigmund Freud nos fala sobre o ódio?”**, faz um interessante caminho teórico no sentido de apreender o porque é mais fácil para o homem fazer uso do discurso de ódio, chegando até a direcionar atitudes agressivas e violentas no convívio com o outro.

Em **“O estatuto da interpretação em psicanálise”**, Ricardo Brandel Junior e Denise Maria Lopes Dal-Cól, mostram como o nascimento da psicanálise se relaciona com a descoberta do inconsciente e sua relação com o sintoma. Para os autores, a interpretação na psicanálise é corolária do conceito de inconsciente, por isso seu

manejo é fundamental para a direção da cura. Na mesma direção, apresentamos o artigo **“O corpo uma palavra amordaçada: da clínica psicanalítica ao âmbito da saúde mental”** escrito por Camila de Freitas Moraes e Rudimar Mendes, que discorre sobre o lugar representativo do corpo do louco e seu emudecimento pela via da medicalização, o que desemboca na exclusão do próprio sujeito. Os autores destacam o lugar de resgate que a psicanálise pode ocupar no tratamento das psicoses na rede de saúde mental. Fechamos a seção com o trabalho **“O padrão corporal feminino no balé: uma leitura psicanalítica”**, de autoria de Moema Fiuza de Campos e Kátia Alexandra dos Santos que analisam as implicações da formação para o balé clássico na relação da bailarina com seu corpo, levando em conta a constituição da imagem corporal para o sujeito, a partir dos pressupostos psicanalíticos.

Por fim, temos a brilhante resenha **“Quando o ponto surdo não ensurdece e outras notas musicais e psicanalíticas”** escrita por Lucas Emmanoel Cardoso de Oliveira, a partir da leitura do livro **“Variações psicanalíticas sobre a voz e a pulsão invocante”** de autoria de Jean-Michel Vivès. Lucas destaca a noção de ponto surdo, referido a um lugar intrapsíquico, correlato ao recalque originário, onde o proto sujeito, após ter entrado em continuidade com a voz primordial, tornou-se surdo a esta voz, se tornando um sujeito do inconsciente que fala sem saber o que diz e com uma voz singular diante das múltiplas vozes que lhe constitui.

Assim, convidamos a todos os que se interessam pelas temáticas abordadas nessa edição uma excelente leitura. Até a próxima!!!

© 2019 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>
revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Programa de Pós-Graduação em Memória Social — UNIRIO

Memória, Subjetividade e Criação

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

**“NÃO HAVIA OUTRA ESCOLHA POSSÍVEL” : CONFORMISMO,
CONFORMIDADE E CONFIRMAÇÃO - UMA ABORDAGEM
PSICANALÍTICA DO DEVIR-DESISTENTE
OU DO DEVIR-PERSISTENTE**

Jean-Michel Vivès¹

RESUMO

A partir de uma diferenciação precisa do sentido dos termos de conformismo, conformidade e confirmação, o autor se propõe a descrever os mecanismos psíquicos em jogo no devir-desistente (o que implica em ceder de seu desejo) e no devir-persistente (que teria a ver com a perlaboração do desejo). Este percurso do conformismo à confirmação permite precisar o aforismo lacaniano em relação à ética da psicanálise: “Agistes em conformidade com teu desejo?”.

PALAVRAS-CHAVE: Conformismo, Conformidade, Confirmação, Desejo, Ética, Supereu, Voz.

¹ Professor de Psicologia Clínica e Patológica pela Université Nice Sophia Antipolis (França). Psicanalista à Toulon (França). E-mail: jeanmichelvives@gmail.com

Texto originalmente apresentado como conferência no IX Encontro Nacional e IX Colóquio Internacional do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise “O mundo e o imundo – a psicanálise diante do horror”, realizado nos dias 14, 15 e 16 de novembro de 2019 no Hotel Vila Galé, Lapa, Rio de Janeiro (Brasil).

Tradução para o português do Brasil feita por Maysa Pucinelli. Revisão da tradução realizada por Renata Mattos Avril. As notas de tradução ao longo do texto foram escritas por ambas.

Minha intervenção encontra sua origem na surpresa, para não dizer sideração, que me tomou ao escutar uma colega psicanalista brasileira afirmar, ao tomar a palavra em público durante uma jornada em homenagem à Alain Didier-Weill organizada pela associação *Insistance* no *New Morning* de Paris em junho deste ano, que ela tinha votado em Jair Messias Bolsonaro, justificando seu voto com um argumento indiscutível: “Não havia outra escolha possível”. Em sua tomada de posição nesta assembleia, não faltou coragem. Escutou-se um murmúrio entre os presentes, mas eles foram delicados o suficiente para não insistir. Meu propósito aqui não é julgar a escolha desta colega: por não viver no Brasil, me seria difícil avaliar o cotidiano de seus habitantes que foi capaz de conduzir um número suficiente de brasileiros a levar até a função presidencial um personagem que, visto da França, revela mais do palhaço do que do Messias.

Assim, como os pacientes acometidos por uma coulrofobia – ou seja, pela fobia de palhaços, e imagino que neste momento isto ocorra com uma grande maioria de vocês – puderam perceber, sem nunca terem visto o filme “*It: a coisa*”²: por trás da figura do palhaço, pode se revelar uma encarnação do supereu feroz e obscena. O palhaço, que por ocasião pode ganhar o aspecto de uma personagem providencial, é então inconscientemente uma encarnação desta instância sem poder real, mas, ainda assim, terrível que é o supereu e que não cessa de nos propor a via da desistência.

Para esclarecer esta dimensão, eu me deterei à enigmática e abrupta justificativa trazida por esta colega: “Não havia outra escolha possível”. Meu incômodo não vinha apenas de sua escolha política. Efetivamente, tendo muitos “amigos” brasileiros no Facebook, eu já havia constatado um número assustadoramente alto

² Célebre adaptação da obra de Stephen King, adaptada para a TV, por Tommy Lee Wallace nos anos 90 e, mais recentemente, para o cinema, por Andy Muschietti. Tanto *It – uma obra prima do medo* ou *It – A coisa*, colocam em cena um palhaço maléfico e assassino.

de psicanalistas brasileiros que poderiam sustentar ativamente esta candidatura, por assim dizer... atípica. Em um primeiro tempo, eu nutria a esperança de que se tratava apenas de alguns colegas desnorteados da IPA. Que meus confrades desta venerável instituição queiram me perdoar por este pensamento que revela mais de meus preconceitos do que da realidade... De fato, não era o caso, e logo percebi que colegas analistas se valendo do ensino de Lacan poderiam igualmente sustentar esta candidatura, ou ao menos alinharem-se a ela, pois “não havia outra escolha possível”. Aí está um primeiro paradoxo apaixonante: seria então possível ler Lacan, sustentar com ele a existência de uma escolha ética no contexto de uma análise e, paralelamente, declarar fora da clínica que não há outra escolha possível.

O que conduz um psicanalista – que em sua trajetória descobre-se filha ou filho da palavra e cuja prática cotidiana sustenta-se pela suposição de que, justamente, uma escolha outra àquela do sintoma, da inibição ou da angústia é possível – a afirmar fora do consultório: “Não havia outra escolha possível”?

Eu me interessarei aqui por buscar determinar o que conduz um sujeito a escolher se engajar nisso que poderíamos nomear um devir-desistente ou um devir-persistente. Para tanto, proponho distinguir três noções que poderiam, à primeira vista, parecer próximas, mas que implicam, no entanto, em posições subjetivas bem diferentes e nas quais subjazem o trajeto da desistência até a persistência. Estas três noções são o conformismo, a conformidade e a confirmação.

A hipótese que submeto a vocês hoje é a seguinte: a impossibilidade de sustentar que uma outra escolha seja possível seria consequência de um movimento de desistência subjetiva, expressão da submissão à injunção: “Seja Conforme!”, que surgiria assim que a confirmação da escolha em agir em conformidade com o seu desejo é impossível. Insisto mais uma vez, não se trata aqui de julgar o voto desta colega, mas de tentar compreender a posição subjetiva conformista que sustenta e que – escutem bem, isso é essencial para seguir aquilo que tentarei lhes dizer hoje – nos concerne a todos. Há um admirador em potencial³ à espera do Messias em cada um de nós e é importante o localizarmos para, justamente, não nos reduzir a isto. Recorrendo a uma formulação cara à Alain Didier-Weill, poderíamos dizer: “Eu não

³ Em sua obra *Será que eu resistiria ao carrasco?*, Pierre Bayard (2003, p. 21-27) interroga de modo bastante interessante a existência de uma personalidade potencial que poderia se revelar em condições extremas.

sou apenas esta espera infantil de uma figura messiânica que viria me descarregar de ter que desejar e, assim, me confrontar com a castração”. Entendam bem: a partir do duplo movimento de negação, trazido pelo "não" e pelo "apenas", o sujeito que sustenta esse enunciado reconhece que esta dimensão existe nele – aquilo que decai do simbólico, que nele ainda não adveio, ou que nunca será tratado por ele –, mas que é possível não se reduzir a ela, ainda que nem sempre seja fácil. Porque, como recorda Lacan, por ocasião do “Seminário 7”, a escolha de uma ética heroica não é isenta de riscos e talvez, a partir disso, essa escolha eminentemente subjetiva e, portanto, solitária, não é possível para nem todos, nem em todos os momentos da nossa existência.

Assim, Lacan nos adverte:

O acesso ao desejo necessita ultrapassar não apenas todo temor, mas toda piedade (...). Sabe-se o que custa avançar numa certa direção, e meu Deus, se não se vai sabe-se por quê. Pode-se até mesmo pressentir que se não está totalmente esclarecido sobre suas contas com o desejo, é porque não se pôde fazer melhor, pois, não é uma via em que se possa avançar sem nada pagar (...) mesmo para aquele que avança ao extremo de seu desejo, nem tudo são flores (LACAN, 1959-1960/1997, p. 378).

Em seguida, ele acrescenta que, apesar disso, o sujeito em desistência não é enganado quanto “ao valor da prudência que se opõe (a esse engajamento na difícil via do desejo), quanto ao valor inteiramente relativo das razões benéficas, dos vínculos, dos interesses patológicos (...), que podem retê-lo nessa via arriscada (*Ibid.*)”. Dito de outra forma, a via do desejo não é necessariamente prazerosa e podemos entender que é possível hesitar em nos engajar nela pois, como Lacan recorda, “é mais cômodo sujeita-se ao interdito do que incorrer na castração” (*Ibid.*, p. 354). É esse movimento de desistência que leva a preferir o interdito à castração que eu proponho chamar de conformismo.

O CONFORMISMO

A etimologia da palavra conformismo remete-nos à ideia de idêntico: *con-* (*cum*, com) e forma. Estar em conformidade é submeter-se e entrar em uma forma imposta do exterior. Uma das ilustrações mais marcantes do conformismo é a célebre série de experimentos em psicologia social realizada entre 1928 e 1950 por Stanley Milgram, professor de psicologia na Universidade de Nova York. Seu objetivo era mostrar as

condições de submissão a uma autoridade. Sob o pretexto de conduzir uma pesquisa sobre memória, Stanley Milgram pede que as pessoas inflijam choques elétricos crescentes em um sujeito supostamente testado, mas que, na verdade, é um comparsa-ator. Este, considerado objeto do experimento, é amarrado em uma cadeira, com um eletrodo preso ao braço. Ele deve restituir listas de pares de palavras aprendidas. Cada erro, previsto no dispositivo experimental, é sancionado por uma descarga elétrica de intensidade crescente. Os falsos choques elétricos seriam praticados por meio de uma máquina com trinta alavancas alternando de quinze a quatrocentos e cinquenta volts, com referências que variavam de “choque leve” a “atenção: choque perigoso”; os comparsas-atores simulavam medo e dor provenientes de descargas elétricas fictícias.

Sob o disfarce de testar métodos de memorização, a experiência provava, de fato, submissão a um protocolo que colocava em cena sessões de tortura. No entanto, a grande maioria das pessoas concordou em conduzir o experimento até o final, ou seja, infligir choques potencialmente mortais. Esses resultados perturbadores levaram Stanley Milgram (1974/2017, p. 38) a concluir que "pessoas ordinárias, desprovidas de qualquer hostilidade, podem, simplesmente ao executar sua tarefa, tornar-se agentes de um atroz processo de destruição". Em seguida, ele acrescenta:

o que se revela surpreendente é constatar até onde a submissão de um indivíduo comum pode ir diante das injunções do experimentador. De fato, os resultados do experimento são ao mesmo tempo inesperados e perturbadores. Mesmo se levarmos em conta que muitos sujeitos sentem um estresse considerável e que alguns protestam contra o experimentador, a verdade é que uma proporção significativa deles continua até o nível de choque mais alto do estimulador (MILGRAM, 1974 [2017] p. 38).

Aqui, não podemos deixar de pensar nisso que Hanna Arendt (1963/2002) pôde qualificar de “banalidade do mal” em sua obra *Eichmann em Jerusalém*.

O que é notável aqui é o fato de que o conformismo implica, em um público que *a priori* não pretendia ocupar o lugar de carrasco, no abandono de toda a liberdade de pensamento para se colocar sob a vontade de um outro com o qual, no entanto, pode-se estar profundamente em desacordo. Esse segundo paradoxo é digno de interesse: o conformista não está necessariamente de acordo com o enunciado que ele profere. Ele se revela então um porta-voz no sentido mais forte da palavra. Ainda que a palavra que ele sustenta possa estar em desacordo com seus princípios morais ou éticos, ele

a suporta em todos os sentidos do termo, pois lhe parece que uma outra via/voz⁴ não é possível.

Isso, infelizmente, não poderia surpreender os psicanalistas e já em uma carta de 4 de janeiro de 1928 dirigida a Ferenczi, Freud lamentou essa tentação do conformismo que ele mesmo podia identificar até mesmo entre seus alunos.

As recomendações sobre a técnica que escrevi há muito tempo têm basicamente um efeito negativo. Eu considerei que era necessário, acima de tudo, enfatizar o que não se deve fazer e destacar as tentações capazes de prejudicar a análise. (...) O resultado foi que os analistas *dóceis* não compreenderam a elasticidade das regras que eu havia formulado e que elas as obedeciam como se fossem tabus (FREUD, citado por JONES, 1955/2006, p. 256. Grifo meu).

Poucos meses depois, em uma carta de 25 de novembro de 1928, ao seu amigo, o pastor Pfister, Freud (1909-1939/1966, p. 183) afirma veementemente querer proteger a psicanálise contra médicos e contra os padres, desejando com isso preservá-la de dois tipos de conformismo que poderiam atrapalhar o processo analítico: o *furor sanandi* médico por um lado, e a moralização religiosa normatizante, por outro.

O que Freud descobre com estupefação e um pouco de amargura é que a experiência da análise não necessariamente preserva o sujeito da deriva conformista. Isto nada tem de tranquilizador, mas devemos olhar para o fenômeno sem nos desviar para tentarmos compreender o que ele revela sobre a condição humana e sobre um dos limites da psicanálise.

Para darmos mais um passo adiante, vamos nos interessar por esta figura mítica do conformismo que é Ismênia, a irmã de Antígona, que, por ocasião da primeira cena da peça de Sófocles, responde as seguintes palavras a sua irmã que lhe pede para ajudá-la a enterrar o irmão Polinices, para quem Creonte recusa uma sepultura.

ISMÊNIA: “E, hoje ainda, quando permanecemos nós duas sozinhas, imagine a morte miserável dentre todas que iremos padecer, tão rebeldes à lei, se desprezarmos o decreto, o poder absoluto de um rei. Perceba, antes, que nós somos apenas mulheres: a natureza não nos fez para lutarmos contra os homens; em seguida, que nós somos submissas a mestres, e desde então contrariadas a observar as ordens destes – e isso e ainda coisas mais duras...

⁴ Nota de tradução: No original, *voie/voix*, que são palavras homofônicas no idioma francês.

Por mim, em todo caso, eu suplico aos mortos sob a terra de me serem indulgentes, posto que, de fato, eu cedo à força; mas eu pretendo obedecer ao poder estabelecido (SÓFOCLES, 1973, p. 95. Grifos meus).

Os argumentos apresentados por Ismênia para tentar convencer sua irmã Antígona a não enterrar seu irmão poderiam facilmente ser resumidos a um: “precisamos renunciar. Para continuarmos vivos; não há outra escolha possível”. O interesse do posicionamento de Ismênia é ele que coloca em evidência aquilo que Christopher Browning propôs qualificar como conformismo de grupo a partir da análise que ele realiza sobre o comportamento de um batalhão da polícia alemã ao qual, em 11 de julho de 1942, fora solicitado assassinar mulheres, crianças e idosos, após uma captura maciça na Polônia de 1800 judeus. Este conformismo de grupo teria, de acordo com Browning, um papel importante na transformação desses “Homens Ordinários” – este é o nome de seu livro – em assassinos. Eu o cito: “Romper as fileiras⁶, dar um passo à frente, adotar um comportamento não conformista, estava simplesmente além de suas forças. Eles acharam mais fácil atirar” (BROWNING, 1992/2007, p. 270). Para eles também, parece que “não havia outra escolha possível”. Neste caso, como no de Ismênia, poderíamos qualificar esse conformismo como conformismo de vida (VINOT, VIVÈS, 2016), o que implica que face à castração radical representada pela morte, o eu faz a escolha do narcisismo para se manter vivo.

O que leva o homem a se submeter a esse “havia⁷” impessoal que nos isenta de precisar escolher? Esta submissão, para além do tirano político, é uma submissão a um outro tirano bem mais pernicioso, posto que esta instancia intrapsíquica que todos nós partilhamos pode se revelar, de vez em quando, um aliado muito eficaz do tirano político. Vocês terão reconhecido aqui a figura do supereu em suas dimensões “obscena e feroz” destacadas por Melanie Klein e desenvolvidas por Lacan (1955/1966, p. 434). “Não havia outra escolha possível” é a expressão de uma desistência que revela como um sujeito, tenha sido ele analisado ou até mesmo sendo

⁵ Nota de tradução: No original, “*mais j’entends obéir au pouvoir établi*”, o termo “entendre” utilizado na conjugação do presente na primeira pessoa do singular evoca tanto à dimensão de “pretender”, no sentido de querer alguma coisa e de ter a intenção de fazer algo, como também a capacidade de escutar, a dimensão da escuta e, podemos também dizer, por consequência, da voz.

⁶ Sabemos que Antígona, face à Ismênia e ao coro que lhe pedem de conformar-se, escolhe “romper as fileiras”.

⁷ Nota de tradução: No original, “IL”, referente ao sujeito dos verbos impessoais como utilizados na língua francesa e que pode ser destacado na frase que estabelece o fio condutor deste escrito, a saber, “*Il n’y avait pas d’autre choix possible*”, traduzido aqui como “não havia outra escolha possível”. O verbo haver, no sentido de existir, pode ter a mesma função de indicar um sujeito impessoal, um verbo em que não há um sujeito definido.

um analista, pode se dispensar da responsabilidade não apenas diante dos deveres inerentes ao exercício da palavra, mas ainda igualmente diante daquilo que sua análise permitiu-lhe experimentar:

- Primeiramente, que há apenas mundo se vencido o imundo. Este imundo deve ser entendido aqui em seu sentido etimológico que, embora não comprovado, é esclarecedor: um mundo negativado pelo prefixo *-i*. O *i*-mundo seria aquilo que ainda não atingiu a dimensão do mundo habitável. O imundo poderia ser escutado como um dos nomes do real.

- Em segundo lugar, que a lei simbólica pela qual o imundo pode se tornar um mundo não tem nada a ver com a lei superegóica, que seria antes o seu negativo. Porque, como lembra Lacan, a lei superegóica pode se revelar uma caricatura grotesca, clownesca, da lei simbólica:

um enunciado discordante, ignorado na lei, um enunciado promovido ao primeiro plano por um evento traumático, que reduz a lei a uma ponta cujo caráter é inadmissível, não integrável – eis o que é essa instância cega, repetitiva, que definimos habitualmente pelo termo supereu (LACAN, 1953-1954/1975, p. 222).

Como vocês já devem ter compreendido, o conformismo é o resultado da submissão e do impossível tratamento das injunções contraditórias do supereu: "Goze!" e "Não goze! ". A partir daí o conformista é culpado. Na verdade, ele não fica sem saber que ele cedeu ao seu desejo. Talvez seja por isso que ele faz tudo para reduzir ao silêncio aquele que se revele não conforme. O supereu, seja qual for a forma social – discursos fascistas de hoje, nazistas ontem, inquisidores anteontem – tem o mesmo objetivo: silenciar qualquer voz dissonante. O objetivo sendo então o de fazer ouvir uma só voz para unificar a população. O processo, sabemos, é eficaz, como demonstrou Hitler promovendo a ideia

de um povo alemão como um mesmo corpo cuja saúde e pureza deveriam ser preservadas (...) o que permitiu unificar uma população que antes não o era, uma população que fora bastante marcada por "diferenças confessionais, pela sobrevivência de um forte senso de pertencimento à Terra e à província, ... pela feroz defesa obstinada de privilégios sociais e a afirmação de diferenças sutis nos hábitos respectivos" (LONGERIC, 2006; DE MIJOLA, 2016).

Esse fantasma de fazer Um a partir de elementos díspares foi descrito por Didier Anzieu (1981) sob o nome de ilusão grupal. Um objeto designado como ruim é

então indicado como heterogêneo ao grupo e deve ser expulso para que tudo o que é bom, ou seja, homogêneo ao grupo, seja mantido em seu interior: sendo tudo aquilo que é heterogêneo rejeitado para fora. O grupo é assim protegido de tudo o que poderia contaminá-lo: a heterodoxia do herege para o inquisidor ou o judaísmo no caso do nazismo. Encontramos aqui a dinâmica descrita por Freud (1915/2005, p. 182-183) em 1915 em “Pulsões e o destino das pulsões” a partir da dinâmica entre o eu-real inicial e o eu-prazer purificado, ao qual ele retornará dez anos depois em seu texto sobre a denegação (Freud, 1925/1982). Tomado por esta dinâmica da ilusão grupal, o grupo então se torna rebanho. Rebanho que logo responde à “voz de seu mestre” balindo com uma só voz⁸. Isso nos permite entender que “quando (a voz do) objeto de veneração desaparece, o pânico se instaura e pensamos, por exemplo, na sideração de muitos alemães em luto por seu ideal depois da morte de Hitler” (De Mijolla, 2016, p. 10). No mesmo movimento, Michelet (citado por Didier-Weill, 1995, p. 106), em sua “História da Revolução Francesa”, revela o estranho silêncio que ocorreu em Paris quando o povo soube da fuga de Luís XVI a Varennes. Em ambos casos, a multidão permanece sem voz diante do desaparecimento daquele que lhe permitiu estruturar-se. O conformista - ainda que revolucionário - é falado pelo Outro e quando este se ausenta, revelando que não existe Outro do Outro, ele mergulha num silêncio onde o imundo – a ser escutado aqui mais uma vez como aquilo que não pôde advir ao simbólico – se faz escutar. Pois se

o simbólico detém o poder de simbolizar o caos original que o recém-nascido encontra; neste encontro, onde o imundo se tornará mundo humano, a passagem de um para o outro não se faz harmoniosamente: a metáfora original não simboliza todo o real: um resto permanece em sofrimento, e é a este resto em sofrimento que o sujeito terá que lidar em seu destino (DIDIER-WEILL, 2016, p. 10).

É desse resto, não tratado por ser intratável, que uma das faces do supereu tirará sua dimensão forclusiva.

⁸ A coreografia elaborada pelos apoiadores de Jair Messias Bolsonaro ilustra isso de modo marcante. <https://www.youtube.com/watch?v=8lWh4WUZHIE>

CONFORMIDADE

Convém mostrar agora como a conformidade se difere do conformismo, e podemos identificá-la precisamente se voltarmos à proposição de Lacan: “Agiste em conformidade com teu desejo? (Lacan, 1959-60, *op. cit.*, p. 359)”. Esta formulação permite escutar um significado que se abre na questão do acordo. “Agiste de acordo com o teu desejo?”, poderíamos reformular. O que implica agir de acordo com o próprio desejo e não estar de acordo com o desejo do Outro? Lacan nos dá quanto a isso uma ilustração trágica a partir da sua leitura da Antígona de Sófocles na última parte de seu seminário 7. Isso já é bem conhecido e já foi amplamente comentado. Não me deterei nesse ponto. Para avançar, proponho outro caminho que nos permitirá esclarecer o que pode igualmente implicar em conformidade. Proponho começarmos pelo o caso do personagem de Melville, Bartleby, e seu famoso *I would prefer not to* (“Eu preferiria não”), tão difícil de traduzir. De fato, como podemos traduzir numa linguagem diferente da de Bartleby aquela fórmula que Jean Laplanche propõe qualificar como afirmação negativa?

Bartleby não diz não, ele não diz que não quer, ele não hesita tampouco entre um sim e um não, o seu “eu preferiria” não implica em nenhuma alternativa (preferiria isso àquilo). No *I would prefer* há de fato a afirmação, mas imediatamente contígua à negação do *not* para terminar – ou não terminar – no suspense do *not to*. Não o quê? (PONTALIS, 2000, p. 13)⁹.

Bartleby está em conformidade, poderíamos dizer, com seu não-desejo. Ele manifesta um absoluto “desejo de não-desejo”, para retomarmos a proposição pertinente de Piera Aulagnier (1975), que assim define a pulsão de morte. Um movimento que visaria o momento em que o desejo ainda não tivesse que ser atualizado. Trata-se aqui de um

não que se enuncia com uma voz átona, com uma insistência incrível, uma firmeza implacável, mas sempre calma, um não que teria a doçura de um sim consentindo, uma recusa em ceder a qualquer demanda, seja ela autoritária, razoável, compreensiva, atenciosa ou até muito afetuosa. Bartleby é intratável (PONTALIS, *op. cit.*, p. 12. Grifo meu).

Esse adjetivo “intratável” é extremamente interessante, pois também qualifica Antígona no verso 472 da tragédia de Sófocles (*op. cit.*, p. 109) : “A filha intratável de

⁹ Nota de tradução: os termos em inglês estão apresentados neste idioma no texto original em francês de Jean Pontalis.

um pai intratável". Agir em conformidade com o desejo abre aqui duas vias que têm em comum expressar-se de modo intratável. Intratável, que não podemos fazer mudar de opinião, que se recusa a ceder. Os intratáveis: aqueles que não cedem do seu desejo, assim como aqueles que não cedem do seu não-desejo. A dimensão que aparece aqui é que a insistência pode às vezes ser reduzida ao que sua etimologia pode nos permitir identificar: *in-* no interior –*sistere* parar. A insistência pode então se transformar em uma pausa, uma parada perto da morte, na qual o sujeito tentaria manter-se à distância do desejo e de suas turbulências. É aqui que a conformidade em sua forma insistente pode revelar-se insuficiente, pois ela pode ocasionalmente se revelar insistência da pulsão de morte. É então necessário introduzir um mais-além da insistência, que seria persistência, e que proponho nomear como confirmação.

CONFIRMAÇÃO

A confirmação é uma consolidação e, nesse sentido, é a expressão de um sim-do-sim. Um sim que é confirmado por uma repetição¹⁰. Ela é persistência no sentido em que sua etimologia nos permite ler nela uma travessia da parada (*-per* [através] / *-sistere* [parada]). Esta persistência pode ser aproximada do conceito freudiano, infelizmente pouco investigado pelos psicanalistas¹¹, de perlaboração. Esta aproximação entre persistência e perlaboração pode ser iluminada a partir do que Lacan pôde dizer sobre a análise didática, articulando-a à perlaboração. Uma psicanálise didática seria

uma psicanálise que tenha fechado esse cerco (cerco do processo analítico) até seu termo. O cerco deve ser percorrido várias vezes. Não há com efeito nenhuma maneira de dar conta do termo *durcharbeiten*, da necessidade de elaboração, se não é para conceber como o cerco deve ser percorrido mais de uma vez (LACAN, 1964/1996, p. 258).

A confirmação é a experiência da persistência que encontra expressão na dinâmica subjetiva que Lacan qualificou como autorizar-se (*s'autoriser*) e que Alain Didier-Weill modificou por se autor-izar (*s'ateuriser*)¹². Neste sentido, se autor-izar

¹⁰ Este é o significado do sacramento da confirmação para os católicos.

¹¹ Isso é ainda mais surpreendente, pois Freud (1914/2005) faz da perlaboração aquilo que distingue o tratamento analítico de todas as outras práticas psicoterapêuticas.

¹² Nota de tradução: Em português esta nuance não é tão marcante, mas em francês a palavra-valise inventada por Didier-Weill insiste na dimensão da criação e da assinatura. Dito de outra forma, de se

indica o momento em que o falante escolhe se tornar autor da palavra que ele recebeu do Outro. O sim-do-sim está ligado à persistência do desejo apesar da censura superegógica, do conformismo do grupo e/ou do medo do tirano quando o sim do conformista se revela aquiescente à submissão e à desistência.

O devir-persistente, aquilo que podemos esperar concernir ao analista, implica esta assunção do sim-do-sim da persistência, mas nada garante a passagem da insistência para a persistência e, deste modo, sua confirmação. Como o sujeito pode assumir e validar essa posição apesar de sua constituição sob um fundo de imundo? Como ele pode dizer "sim" a um mundo que permanece topologicamente relacionado ao imundo? Esse "sim" que pode ocorrer em uma psicanálise é, como Alain Didier-Weill mostrou, um "sim" cuja complexidade está na articulação antinômica que ele deve produzir: o sujeito deve dizer sim ao que há de mais real nele, que não adveio ao simbólico ("Eu sou apenas isso", o que concerne o imundo) e dizer sim ao que, nele, contradiz o real ("Eu não sou apenas isso"), advindo ao simbólico. Este "sim-do-sim", pelo qual o sujeito assume, em um mesmo movimento, ser "isso" e "não apenas isso", é o ato pelo qual ele assumirá sua divisão de ser falante, o que permitirá que o "autorizar-se de" não seja um "autorizar-se por". "O analista tem horror do seu ato", nos adverte Lacan (26/01/1980).

O que há de tão horrível nesse ato que consiste em se autorizar a um ponto que alguns analistas gostariam de evitá-lo, convertendo-o em ato de obediência a uma escola, a um mestre ou mesmo a um Messias? Nada mais do que a castração simbólica, este ponto a partir do qual o real fura o simbólico e de onde ex-siste o desejo do analista, bem como o do analisando, de modo que o ato de se autorizar articula-se assim: "como saber se sou fiel a mim mesmo, ao que adveio em minha análise, quando digo que me tornei analista?" (Didier-Weill, 1991, p. 79). Aquele que recua diante do ato, no sentido analítico do termo, prefere a obediência a uma regra que lhe diz o que fazer, com o risco de se ritualizar, em vez da lei que o leva a dever improvisar¹³. De fato, como Lacan (1982/2001, p. 308) recorda, na nota italiana, "autorizar-se não é auto-ri(tuali)zar", caso em que a autorização seria apenas outro

tornar autor no mesmo ato de se autorizar. Poderíamos mesmo dizer que se autorizar é o ato de se autorizar e de se tornar autor de sua própria palavra.

¹³ Sobre este tema, ver Lippi S., Vinot F., *Cliniques Méditerranéennes* n° 93 : Improviser en psychanalys(t)e. Toulouse, Eres. 1996.

nome para o conformismo, o que Freud já havia identificado, como lembramos anteriormente.

Então, o que seria a confirmação e o devir-persistente neste contexto? Para responder rapidamente a esta pergunta e concluir, retomo o célebre aforismo freudiano e proponho: "Lá onde estava, devo me confirmar me autorizando". A autorização (*auteurisation*) sendo então entendida como o devir-persistente, outro nome da perlaboração, como proponho aqui, no lugar mesmo no inconsciente onde a confirmação se revela confirmação da palavra recebida e acolhida. Afinal, o sujeito só poderia ser um "homem de palavra". No sentido em que o sujeito se atém a ela, por ela, e assume as consequências que fazem com que diante da sempre presente tentação da escolha pelo imundo, a escolha da fidelidade à palavra, num incessante relançar, nos lembra que um mundo habitável e compartilhável é possível. Pois, como nos recorda Marc-Alain Ouaknin (1994, p. 68) de forma provocativa e quase herética, "O Messias é feito para não vir", oferecendo-nos em sua não-chegada o vazio da espera criativa no qual o sujeito é condenado a se autorizar ou desaparecer

REFERÊNCIAS:

- ANZIEU D., *Le groupe et l'inconscient*. Paris, Dunod, 1981.
- ARENDR H., (1963) *Eichmann à Jérusalem*. Paris, Gallimard/Folio. 2002.
- AULAGNIER P., *La violence de l'interprétation*. Paris, P.U.F, 1975.
- BAYARD P. *Aurais-je été résistant au bourreau ?* Paris, Editions de minuit, 2003.
- BROWNING C., (1992) *Des hommes ordinaires*. Paris, Tallandier /Texto, 2007.
- DE MIJOLLA S. « Le Conformisme en politique, dans l'éducation et en psychanalyse ». *Topique, Conformisme et conservatisme*, 2016, p. 7-20.
- DIDIER-WEILL A., “Bénir, Maudire ou mi-dire Lacan ?”, *Esquisses psychanalytiques*. n°15, 1991, p. 77-86.
- DIDIER-WEILL A., *Les trois temps de la loi*. Paris, Seuil, 1995.
- DIDIER-WEILL A., *Qu'est-ce que le surmoi*. Toulouse, Eres, 2016.
- FREUD S., (1909-1939) *Correspondance avec le pasteur Pfister*, lettre du 25/11/1928. Paris, Gallimard, 1966.
- FREUD S., (1914) « Remémoration, répétition et perlaboration », *Œuvres complètes*, Tome 12, Paris, P.U.F. 2005, p. 185-196.
- FREUD S., (1915) « Pulsions et destins des pulsions » dans *Métapsychologie*. Trad. Fr. *Œuvres Complètes*, Tome XIII, Paris, P.U.F, 2005, p. 163-187.
- FREUD S., (1925) *La dénégation*. Traduction et commentaires Theves P. et This B. Toulouse, Le Coq-Héron, 1982.
- JONES E., (1955) *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, tome 2 : Les années de maturité. Paris, PUF, 2006.
- LACAN J., (1953-1954) *Le Séminaire, Livre 1, Les écrits techniques de Freud*. Paris, Seuil, 1975.
- LACAN J., (1955) « La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse », *Écrits*. Paris, Seuil, 1966.
- LACAN J., (1959-1960) *O seminário, livro 7, A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.
- LACAN J., (1964) *O Seminário, Livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.

“NÃO HAVIA OUTRA ESCOLHA POSSÍVEL”: CONFORMISMO, CONFORMIDADE E CONFIRMAÇÃO
UMA ABORDAGEM PSICANALÍTICA DO DEVIR-DESISTENTE OU DO DEVIR-PERSISTENTE

LACAN J., *Dissolution*, Journal le Monde, 26 janvier 1980.

LACAN J., (1982) « Note italienne », *Autres écrits*. Paris, Seuil, 2001.

LIPPI S., Vinot F., *Cliniques Méditerranéennes* n° 93 : Improviser en psychanaly(t)e. Toulouse, Eres. 1996.

LONGERICH P. (2006) *Nous ne savions pas*. Paris, Éd. Héloïse d’Ormesson, 2006.

MILGRAM S., *Soumission à l’autorité*. Paris, Fayard/Pluriel, 2017.

OUAKNIN M.-A. *Bibliothérapie. Lire c’est guérir*. Paris, Seuil, 1994.

PONTALIS J-B, « L’affirmation négative », *Libres cahiers pour la psychanalyse*, vol. 2, no. 2, 2002.

SOPHOCLE, *Antigone*. Trad. Fr. Paul Mazon. Paris, Gallimard, 1973.

VINOT F., Vives J.-M., (2016) « Conformisme de vie, conformisme de mort », *Topiques, Conformisme et conservatisme*, n° 136. p. 91-101.

**“IT DIDN’T HAVE OTHER POSSIBLE CHOICE”: CONFORMISM,
CONFORMITY AND CONFIRMATION - A PSYCHOANALYTICAL
APPROACH OF THE BECOMING-DESISTENT OR OF THE BECOMING-
PERSISTENT**

ABSTRACT

Starting from a precise differentiation of the meaning of the terms of conformism, conformity and confirmation, the author proposes to describe the psychic mechanisms present in the becoming-desistent (which implies desisting, giving up one’s desire) and in the becoming-persistent (which is related to the perlaboration of the desire). This path from the conformism to the confirmation allow us to precise the Lacanien aphorism correlated to the ethic of the psychoanalysis: “Have you acted in conformity with your desire?”.

KEY WORDS: conformism, conformity, confirmation, desire, ethic, voice.

« IL N’Y AVAIT PAS D’AUTRE CHOIX POSSIBLE » :
CONFORMISME, CONFORMITE ET CONFIRMATION - UNE APPROCHE
PSYCHANALYTIQUE DU DEVENIR-DESISTANT
OU DU DEVENIR-PERSISTANT.

RÉSUMÉ

À partir d’une différenciation précise du sens des termes de conformisme, conformité et confirmation, l’auteur s’attache à décrire les mécanismes psychiques en jeu dans le devenir-désistant (ce qui implique de céder sur son désir) et dans le devenir-persistent (qui aurait à voir avec la perlaboration du désir). Ce parcours du conformisme à la confirmation, permet de préciser l’aphorisme lacanien concernant l’éthique de la psychanalyse : “As-tu agi en conformité avec ton désir ?”

MOTS-CLÉS : conformisme, conformité, confirmation, désir, éthique, surmoi, voix.

RECEBIDO EM 26-09-2019

APROVADO EM 20-10-2019

© 2019 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Programa de Pós-Graduação em Memória Social — UNIRIO

Memória, Subjetividade e Criação

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

**IL N'Y AVAIT PAS D'AUTRE CHOIX POSSIBLE : CONFORMISME,
CONFORMITE ET CONFIRMATION - UNE APPROCHE
PSYCHANALYTIQUE DU DEVENIR-DESISTANT
OU DU DEVENIR-PERSISTANT.**

Jean-Michel Vives¹

RÉSUMÉ

À partir d'une différenciation précise du sens des termes de conformisme, conformité et confirmation, l'auteur s'attache à décrire les mécanismes psychiques en jeu dans le devenir-désistant (ce qui implique de céder sur son désir) et dans le devenir-persistant (qui aurait à voir avec la perlaboration du désir). Ce parcours du conformisme à la confirmation, permet de préciser l'aphorisme lacanien concernant l'éthique de la psychanalyse : "As-tu agi en conformité avec ton désir ?"

MOTS-CLÉS: conformisme, conformité, confirmation, désir, éthique, surmoi, voix.

¹ Professeur de Psychologie Clinique et Pathologique – Université Côte d'Azur. Psychanalyste – Toulon.

Mon intervention trouve son origine dans la surprise, pour ne pas dire la sidération, qui fut la mienne lorsque j'ai entendu une collègue psychanalyste brésilienne affirmer, à l'occasion d'une prise de parole depuis le public, au cours de la journée organisée en hommage à Alain Didier-Weill par l'association *Insistance* au New Morning, à Paris le 9 juin 2019, qu'elle avait voté pour Jair Messias Bolsonaro et qu'elle justifia ce vote par un argument sans appel : « Il n'y avait pas d'autre choix possible ». Sa prise de position dans cette assemblée ne manquait pas de courage. Un murmure se fit entendre parmi les personnes présentes mais celles-ci furent assez délicates pour ne pas insister. Mon propos n'est pas ici de juger le choix de cette collègue : ne vivant pas au Brésil, il m'est difficile d'évaluer ce que peut être le quotidien de ses habitants qui a pu conduire un nombre suffisant de brésiliens à porter jusqu'à la fonction présidentielle un personnage qui, vu depuis la France, relève plus du clown que du Messie.

Or, comme les patients souffrant de coulrophobie – c'est à dire de phobie des clowns, comme une grande majorité d'entre vous j'imagine actuellement peut en souffrir – l'ont très justement repéré – sans avoir jamais vu le film *Ça* : derrière la figure du clown peut se révéler une incarnation du surmoi féroce et obscène. Le clown, qui peut à l'occasion prendre l'aspect d'un personnage providentiel, est alors, inconsciemment, le lieu de cette instance sans réel pouvoir et pourtant terrifiante qu'est le surmoi et qui ne cesse de nous proposer la voie de la désistance.

C'est pour éclairer cette dimension que je m'attacherai à l'énigmatique et abrupte justification apportée par cette collègue : « Il n'y avait pas d'autre choix possible ». Mon trouble ne venait pas seulement du choix politique de cette collègue. En effet, ayant de nombreux « amis » brésiliens sur FaceBook, j'avais déjà pu constater qu'un nombre étonnamment élevé à mes yeux de psychanalystes brésiliens pouvait soutenir activement cette candidature disons... atypique. Dans un premier temps, j'avais caressé l'espoir qu'il ne s'agissait là que de quelques collègues de l'IPA égarés. Que mes collègues de cette vénérable institution veuillent bien me pardonner cette pensée qui révèle plus mes préjugés que la réalité... De fait, il n'en était rien et je repérai rapidement que des collègues analystes se réclamant de l'enseignement de

² Célèbre adaptation cinématographique de Andy Muschietti réalisée en 2017 du roman de Stephen King, *Ça* qui met en scène un clown maléfique et tueur.

Lacan pouvaient également soutenir cette candidature ou au moins s'y rallier « car il n'y avait pas d'autre choix possible ». Voilà un premier paradoxe passionnant : il serait donc possible de lire Lacan, de soutenir avec lui l'existence d'un choix éthique dans le cadre de la cure et parallèlement de déclarer, en dehors du cabinet, qu'il n'y a pas d'autre choix possible.

Qu'est-ce qui conduit un psychanalyste qui s'est découvert au cours de son parcours analytique fille ou fils de la parole et dont la pratique quotidienne est sous-tendue par la supposition que justement un autre choix que celui du symptôme, de l'inhibition ou de l'angoisse est possible à affirmer en dehors de son cabinet : « Il n'y avait pas d'autre choix possible » ?

Je m'intéresserai ici à essayer de déterminer ce qui conduit un sujet à choisir de s'engager dans ce que l'on pourrait nommer un devenir-désistant ou un devenir-persistant. Pour cela, je propose de différencier trois notions qui pourraient, à première vue, paraître proches mais qui impliquent néanmoins des positions subjectives bien différentes et qui sous-tendent le trajet de la désistance à la persistance. Ces trois notions sont le conformisme, la conformité et la confirmation.

L'hypothèse que je vous soumets aujourd'hui est la suivante : l'impossibilité de soutenir qu'un autre choix est possible serait la conséquence d'un mouvement de désistement subjectif, expression de la soumission à l'injonction : « Sois conforme ! », qui apparaîtrait lorsque la confirmation du choix d'agir en conformité avec son désir est impossible. J'insiste encore une fois, il ne s'agit pas ici de juger le vote de cette collègue mais d'essayer de comprendre la position subjective conformiste qui le sous-tend et qui – entendez bien, cela est essentiel pour suivre ce que je vais tenter de vous dire aujourd'hui - nous concerne tous. Il y a un potentiel³ admirateur en attente du Messie en chacun d'entre nous et il est important de le repérer pour justement ne pas s'y réduire. Pour reprendre une formulation chère à Alain Didier-Weill, nous pourrions dire : Je ne suis pas que cette attente infantile d'une figure messianique qui viendrait me décharger d'avoir à désirer et donc de me confronter à la castration. Encore une fois, entendez bien : à partir du double mouvement de négation, porté par le « ne » et le « pas que », le sujet qui soutient cet énoncé reconnaît que cette dimension existe

³ Dans son ouvrage *Aurais-je été résistant ou bourreau ?* Pierre Bayard interroge de façon très intéressante l'existence d'une personnalité potentielle qui pourrait se révéler dans des conditions extrêmes. Bayard P. (2013) *Aurais-je été résistant ou bourreau ?* Paris, Éditions de minuit. p. 21-27.

bien en lui – ce qui déchoit du symbolique, n'y est pas encore échu ou ne sera jamais traité par lui – mais qu'il est possible de ne pas s'y réduire même si cela n'est pas toujours aisé. Car, comme le rappelle Lacan, à l'occasion du Séminaire Livre VII, le choix d'une éthique héroïque n'est pas sans risque et peut-être, à partir de là, ce choix éminemment subjectif et donc solitaire, n'est-il possible ni pour tous, ni même à tous les moments de notre existence.

Ainsi Lacan nous avertit-il :

L'accès au désir nécessite de franchir non seulement toute crainte, mais toute pitié (...). On sait ce qu'il en coûte de s'avancer dans une certaine direction, et mon Dieu, si on n'y va pas, on sait pourquoi. On peut même pressentir que si on n'est pas tout à fait au clair de ses comptes avec son désir, c'est parce qu'on n'a pas pu mieux faire. Car ce n'est pas une voie où l'on puisse s'avancer sans rien payer (...). Pour celui qui s'avance à l'extrême de son désir, tout n'est pas rose (LACAN, 1959-1960/1997, P. 378).

Puis il ajoute que, pour autant, le sujet en désistance n'est pas dupe de « la valeur de la prudence qui s'oppose (à cet engagement sur la difficile voie du désir), sur la valeur toute relative des raisons bénéfiques, des attachements, des intérêts pathologiques (...) qui peuvent le retenir sur cette voie risquée »⁴. Pour le dire autrement, la voie du désir n'est pas forcément une partie de plaisir et on peut comprendre que l'on puisse hésiter à s'y engager car, comme le rappelle Lacan, « il est plus commode de subir l'interdit que d'encourir la castration »⁵. C'est ce mouvement de désistement conduisant à préférer l'interdit à la castration que je propose de nommer conformisme.

DU CONFORMISME

L'étymologie du mot conformisme nous renvoie à l'idée de semblable : *con-* (*cum*, avec) et forme. Être conforme c'est se soumettre et se glisser dans une forme imposée depuis l'extérieur. L'une des plus saisissantes illustration du conformisme est la célèbre série d'expériences en psychologie sociale conduite entre 1928 et 1950 par Stanley Milgram, professeur de psychologie à l'Université de New-York. Son but était de montrer les conditions de la soumission à une autorité. Feignant de mener une recherche sur la mémoire, Stanley Milgram demande à des personnes d'infliger des chocs électriques d'une intensité croissante à un sujet supposé testé et qui est en fait

⁴ *Ibid.* p. 372.

⁵ *Ibid.* p. 354.

un comparse-comédien. Celui-ci, soit disant objet de l'expérience, est sanglé sur une chaise, une électrode fixée au bras. Il doit restituer des listes de couples de mots apprises. Chaque erreur, prévue dans le dispositif expérimental, est sanctionnée par une décharge électrique d'intensité croissante. Les fausses décharges électriques seraient pratiquées par l'intermédiaire d'une machine comportant trente manettes échelonnées de quinze à quatre cent cinquante volts, avec des mentions allant de « choc léger » à « attention : choc dangereux » ; les comparses mimant la peur et la douleur consécutives aux décharges électriques factices administrées. Sous couvert de tester des procédés de mémorisation, l'expérience éprouvait, en fait, la soumission à un protocole qui ne faisait que mettre en scène des séances de torture. Or, la grande majorité des personnes accepta de mener l'expérience jusqu'au bout, c'est à dire d'infliger des chocs potentiellement mortels. Ces résultats troublants conduisirent Stanley Milgram à conclure que « des gens ordinaires, dépourvus de toute hostilité, peuvent, en s'acquittant simplement de leur tâche, devenir les agents d'un atroce processus de destruction »⁶. Puis il ajoute :

Ce qui se révèle surprenant, c'est de constater jusqu'où peut aller la soumission d'un individu ordinaire aux injonctions de l'expérimentateur. À vrai dire, les résultats de l'expérience sont à la fois inattendus et inquiétants. Même si l'on tient compte du fait que beaucoup de sujets éprouvent un stress considérable et que certains protestent auprès de l'expérimentateur, il n'en demeure pas moins qu'une proportion importante d'entre eux continue jusqu'au niveau de choc le plus élevé du stimulateur (MILGRAM, 1974 [2017] p. 38).

On ne peut que penser ici à ce que Hannah Arendt a pu qualifier de « banalité du mal » dans son ouvrage *Eichmann à Jérusalem*.

Ce qui est tout à remarquable ici est le fait que le conformisme implique, chez un public que rien à priori ne destinait à occuper une place de bourreau, l'abandon de toute liberté de penser pour s'en remettre à la volonté d'un autre avec laquelle pourtant on peut être profondément en désaccord. Ce second paradoxe est digne d'intérêt : le conformiste n'est pas forcément d'accord avec l'énoncé qu'il profère ou auquel il se soumet. Il se révèle alors porte-parole au sens fort du terme. La parole qu'il soutient peut être en désaccord avec ses principes moraux ou éthiques, il la supporte dans tous les sens du terme car il lui semble qu'une autre voie/voix n'est pas possible.

⁶ Milgram S., (1974) *Soumission à l'autorité*. Paris, Fayard/Pluriel. 2017, p. 38.

⁷ Arendt H., (1963) *Eichmann à Jérusalem*. Paris, Gallimard/Folio. 2002.

« *Il N'y Avait Pas D'autre Choix Possible* » : *Conformisme, Conformite Et confirmation: Une Approche Psychanalytique Du Devenir-Desistant Ou Du Devenir-Persistent.*

Cela ne saurait, malheureusement pas, étonner les psychanalystes et déjà, dans une lettre du 4 janvier 1928 adressée à Ferenczi, Freud déplorait cette tentation du conformisme qu'il pouvait repérer jusque chez ses élèves.

Les conseils sur la technique que j'ai écrits il y a longtemps ont essentiellement un effet négatif. J'ai considéré qu'il fallait avant tout souligner ce que l'on ne devait pas faire et mettre en évidence les tentations capables de contrarier l'analyse. (...) Il en résulta que les analystes dociles ne saisirent pas l'élasticité des règles que j'avais formulées et qu'ils y obéissent comme si elles étaient tabous(FREUD, cité par JONES, 1955/2006, p. 256.)

Quelques mois plus tard, dans une lettre du 25 novembre 1928 à son ami le pasteur Pfister, Freud affirme avec force qu'il veut protéger l'analyse contre les médecins et contre les prêtres⁸, souhaitant par là protéger la psychanalyse de deux types de conformisme qui pourraient se mettre en travers du processus analytique : la *furor sanandi* médicale d'une part et la moralisation normalisante religieuse d'autre part.

Ce que Freud découvre avec stupéfaction et un peu d'amertume c'est que l'expérience de l'analyse ne préserve pas forcément de la dérive conformiste. Cela n'a rien de rassurant mais il convient de regarder le phénomène sans se détourner pour essayer de comprendre ce qu'il révèle de l'humaine condition et d'une des limites de la psychanalyse.

Pour faire un pas supplémentaire intéressons-nous à cette figure mythique du conformisme qu'est Ismène, la sœur d'Antigone, qui à l'occasion de la première scène de l'œuvre de Sophocle répond les mots suivants à sa sœur qui lui demande de l'aider à enterrer leur frère Polynice à qui Créon refuse une sépulture.

ISMÈNE : « Et, aujourd'hui encore, où nous restons toutes deux seules, imagine la mort misérable entre toute dont nous allons périr, si rebelles à la loi, nous passons outre à la sentence, au pouvoir absolu d'un roi. Rends-toi compte d'abord que nous ne sommes que des femmes : la nature ne nous a pas faites pour lutter contre les hommes ; ensuite que nous sommes soumises à des maîtres, et dès lors contraintes d'observer leurs ordres – et cela et de plus durs encore... Pour moi, en tout cas, je supplie les morts sous la terre de m'être indulgents, puisqu'en fait je cède à la force ; mais j'entends obéir au pouvoir établi »(SÓFOCLES, 1973, p. 95).

⁸ Freud S, (1909-1939) *Correspondance avec le pasteur Pfister*, lettre du 25/11/1928. Paris, Gallimard. 1966, p. 183.

Les arguments avancés par Ismène pour tenter de convaincre sa sœur Antigone de ne pas enterrer leur frère pourraient aisément se résumer à un : « Il nous faut renoncer pour rester en vie : il n'y a pas d'autre choix possible ». L'intérêt du positionnement d'Ismène est qu'il met en évidence ce que Christopher Browning a proposé de qualifier de conformisme de groupe à partir de l'analyse qu'il fait du comportement d'un bataillon de la police allemande à qui il fut demandé, le 11 juillet 1942, d'assassiner sur place, femmes, enfants et vieillards, après une rafle en Pologne de 1800 juifs. Ce conformisme de groupe aurait selon Browning un rôle important dans la transformation de ces *Hommes ordinaires* – c'est le nom de son ouvrage – en assassins. Je le cite : « Rompre les rangs⁹, faire un pas en avant, adopter un comportement non conformiste était tout simplement au-dessus de leurs forces. Ils trouvaient plus facile de tirer »¹⁰. Pour eux également, il semblerait qu'« il n'y avait pas d'autre choix possible ». Dans ce cas comme dans celui d'Ismène, nous pourrions qualifier ce conformisme de conformisme de vie¹¹ qui implique que face à la castration radicale que représente la mort le moi fait le choix du narcissisme pour se maintenir en vie.

Qu'est-ce qui conduit l'homme à se soumettre à ce // impersonnel qui nous décharge d'avoir à choisir ? Cette soumission, au-delà du tyran politique, est soumission à un autre despote bien plus pernicieux car, instance intrapsychique que nous partageons tous, il peut se révéler à l'occasion un très efficace allié du tyran politique. Vous aurez reconnu ici la figure du surmoi dans ses dimensions « obscène et féroce »¹² mises en évidence par Mélanie Klein et développées par Lacan. « Il n'y avait pas d'autre choix possible », est l'expression d'un désistement qui révèle comment un sujet fut-il analysé, voire analyste, peut se désengager de sa responsabilité non seulement envers les devoirs inhérents à l'exercice de la parole mais également envers ce que son analyse lui a permis d'expérimenter :

- premièrement, qu'il n'y a de monde que gagné sur l'immonde. Immonde qu'il convient d'entendre ici dans son sens étymologique qui bien que non avéré est

⁹ On sait que Antigone face à Ismène et au chœur qui lui demande de se conformer « rompra les rangs ».

¹⁰ Browning C., (1992) *Des hommes ordinaires*. Paris, Tallandier / Texto. 2007, p. 270.

¹¹ Vinot F., Vives J.-M., (2016) « Conformisme de vie, conformisme de mort », *Topiques, Conformisme et conservatisme*, n° 136. p. 91-101.

¹² Lacan J., (1955) « La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse », *Écrits*. Paris, Seuil. 1966, p. 434.

éclairant : un monde négativé par le préfixe *-im*. L'im-monde serait ce qui n'aurait pas encore accédé à la dimension de monde habitable. L'immonde serait alors à entendre comme un des noms du réel.

- deuxièmement, que la loi symbolique par laquelle l'immonde peut devenir monde n'a rien à voir avec la loi surmoïque qui en serait plutôt le négatif. Car comme le rappelle Lacan, la loi surmoïque peut se révéler une caricature grimaçante, clownesque, de la loi symbolique :

un énoncé discordant, ignoré dans la loi, un énoncé promu au premier plan par un événement traumatique, qui réduit la loi en une pointe au caractère inadmissible, inintégréable - voilà ce qu'est cette instance aveugle, répétitive, que nous définissons habituellement dans le terme de surmoi (LACAN, 1953-1954/1975, p. 222)

Vous l'aurez compris, le conformisme est le résultat de la soumission et de l'impossible traitement des injonctions contradictoires du surmoi : « Jouis ! » et « Ne jouis pas ! ». À partir de là, le conformiste est coupable. En effet, il n'est pas sans savoir qu'il a cédé sur son désir. Peut-être est-ce pour cela qu'il fait tout pour réduire au silence celui qui se révèle non conforme. Le surmoi quelle qu'en soit la forme sociale – discours fascisants aujourd'hui, nazis hier, inquisiteurs avant-hier - vise le même but : faire taire toute voix discordante. Le but étant de faire alors entendre une seule voix afin d'unifier la population. Le procédé, on le sait, est efficace comme l'a démontré son utilisation par Hitler qui promut l'idée

d'un peuple allemand comme un même corps dont il fallait préserver la santé et la pureté (...) ce qui a permis d'unifier une population qui ne l'était pas, une population qui était plutôt marquée par « des différences confessionnelles, la survivance d'un puissant sentiment d'appartenance au Land et à la province, ... la défense acharnée de privilèges sociaux et l'affirmation de subtiles différences dans les habitus respectifs LONGERIC, 2006 ; DE MIOJA, 2016).

Ce fantasme de faire de l'Un à partir d'éléments disparates a été décrit par Didier Anzieu sous le nom d'illusion groupale¹³. Un objet désigné comme mauvais est alors indiqué comme hétérogène au groupe et doit être expulsé pour que tout ce qui est bon, c'est à dire homogène au groupe, soit conservé à l'intérieur : tout ce qui est hétérogène étant rejeté à l'extérieur. Le groupe est ainsi protégé de tout ce qui pourrait

¹³ Anzieu D. (1981) *Le groupe et l'inconscient*. Paris, Dunod.

le contaminer : hétérodoxie de l'hérétique pour l'inquisiteur ou judéité dans le cas du nazisme. Nous retrouvons ici la dynamique décrite par Freud en 1915 dans *Pulsions et destin des pulsions* à partir de la dynamique entre moi-réel initial et moi-plaisir purifié¹⁴ et qu'il reprendra dix ans plus tard dans son texte sur la dénégation¹⁵. Pris dans cette dynamique de l'illusion groupale, le groupe devient alors troupeau. Troupeau qui a tôt fait de répondre à la « voix de son maître » en bêlant d'une seule voix¹⁶. Ce qui permet de comprendre que « lorsque que (la voix de) l'objet de vénération disparaît, c'est la panique et l'on pense par exemple à la sidération de beaucoup d'allemands en deuil de leur idéal au lendemain de la mort d'Hitler »¹⁷. Dans le même mouvement, Michelet dans son *Histoire de la Révolution française*¹⁸ relève l'étrange silence qui se fit dans Paris quand le peuple apprit la fuite de Louis XVI à Varennes. Dans un cas comme dans l'autre, la foule reste sans voix face à la disparition de celui qui lui avait permis de se structurer. Le conformiste – fut-il révolutionnaire - est parlé par l'Autre et lorsque celui-ci vient à s'absenter, révélant qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, il plonge dans un silence où l'immonde, à entendre ici encore comme ce qui n'a pu échoir au symbolique, se fait entendre. Car si

le symbolique détient le pouvoir de symboliser le chaos originaire que le nouveau-né rencontre ; dans cette rencontre où l'immonde va devenir monde humain, le passage de l'un à l'autre ne se fait pas harmonieusement : la métaphore originaire ne symbolise pas tout le réel : un reste demeure en souffrance, et c'est à ce reste en souffrance que le sujet aura affaire dans son destin (DIDIER-WEILL, 2016, p. 10).

C'est dans ce reste, intraité car intraitable, qu'une des faces du surmoi puisera sa dimension forclusive.

DE LA CONFORMITÉ

Il convient maintenant de montrer en quoi la conformité se distingue du conformisme et nous pouvons précisément le repérer si nous revenons à la proposition

¹⁴ Freud S. (1915) « Pulsions et destins des pulsions » dans *Métapsychologie*. Trad. Fr. *Œuvres Complètes*, Tome XIII, Paris, P.U.F, 2005, p. 182-183.

¹⁵ Freud S. (1925) *La dénégation*. Traduction et commentaires Theves P. et This B. Le Coq-Héron, 1982.

¹⁶ La chorégraphie élaborée par les supporters de Jair Messias Bolsonaro illustre cela de façon saisissante. <https://www.youtube.com/watch?v=8lWh4WUZHIE>

¹⁷ De Mijolla S., (2016) *opus cité*, p. 10. Poizat M., (2001) *Vox populi, vox dei*. Paris, Métailié.

¹⁸ Cité par Didier-Weill A., (1995) *Les trois temps de la loi*. Paris, Seuil, p. 106.

de Lacan : « As-tu agi en conformité avec ton désir ? »¹⁹. Cette formulation laisse entendre un sens qui ouvre sur la question de l'accord. « As-tu agi en accord avec ton désir ? » pourrions-nous reformuler. Qu'est-ce qu'implique d'agir en accord avec son désir et non d'être en accord avec celui de l'Autre? Lacan nous en donne une illustration tragique à partir de sa lecture de l'*Antigone* de Sophocle dans la dernière partie de son séminaire VII. Cela est déjà bien connu et a déjà été très largement commenté. Je n'y reviendrai pas. Pour avancer, je vous propose une autre voie qui nous permettra de préciser ce que peut également impliquer la conformité. Je vous propose pour cela de partir du cas du personnage de Melville, Bartleby, et de son célèbre « I would prefer not to » si difficile à traduire. En effet, comment rendre dans une autre langue que celle de Bartleby cette formule que Jean Laplanche propose de qualifier d'affirmation négative ?

Bartleby ne dit pas non, il ne dit pas qu'il ne veut pas, il n'hésite pas davantage entre un oui et un non, son « je préférerais » n'implique aucune alternative (je préfère ceci à cela). Dans le *I would prefer* il y a bien de l'affirmation, mais aussitôt accolée à la négation du *not* pour s'achever, s'inachever, dans le suspens du *not to*. Ne pas quoi ? (PONTALIS, 2000, p. 13).

Bartleby est en conformité, pourrions dire, avec son non-désir. Il manifeste un absolu « désir de non-désir » pour reprendre la pertinente proposition de Piera Aulagnier²⁰ qui définit ainsi la pulsion de mort. Un mouvement qui viserait le moment où le désir n'avait pas encore eu à s'actualiser. Il s'agit là d'un

non qui s'énonce d'une voix atone avec une incroyable *insistance*, une implacable mais toujours calme fermeté, un non qui aurait la douceur d'un oui consentant, un refus de céder à toute demande, qu'elle soit autoritaire, raisonnable, compréhensive, bienveillante ou même des plus affectueuses. Bartleby est intraitable (PONTALIS, *op. cit.* p. 12) .

Cet adjectif d'intraitable est extrêmement intéressant en ce qu'on le rencontre également qualifiant Antigone au vers 472 de la tragédie de Sophocle : « La fille intraitable d'un père intraitable »²¹. L'agir en conformité avec le désir ouvre ici deux voies qui ont en commun de s'exprimer de façon intraitable. Intraitable : qu'on ne peut pas faire changer d'avis, qui refuse de céder. Les intraitables : ceux qui ne cèdent pas sur leur désir comme ceux qui ne cèdent pas sur leur non-désir. La dimension qui

¹⁹ Lacan J., (1959-1960) *opus cité.* p. 359.

²⁰ Aulagnier P., (1975) *La violence de l'interprétation.* Paris, P.U.F.

²¹ Sophocle, *opus cité.* p. 109.

apparaît ici est que l'insistance peut parfois se réduire à ce que son étymologie latine peut nous permettre de repérer : *-in* (à l'intérieur) – *sistere* (s'arrêter). L'insistance peut alors se transformer en pause, un arrêt proche de la mort où le sujet tenterait de se tenir à distance du désir et de ses turbulences. C'est ici que la conformité sous sa forme insistante peut se révéler ne pas suffire, car elle peut à l'occasion se révéler insistance de la pulsion de mort. Il convient alors d'introduire un au-delà de l'insistance qui serait persistance et que je propose de nommer confirmation.

DE LA CONFIRMATION

La confirmation est un affermissement et en ce sens, elle est l'expression d'un oui-de-oui. Un oui qui est confirmé par un redoublement²². Elle est persistance au sens où son étymologie nous permet d'y lire une traversée de l'arrêt (*-per* (à travers) / *-sistere* (l'arrêt)). Cette persistance pourrait être rapprochée du concept freudien, malheureusement si peu fréquenté par les psychanalystes²³, de perlaboration. Ce rapprochement entre persistance et perlaboration peut s'éclairer à partir de ce que Lacan a pu dire de l'analyse didactique en l'articulant à la perlaboration. Une psychanalyse didactique serait, pour Lacan,

une psychanalyse qui a bouclé cette boucle (du cycle du processus analytique) jusqu'à son terme. Il n'y a en effet aucune manière de rendre compte du terme *Durcharbeiten*, de la nécessité de l'élaboration, si ce n'est à concevoir comment la boucle doit être parcourue plus d'une fois (LACAN, 1964/1996, p. 258).

La confirmation est l'expérience de la persistance qui trouve à s'exprimer dans la dynamique subjective que Lacan a qualifié de s'autoriser et que Alain Didier-Weill modifia en s'*auteuriser* pour indiquer qu'il s'agit là du moment où le parlant fait le choix de devenir auteur de la parole qu'il a reçue de l'Autre. Le oui-de-oui est lié à la persistance du désir malgré le censeur surmoïque, le conformisme de groupe et / ou la peur du tyran quand le oui du conformiste se révèle acquiescement à la soumission et désistance.

²² C'est bien là le sens du sacrement de la confirmation pour les catholiques.

²³ Cela est d'autant plus étonnant que Freud fait de la perlaboration ce qui distingue la cure analytique de toutes les autres pratiques psychothérapeutiques. Freud S., (1914) « Remémoration, répétition et perlaboration », *Œuvres complètes*, Tome 12, Paris, P.U.F. 2005, p. 185-196.

Le devenir-persistant, dont on peut espérer qu'il concerne l'analyste, implique cette assomption du oui-de-oui de la persistance mais rien ne garantit le passage de l'insistance à la persévérance et donc sa confirmation. Comment le sujet peut-il assumer et valider cette position malgré sa constitution sur fond d'immonde ? Comment peut-il dire « oui » à un monde qui reste topologiquement en rapport avec l'immonde ? Ce « oui » qui peut se produire dans une psychanalyse est, comme l'a montré Alain Didier-Weill, un « oui » dont la complexité tient à l'articulation antinomique qu'il doit produire : le sujet doit dire « oui » à ce qu'il y a de plus réel en lui, de non advenu au symbolique (« Je ne suis que ça », ce qui relève de l'immonde) et dire « oui » à ce qui, en lui, contredit le réel (« Je ne suis pas que ça ») en advenant au symbolique. Ce « oui-de-oui », par lequel le sujet assume d'être, dans un même mouvement, et « ça » et « pas que ça », est l'acte par lequel il assumera sa division d'être parlant ce qui permettra que le « s'autoriser de » ne soit pas « un s'autoriser par ». « Le psychanalyste a horreur de son acte » nous avertit Lacan.

Qu'est-ce qu'il y a de si horrible dans cet acte qui consiste à s'autoriser au point que certains analystes voudraient l'éviter en le convertissant en acte d'obéissance à une école, un maître, voire un Messie ? Rien d'autre que la castration symbolique, ce point d'où le réel troue le symbolique et d'où ek-siste le désir de l'analyste, comme d'ailleurs celui de l'analysant, si bien que l'acte de s'autoriser s'articule ainsi : « comment savoir si je suis fidèle à moi-même, à ce qui est advenu dans mon analyse, quand je dis être devenu analyste ? »²⁴. Celui qui recule devant l'acte au sens analytique du terme préfère l'obéissance à une règle qui lui dit quoi faire au risque de se ritualiser plutôt que la loi qui le conduit à devoir improviser²⁵ dans son sens le plus noble. En effet comme le rappelle Lacan, dans la *Note italienne*, « s'autoriser n'est pas auto-ri(tuali)ser »²⁶ auquel cas l'autorisation ne serait qu'un autre nom du conformisme, ce que Freud avait déjà pu repérer comme nous l'avons rappelé précédemment.

Alors qu'est-ce que serait la confirmation et le devenir-persistant dans ce contexte ? Pour répondre rapidement à cette question et conclure, je vous propose, en reprenant le célèbre aphorisme freudien, la formulation suivante : « Là où c'était, je dois me confirmer en m'*auteurisant* ». *L'auteurisation* serait alors à comprendre

²⁴ Didier-Weill A., (1991) « Bénir, Maudire ou mi-dire Lacan ? », *Esquisses psychanalytiques*. n°15.

²⁵ *Cliniques Méditerranéennes* n° 93 : Improviser en psychanalys(t)e. Toulouse, Eres. 1996

²⁶ Lacan J. (1982) « Note italienne », *Autres écrits*. Paris, Seuil, 2001, p. 308.

comme le devenir-persistent, autre nom de la perlaboration, au lieu même de l'inconscient où la confirmation se révèle confirmation de la parole reçue et accueillie. Après tout, le sujet ne saurait être qu'un « homme de parole ». Au sens où le sujet tient à elle, par elle et en assume les conséquences qui font que face à la tentation toujours présente du choix de l'immonde, le choix de la fidélité à la parole, dans une relance incessante, nous rappelle qu'un monde habitable et partageable est possible. Car comme nous le rappelle Marc-Alain Ouaknin de façon provocatrice et quasi hérétique, « Le Messie est fait pour ne pas venir »²⁷, nous offrant dans sa non-venue le vide de l'attente créatrice où le sujet est condamné à s'*auteuriser* ou à disparaître.

²⁷ Ouaknin M.-A. (1994) *Bibliothérapie. Lire c'est guérir*. Paris, Seuil. p. 68.

REFERÊNCIAS

- ANZIEU D., *Le groupe et l'inconscient*. Paris, Dunod, 1981.
- ARENDE H., (1963) *Eichmann à Jérusalem*. Paris, Gallimard/Folio. 2002.
- AULAGNIER P., *La violence de l'interprétation*. Paris, P.U.F, 1975.
- BAYARD P. *Aurais-je été résistant au bourreau ?* Paris, Editions de minuit, 2003.
- BROWNING C., (1992) *Des hommes ordinaires*. Paris, Tallandier /Texto, 2007.
- DE MIJOLLA S. « Le Conformisme en politique, dans l'éducation et en psychanalyse ». *Topique, Conformisme et conservatisme*, 2016, p. 7-20.
- DIDIER-WEILL A., "Bénir, Maudire ou mi-dire Lacan ?", *Esquisses psychanalytiques*. n°15, 1991, p. 77-86.
- DIDIER-WEILL A., *Les trois temps de la loi*. Paris, Seuil, 1995.
- DIDIER-WEILL A., *Qu'est-ce que le surmoi*. Toulouse, Eres, 2016.
- FREUD S., (1909-1939) *Correspondance avec le pasteur Pfister*, lettre du 25/11/1928. Paris, Gallimard, 1966.
- FREUD S., (1914) « Remémoration, répétition et perlaboration », *Œuvres complètes*, Tome 12, Paris, P.U.F. 2005, p. 185-196.
- FREUD S., (1915) « Pulsions et destins des pulsions » dans *Métapsychologie*. Trad. Fr. *Œuvres Complètes*, Tome XIII, Paris, P.U.F, 2005, p. 163-187.
- FREUD S., (1925) *La dénégation*. Traduction et commentaires Theves P. et This B. Toulouse, Le Coq-Héron, 1982.
- JONES E., (1955) *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, tome 2 : Les années de maturité. Paris, PUF, 2006.
- LACAN J., (1953-1954) *Le Séminaire, Livre 1, Les écrits techniques de Freud*. Paris, Seuil, 1975.
- LACAN J., (1955) « La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse », *Écrits*. Paris, Seuil, 1966.
- LACAN J., (1959-1960) *O seminário, livro 7, A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.
- LACAN J., (1964) *O Seminário, Livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.

LACAN J., *Dissolution*, Journal le Monde, 26 janvier 1980.

LACAN J., (1982) « Note italienne », *Autres écrits*. Paris, Seuil, 2001.

LIPPI S., Vinot F., *Cliniques Méditerranéennes* n° 93 : Improviser en psychanaly(s)t(e). Toulouse, Eres. 1996.

LONGERICH P. (2006) *Nous ne savions pas*. Paris, Éd. Héloïse d'Ormesson, 2006.

MILGRAM S., *Soumission à l'autorité*. Paris, Fayard/Pluriel, 2017.

OUAKNIN M.-A. *Bibliothérapie. Lire c'est guérir*. Paris, Seuil, 1994.

PONTALIS J-B, « L'affirmation négative », *Libres cahiers pour la psychanalyse*, vol. 2, no. 2, 2002.

SOPHOCLE, *Antigone*. Trad. Fr. Paul Mazon. Paris, Gallimard, 1973.

VINOT F., Vives J.-M., (2016) « Conformisme de vie, conformisme de mort », *Topiques, Conformisme et conservatisme*, n° 136. p. 91-101.

**“IT DIDN'T HAVE OTHER POSSIBLE CHOICE”: CONFORMISM,
CONFORMITY AND CONFIRMATION - A PSYCHOANALYTICAL
APPROACH OF THE BECOMING-DESISTENT OR OF THE BECOMING-
PERSISTENT**

ABSTRACT

Starting from a precise differentiation of the meaning of the terms of conformism, conformity and confirmation, the author proposes to describe the psychic mechanisms present in the becoming-desistent (which implies desisting, giving up one's desire) and in the becoming-persistent (which is related to the perlaboration of the desire). This path from the conformism to the confirmation allow us to precise the Lacanien aphorism correlated to the ethic of the psychoanalysis: “Have you acted in conformity with your desire?”.

KEY WORDS: conformism, conformity, confirmation, desire, ethic, voice.

**“NÃO HAVIA OUTRA ESCOLHA POSSÍVEL” : CONFORMISMO,
CONFORMIDADE E CONFIRMAÇÃO - UMA ABORDAGEM
PSICANALÍTICA DO DEVIR-DESISTENTE
OU DO DEVIR-PERSISTENTE**

RESUMO

A partir de uma diferenciação precisa do sentido dos termos de conformismo, conformidade e confirmação, o autor se propõe a descrever os mecanismos psíquicos em jogo no devir-desistente (o que implica em ceder de seu desejo) e no devir-persistente (que teria a ver com a perlaboração do desejo). Este percurso do conformismo à confirmação permite precisar o aforismo lacaniano em relação à ética da psicanálise: “Agistes em conformidade com teu desejo?”.

PALAVRAS-CHAVE: Conformismo, Conformidade, Confirmação, Desejo, Ética, Supereu, Voz.

*« Il N'y Avait Pas D'autre Choix Possible » : Conformisme, Conformite Et confirmation:
Une Approche Psychanalytique Du Devenir-Desistant Ou Du Devenir-Persistent.*

RECEBIDO EM 26-09-2019

APROVADO EM 20-10-2019

© 2019 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Programa de Pós-Graduação em Memória Social — UNIRIO

Memória, Subjetividade e Criação

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

CONSONÂNCIAS E DISSONÂNCIAS NOS MODOS DE ESCUA NA MÚSICA E NA PSICANÁLISE

*Olga Picún¹
Ana María Fernández Caraballo²*

RESUMO

Na ampla história da música ocidental, cujo antecedente direto é geralmente localizado na Grécia Antiga, o ouvinte e a escuta experimentaram múltiplas mudanças. A lei que rege um modo de escutar não se encontra fora de determinações históricas, políticas, sociais que excedem o campo especificamente musical. Não obstante, as transformações musicais são inevitáveis para se aproximar de uma compreensão das mudanças que se produzem no ouvinte e no ato de escutar uma obra musical. De que maneira a música foi tratada por Freud e por Lacan? Qual interesse pode suscitar para a psicanálise as dimensões sonoras em seus diferentes tratamentos? De que modo se produzem as transformações sonoras no modernismo e como elas afetam a escuta? Que relações podem ser estabelecidas entre estas transformações e a psicanálise?

PALAVRAS CHAVE: Consonâncias; Dissonâncias; Música; Psicanálise.

¹ Licenciada em Musicologia, Mestre em Ciências Antropológicas e em Etnomusicologia e Doutora em Ciências Antropológicas. Professora Adjunta do Departamento de Teoria e Metodologia da Faculdade de Informação e Comunicação da Universidad de la República – Udelar (Uruguai). Membro do Sistema Nacional de Investigadores de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (Uruguai). Contato: olga.picun@fic.edu.uy

² Licenciada em Psicologia e em Linguística, Magistrada em Psicologia e Educação, Doutora pela Universidad Complutense de Madrid, Psicanalista. Diretora do Departamento de Ensino e Aprendizagem do Instituto de Educação, Faculdade de Humanidades e Ciências da Educação da Universidad de la República – Udelar (Uruguai). Contato: amfernandezcaraballo@gmail.com

IMPORTÂNCIA DA DIMENSÃO SONORA PARA A PSICANÁLISE³

A função da música se mostra irreduzível a tudo aquilo que seria possível de se traduzir sob a forma verbal. Ela se exerce em baixo da língua e de qualquer discurso, apesar do que emane o comentarista mais inspirado, não o será bastante profundo para explicitar-la; (LEVI-STRAUSS, 1976, p. 112).

A música viola o corpo humano. Ela o põe de pé. Os ritmos musicais suscitam os ritmos corporais. A orelha não pode se fechar quando se encontra com a música. Por ser um poder, a música se associa a todo poder. É essencialmente desigual. Ouvir e obedecer vão unidos (*Obaudire*). (QUIGNARD, 1998, p. 191).

Começemos com a seguinte pergunta básica, mas essencial, para nossa reflexão: por que um determinado modo⁴ musical ou determinados intervalos⁵ musicais produzem efeitos consonantes e outros dissonantes? Como se sabe bem, a distinção entre consonância e dissonância está presente desde os antigos gregos em relação ao modo apolíneo (modo dórico) e ao modo dionisíaco (modo frígio)⁶. Porém, ela tomou diferentes significados no contexto da tonalidade, na qual a dita oposição se aplica a intervalos. Então, qual é a censura social que se encontra desde Aristóteles e que gerou tanto rechaço à música dionisíaca de então como também à música qualificada “atonal” do começo do século XX?

Na ampla história da música ocidental, cujo antecedente direto é geralmente localizado na Grécia Antiga, o ouvinte e a escuta experimentaram múltiplas mudanças. A lei que rege um modo de escutar não se encontra fora de determinações

³ Artigo originalmente publicado sob o título “Modos de escucha en música y en psicoanálisis” em *Káñina, Rev. Artes y Letras*, Univ. Costa Rica XLIII (1) (Enero-Abril) 2019:9-24/ISSN: 2215-2636. Tradução para o português do Brasil realizada por Renata Mattos Avril.

Este artigo é produto da linha de investigação “Música, psicanálise e educação” dirigida pelas Doutoradas Olga Picún e Ana María Fernández Caraballo (FIC e FHCE, Udelar). Como antecedente de investigação, conta o artigo “Relaciones entre música y psicoanálisis: escucha y escritura de casos” de Ana María Fernández Caraballo publicado em *Fermentario*, 9(2), 2015, revista del Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. www.fhuce.edu.uy; Faculdade de Educação, UNICAMP, www.fe.unicamp.br; Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien, Sorbonne, www.ceaq-sorbonne.org. Ver na bibliografia: Fernández Caraballo, 2015.

⁴ Em termos muito concisos, se pode dizer que um modo musical é uma sucessão de sons por graus conjuntos, os quais guardam certas relações intervalares consecutivas. Os sistemas modais foram utilizados na música grega antiga e na música medieval (modos gregorianos); são observados na música de tradição popular do Ocidente e também em culturas não europeias.

⁵ Denomina-se intervalo a diferença de altura ou frequência entre dois sons, sejam superpostos ou consecutivos. Os intervalos na música tonal são: uníssono, terças e sextas maiores e menores, quintas e oitavas justas; enquanto que os demais são considerados dissonantes.

⁶ A esse respeito, ver : Nietzsche, 1973, e também o trabalho que realiza Didier-Weill, 1999.

históricas, políticas, sociais que excedem o campo especificamente musical. Não obstante, as transformações musicais são inevitáveis para se aproximar de uma compreensão das mudanças que se produzem no ouvinte e no ato de escutar uma obra musical. Mais ainda em contextos como o Modernismo, que, a partir de diferentes concepções estéticas, viola uma parte substancial da identidade do sistema tonal, cuja hegemonia definiu o universo simbólico ocidental durante mais de dois séculos. Ademais, não devemos deixar de apontar os inconvenientes que se revelam ao se querer expressar algo a respeito dos efeitos que a escuta de qualquer obra musical produz.

Isso talvez se deva à dificuldade específica da música, que tem a particularidade de estar distanciada da representação⁷. Recordemos as apreciações de Hegel (1991) em seu livro *Estética II*, no capítulo “Sobre a música”, quando aponta seus traços característicos: fora de toda representação, de uma modalidade ao mesmo tempo fugitiva e negativa, se entrelaça “em” e “com” o silêncio (FERNÁNDEZ CARABALLO, 2015, p. 3).

Contudo, que lugar há tido a música e a dimensão do sonoro para a psicanálise (Freud e Lacan)⁸? Um dos pontos fundamentais a ressaltar é a importância da relação entre pulsão invocante e música. A esse respeito, afirma Didier-Weill:

A vocação de fazer-nos humanos nos é transmitida, em sua origem, por uma voz que não nos passa a palavra sem nos passar ao mesmo tempo a sua música: o *infans* recebe a música dessa “sonata materna” como um canto que, de entrada, transmite uma dupla vocação: escutas a continuidade musical de minhas vogais e a descontinuidade significativa das minhas consoantes? (DIDIER-WEILL, 1999, p. 7)

Por sua vez, em “Ódio à música”, Pascal Quignard (1998) entende que “não podemos não ouvir”; muito antes de colocar em exercício a visão, a criança é submetida a sons em que a *audientia* é uma *obaudientia*. O som nunca se emancipa totalmente de um movimento do corpo que o causa e o amplifica, é a obediência materna.

O vínculo entre a mãe e a criança e a aquisição da linguagem se formam no âmbito de uma incubação sonora. O ruído do mundo é percebido como um ronronar surdo, doce e grave sobre o qual se eleva a voz da mãe, base da melodia. O som toca instantaneamente o corpo. Diante do som, o corpo, mais

⁷ Sobre esta temática, ver: Fernández Caraballo, 2010.

⁸ Sobre esta pergunta, insistimos também em Fernández Caraballo, 2015, e em Villalba e Fernández Caraballo, 2012

do que desnudo, está desprovido de pele. As orelhas não têm prepúcio nem pálpebras. Durante a audição, somos prisioneiros. O som é um perfurador de coberturas, já que não sabe o que é um limite, sem interno nem externo. A audição não é como a visão, que pode ser cancelada pelo uso das pálpebras, ou por um anteparo. Não há nada no sonoro que nos retorne uma imagem localizável, simétrica e invertida de nós mesmos, como o faz o espelho. O eco não é exatamente um *objectus*, não é um reflexo jogado diante do homem: é uma reflexão sonora, e quem o ouve não se aproxima dele sem destruir seu efeito. Não há espelho sonoro de onde o emissor se contemple (QUIGNARD, 1998, p. 104).

Por outro lado, em Freud e em Lacan, o lugar que adquiriu a música e o sonoro foi altamente diverso. Indicaremos alguns exemplos para demonstrá-lo. Em O “Moisés de Michelangelo”, Freud (1914) salienta a atração que geravam as obras de arte: “alguém as admira, se sente subjugado por elas, mas não sabe dizer o que representam” e acrescenta que a escultura, a poesia e, em menor grau, a pintura lhe produzem uma “poderosa influência”. Sustenta que “ela [a poderosa influência] me moveu a permanecer face a elas [as obras de arte] durante horas quando tive oportunidade, e sempre quis apreender da minha maneira, ou seja, reduzindo a conceitos, aquilo que me afetava deste modo” (Freud, 1914, p. 217).

Contudo, sobre a música, indica algo radicalmente diferente:

Quando não posso fazer isto – como me ocorre com a música, por exemplo –, sou quase incapaz de obter algum gozo. Uma disposição racionalista ou talvez analítica se se agita em mim para não me deixar comover sem saber porque assim o estou sendo e o que me comove (FREUD, 1914, p. 217).

Para Lacan, a música e a dimensão do sonoro adquirem, todavia, um lugar relevante, incluindo pontuações que recorrem grande parte de sua obra. Por exemplo, em seu Seminário “Mais, ainda”, propõe que “o Barroco é a regulação da alma pela escopia corporal”. Quer dizer, que se separamos a música do campo escópico, a colocamos do lado da pulsão invocante. Mais que isso, afirma que

Deveríamos falar da música à margem. Para tanto, falo somente do quanto se vê em todas as igrejas da Europa, quanto se pendura nas paredes, se desmorona, deleita, delira. O que há pouco chamei de “obscenidade”, mas exaltada (LACAN, 1972-1973, p. 101).

Está fazendo referência ao fato de que a música é, também, uma maneira de tratar o vazio.

Algo disso se encontra no Barroco em sua característica de levar ao limite o trabalho com o som em detrimento do silêncio. Trata-se do *horror vacui*⁹, o qual consiste em levar o ornamento até o extremo, o qual se mostra e se exhibe, até o ponto de ser qualificado por Lacan como “obsceno” (FERNÁNDEZ CARABALLO, 2015, p. 6).

No artigo “A emancipação da dissonância. A propósito do Caso Schönberg de Esteban Buch”, François Datchet (2008) aborda os efeitos subjetivos e sociais que a música pode gerar. Baseia-se no livro de Esteban Buch (2006), *O caso Schönberg*, que se detém a estudar de forma profunda o “escândalo que suscitou a composição atonal de Schönberg e sua relação com a Viena de Freud”, além das relações entre músicos e psicanalistas. Assim, de que modo o Modernismo produz transformações na produção musical e como estas afetam a escuta?

MODERNISMO MUSICAL E DESAFIOS NA MÚSICA: SCHÖNBERG E FREUD

Na transição do século XIX ao século XX, são produzidas importantes mudanças no pensamento artístico do Ocidente que instauram o Modernismo. A existência de uma solução de continuidade com as dinâmicas de sucessão dos diferentes estilos artísticos é o aspecto substancial desta quebra, na medida em que o Modernismo não necessariamente constitui uma reação contra o Romantismo, mas contra uma concepção de arte que havia predominado durante vários séculos. A este respeito, Arthur Danto aponta que o Modernismo

...está marcado pelo acesso a um novo nível de consciência, refletido na pintura como um tipo de descontinuidade, como se acentuar a representação mimética se tivera tornado menos importante que outro tipo de reflexão sobre os sentidos e os métodos de representação (DANTO, 1999, p. 30).

A nova consciência surge de um exercício de autocrítica não apenas no âmbito das artes, como também nas ciências, na filosofia etc. (DANTO, 1999).

Na música, esse nível de consciência adquire sua máxima expressão na dissolução da tonalidade como sistema hierárquico de organização dos sons em estreito vínculo com o componente formal. Este sistema atravessa os diferentes

⁹ A expressão latina *horror vacui* (medo do vazio) se emprega na história da arte para descrever o preenchimento de todo espaço vazio em uma obra de arte com algum tipo de desenho ou imagem. É característico do Barroco e, especialmente, do Rococó, assim como da decoração islâmica e do luxo ostentador da arte bizantina.

estilos que se desenvolvem no mundo ocidental desde o último quarto do século XIX. As transformações que se experimentam em cada período surgem transgredindo em alguma medida as normas que as regem, mas sem perder sua identidade. O reconhecimento desta identidade associada a essas transgressões ou “desvios” – segundo a denominação de Kröpfl (2006) – é o que permite ao receptor se situar em um contexto estético particular.

O sistema tonal se baseia em um conjunto de relações dialéticas, entre outras: tensão-resolução, consonância-dissonância. Cada oposição está definida por um vínculo de dependência de um dos componentes: a tensão se encontra subordinada à resolução, enquanto que a dissonância à consonância; tanto a resolução como a consonância funcionam como pontos de confluência. Dentro deste sistema, caracterizado pela direcionalidade discursiva, cada som ou grau de uma escala temperada¹⁰ maior ou menor corresponde à nota fundamental de uma tríade¹¹ que poderá ter, segundo uma ordem hierárquica, função de tônica, dominante (quinto grau e sétimo grau alterado ou sensível) ou de subdominante (segundo, quarto e sexto grau). Desta maneira, a tensão gerada por um acorde com função dominante implica uma resolução da tônica, como único ponto possível de repouso harmônico.

Devido à redundância deste sistema e ao vínculo harmônico-estrutural – que funciona hierarquicamente frente ao resto dos parâmetros musicais (melodia, ritmo, timbre, entre outros) –, uma escuta competente na música ocidental da época contaria com elementos referenciais suficientes tanto para se localizar na estrutura de uma obra quanto para “prever” – considerando os limites que impõe a criatividade – sua evolução e seu final. Por outro lado, o abandono da tonalidade supõe, em termos estratégicos, vulnerabilizar em alguma medida o conjunto das relações hierárquicas que a sustentam, o que exige à escuta o desenvolvimento de novas capacidades ou competências, de acordo com os diferentes modos de transcender o sistema tonal, dos quais se abordam com intenção dialógica: a música de Claude Debussy e a Segunda Escola de Viena¹².

¹⁰ Cujas afinação se fixa a partir de um lá de 440 Hertz.

¹¹ Acorde que se forma mediante a superposição de duas terceiras. Por exemplo: dó, mi, sol.

¹² A Primeira Escola de Viena foi integrada por Mozart, Beethoven e Haydn.

O processo de transformação começa em pelo Romantismo, quando Chopin, Liszt e Wagner¹³ introduzem mecanismos de expansão da tonalidade e de quebra da correspondência entre a função harmônica e as formas tradicionais. Tem um papel importante neste sentido o emprego de estratégias para retardar ou evitar o repouso, como a exacerbação do cromatismo¹⁴, os acordes sem resolução e a enarmonia, que permite mudar de contexto harmônico no percurso de uma obra; também a introdução de escalas forasteiras ao sistema tonal, a composição de peças breves ou em um único movimento que não respondem às estruturas arcaicas do classicismo, ou a discursividade excessivamente prolongada. A combinação seletiva desses ou outros recursos que comprometem os componentes harmônicos e formais da tonalidade, a debilitando ou a rompendo, definem os diversos caminhos estéticos ou estilísticos que são empreendidos no começo do século XX, cuja sustentação ideológica se expressa em ocasiões através de manifestos, adquirindo desta maneira um caráter de movimento artístico.

Claude Debussy é, segundo Pierre Boulez, quem propõe no aspecto estrutural uma ruptura completa com a tradição. Ainda que sua estética possa ser associada fundamentalmente ao impressionismo, existe uma matriz entre o significado que a obra de Debussy tem para a história da música e o que esta corrente estética adquire para a história da arte. A aproximação estética do compositor francês com o Simbolismo literário, assim como com o decadentismo, se observa até mesmo nos referentes de parte de sua obra: “Prélude à l’après-midi d’un faune” (1892-1894) sobre um poema de Stéphane Mallarmé, a ópera “Pelléas et Mélisande” (estreia em 1902) baseada na peça teatral homônima de Maurice Maeterlinck, as canções sobre a poesia de Paul Verlaine ou de Charles Baudelaire, dentre outros. Diferentemente do que ocorre com Debussy, com relação ao Modernismo, o impressionismo pictórico é considerado um antecedente contra o que o expressionismo reage, como movimento verdadeiramente vanguardista. É reveladora desta diferenciação a correspondência

¹³ Não obstante, no prelúdio do oratório *A criação* (1798), Joseph Haydn, leva ao extremo o cromatismo e a dissonância.

¹⁴ Ver nota 19.

que Boulez estabelece entre Debussy, Anton Webern e Mallarmé, no seguinte fragmento de seu “Incipit” ou na “Homenagem a Webern”¹⁵ (1952):

Com efeito, somente Debussy pode aproximar-se de Webern em uma mesma tendência a destruir a organização formal preexistente na obra, em uma mesma recorrência à beleza do som por si mesmo, em uma mesma pulverização elíptica da linguagem. E se é possível afirmar – oh Mallarmé – que Webern estava obcecado pela pureza formal até no silêncio, ele levou esta obsessão a um grau de tensão que, até então, a música desconhecia (BOULEZ, 1952, citado por DE ASSIS, 2012, p. 45).

Em Debussy, a construção de seções de diferentes longitudes não corresponde a uma forma pré-determinada dependente do sistema tonal, mas sim que aparece associada a mudanças de atmosfera. Essa ruptura se consolida ao combinar-se ao enfraquecimento da tonalidade, produzido mediante estratégias geradoras de ambiguidade, tais como: a construção de uma obra em planos superpostos independentes, ou seja, em âmbitos diatônicos diferentes, que pode ser escutada como politonalidade; a desfuncionalização tonal através do paralelismo de acordes ou o emprego de modos gregorianos medievais, escalas pentatônicas¹⁶ ou escalas de tons inteiros¹⁷; o uso de cromatismos ou do cromático entre os distintos planos, o a densificação rítmica que produz “manchas sonoras”, com a consequente perda da sensação de pulso e da relação consonância-dissonância. A vulnerabilização das tensões que compartilha o uso desta estratégia atenta contra a direccionalidade discursiva do sistema tonal e é percebida como uma tendência ao estatismo.

Nos anos de 1950, o musicólogo espanhol radicado no México, Adolfo Salazar, se expressava sobre o rompimento da tensão consonância-dissonância e o estatuto que adquire a cor tímbrica da música do compositor francês:

Assim, em Debussy, o som vale por si próprio: a dissonância é um valor, como a consonância pode ser-lo, mas não uma com relação à outra; o timbre é outro valor que transcendeu a hierarquia que antes tinha a tônica e ao redor da qual se ordena toda a obra com uma lógica que escapa à análise, mas cuja sensação satisfatória se acusa na consciência (SALAZAR, 1954, citado por LABORDA, 2004, p. 11).

¹⁵ Este escrito foi publicado em várias ocasiões, sob diferentes títulos e em diversos idiomas. A versão original apareceu no *New York Herald Tribune* em 1952 com o título *Note to tonight's concert: Weber's works analysed* (De Assis, 2012, p.45).

¹⁶ Os modos medievais e as escalas pentatônicas carecem de nota sensível (sétimo grau alterado).

¹⁷ A escala de tons inteiros e a escala cromática têm em comum que todos os seus intervalos consecutivos são iguais, para tanto, não se produzem hierarquias entre os sons que as formam. No primeiro caso, a distância entre dois sons é um tom, enquanto que no segundo caso é de um semitom. O intervalo de semitom se denomina cromático ou cromatismo.

A Segunda Escola de Viena, encabeçada por Arnold Schönberg e seus discípulos Anton Webern e Alban Berg, propõe outro dos múltiplos caminhos estéticos do modernismo musical, parte dele associado ao expressionismo alemão. Desenvolvido em seus começos por dois coletivos de artistas plásticos, Die Brücke – A Ponte – (DRESDE, 1905-1913) e Der Blaue Reiter – O Cavaleiro Azul – (BERLIM, 1911-1914), o expressionismo não aspira a representar a realidade, mas sim a percepção que desta tem o artista.

O processo criativo de Schönberg, que culmina no rigor do serialismo o método dedocafônico, surge ao se levar ao extremo os princípios do Romantismo. A partir de uma perspectiva pós-traumática, caracterizada por uma discursividade prolongada – cujo referente é Gustav Mahler –, Schönberg se foca em explorar a tonalidade até as últimas consequências, definindo entre 1909 e 1916 sua etapa atonal livre¹⁸, que constitui o germen do serialismo dodecafônico.

Nele [Schönberg], o momento subversivo propriamente falando é a mudança de função da expressão musical. Já não se fingem paixões, mas por meio da música se registram emoções indiscutivelmente corpóreas do inconsciente, *shocks*, traumas. Atacam as tábuas da forma porque estas submetem tais emoções à sua censura, as racionalizam e as transpõem em imagens. As inovações formais de Schönberg estavam relacionadas com a modificação do conteúdo da expressão. Servem à irrupção da realidade desta. As primeiras obras atonais são protocolos, no sentido dos protocolos oníricos da psicanálise (ADORNO, 2003, p. 43).

A mudança “subversiva” de Schönberg, quanto à expressão musical, estabelece uma diferença importante com a música de Debussy. As atmosferas dos prelúdios para piano (1909-1913) são uma mostra de como o compositor francês põe em contato o ouvinte com o sensorial ou o sensível, o que justifica sua habitual associação ao impressionismo.

Como sinaliza Adorno em outro de seus escritos a respeito da relação da continuidade da etapa atonal e da etapa serial, os novos princípios “levam à autoconsciência o que já se encontrava latente na emancipação da música a respeito dos limites dos sistemas de referência tradicionais” (ADORNO, 2006, p. 70). Na Segunda Escola de Viena, a atonalidade surge da eliminação de hierarquias, através de uma constante circulação do tonal cromático; a emancipação discursiva da

¹⁸ Schönberg preferia o termo “politonal”.

dissonância, que iguala a função consonância-dissonância; e o uso intenso de dissonâncias duras (segunda menor ou sétima maior), dentro de uma rítmica atonal ou com acentos deslocados. A coerência em uma obra está dada fundamentalmente pela presença de elementos aglutinadores, como a recorrência a alturas e intervalos fixos.

Neste contexto, a exploração da variável tímbrica, que põe em jogo a tradicional hierarquia do parâmetro da altura, incide em novas técnicas de execução dos instrumentos e da emissão vocal, como canto falado (*sprechgesang*). Mesmo assim, incide na introdução da melodia de timbres (*klangfarbenmelodie*), cujo antecedente é possível de ser encontrado no princípio de “divisão da melodia” empregado por Wagner, no qual uma linha melódica está instrumentada de tal maneira que os sons que a formam se descompõem em timbres sucessivos (ADORNO, 2006). Dito com outras palavras, se trata da distribuição dos sons de uma melodia entre vários instrumentos, utilizando sobretudo o desaparecimento mais do que a fissura. Todos estes recursos são também utilizados por Webern e Berg em suas etapas atonal.

A composição mediante o método dodecafônico parte da criação de uma série que envolve os doze sons da escala cromática. Esta série constitui o material sonoro de uma peça e funciona sob a regra de que os sons devem ser utilizados – horizontal (melodias) ou verticalmente (sons superpostos ou acordes) – com rigor, de acordo com uma ordem pré-estabelecida, evitando o surgimento de um centro tonal por recorrência. Desta forma, se produz a emancipação dos sons individuais a respeito do seu acordo, em termos da tonalidade (ADORNO, 2006). Ao longo de uma obra, a série pode ser manejada utilizando procedimentos contrapontísticos, como retrogradação, inversão interválica ou inversão retrogradada; também pode ser dividida em grupos ou transportada, o que significa manter os mesmos intervalos melódicos entre os sons da série original em seu novo âmbito diatônico. No serialismo dodecafônico, segundo Adorno (2006), derivado do princípio dialético da variação, convergem o uso do tonal cromático e a ordem rigoroso, de maneira que as relações hierárquicas dos sons ou graus de uma escala são eliminados por completo.

À diferença de Webern – que se radicaliza por propor uma destruição progressiva da herança romântica tendendo a “reabilitar o poder do som” (BOULEZ, 1952), o que inclui a sublimação do despojo de toda retórica redundante –, Schönberg se orienta mais em direção da descomposição da ordem tonal. Por esse motivo,

Webern se converte no principal referente da Nova Música, durante a segunda pós-guerra. Neste novo contexto, o método serial criado por Schönberg se radicaliza nas mãos da chamada Escola de Darmstadt (integrada por Boulez, Luigi Nono e Karlheinz Stockhausen, dentre outros) ao tornar-se extensivo a todos os parâmetros musicais, sob o nome de *serialismo integral*.

Os diferentes universos estéticos ou estilísticos que se concentram na mudança de século, sem alguma dúvida, colocaram o ouvinte a uma nova realidade. A tonalidade tinha se encarregado de preservar ao longo de vários séculos uma identidade musical que manteve o ouvinte num espaço de conforto. As vanguardas modernistas o obrigaram a sair deste lugar e a estabelecer de forma conflitual um vínculo com a nova música, assim como a sensibilizar-se face aos múltiplos desafios sonoros que surgiram durante o século XX, em pleno diálogo com o passado.

Finalmente, resta abordar a seguinte pergunta: que vínculos podem ser vislumbrados entre as mudanças nas composições de Schönberg no início do século passado em Viena e a psicanálise que estava criando Sigmund Freud? Ainda, que mudanças se produzem na escuta a partir de Schönberg e Freud¹⁹? No trabalho acima citado, François Dachet (2008) estuda em profundidade a forma pela qual se sucedem as inovações na escuta a partir de Freud e de Schönberg. Minimamente, destacaremos dois aspectos em comum: ambos viveram em Viena no mesmo tempo e caso é uma palavra compartilhada entre “caso Schönberg” e os “casos freudianos”.

De um lado, a expressão “o caso Schönberg” se produz pela apresentação de sucessivos concertos em que uma das suas obras fora interpretada. Mais que isso, ao longo dos anos, os argumentos estéticos que vieram *a posteriori* justificar as manifestações ruidosas durante os concertos se deslocam e se transformam.

Sob o refúgio dos julgamentos dos críticos decola isso que será estabelecido como o limite subjetivo em torno do qual gira, até mesmo hoje, a apreciação da música contemporânea: trata-se de música? Não se trata somente de “gosto”, mas sim do limite subjetivo que levará a produzir o julgamento que sinalizará a diferença entre a “estranheza” à qual se submete a escuta de uma criação musical contemporânea e a “sensibilidade” que ela supõe. Os julgamentos incluíram inclusive a referência às normas admitidas da música da época que permaneceram como o eixo de comparação: harmonias originais, por vezes bizarras, atmosfera estranha e sonoridade encantadora,

¹⁹ Sobre esta pergunta, nos detivemos em: Fernández Caraballo, 2015.

um tanto descuidado, um toque literário, cuidadoso até o pedantismo etc. (DACHET, 2008, p. 12)²⁰.

Inclusive, não se trata de novidades musicais o que produziu a atenção do público, “é a quantidade de *dissonâncias*”: “Atentado maldoso contra as orelhas”, “anarquia completa”, “terrorismo”, estas eram as qualificações que recebiam a obra por parte da crítica (Dachet, 2008, p. 12). Nas palavras de Buch (2006), “a crítica estética torna-se então uma crítica moral”.

O discurso muda de orientação: é a exterioridade à música reconhecida e aceita o que está sublinhado. Os documentos apresentados por Buch permitem abordar como se construiu em sua época uma “natureza da música” para colocar em comparação aquilo que não aparece na dita natureza. O que se repreende a Schönberg é o rechaço da tonalidade (FERNÁNDEZ CARABALLO, 2015, p. 9).

...a ideia de que, ao longo do século XX e ainda hoje, permanecerá sendo o argumento favorito dos inimigos do vanguardismo musical, a saber, que toda música não tonal é contrária às leis da natureza (BUCH, 2006, p. 210).

A respeito, interroga Dachet (2008): qual é o efeito da denominação “atonal”?, ao que responde:

Ela não apenas apoia a apreciação já citada do crítico segundo a qual a música de Schönberg é contrária à natureza, mas ainda põe a escuta do público em um turbilhão em cujo interior não é possível liberar os princípios da composição musical colocadas em jogo por Schönberg, sua singularidade (DACHET, 2008, p. 18).

As composições de Schönberg baseadas no período atonal livre o levaram a um beco sem saída, dado que requeria novos catálogos de material e de regras para cada obra.

Após numerosas tentativas, escreveu a um de seus discípulos em julho de 1921: “Hoje fiz uma descoberta que assegurará a supremacia da música alemã durante os próximos cem anos”. Nesta data, se iniciou seu método de composição dodecafônico através do qual Schönberg acreditou ser capaz de propor uma estrutura interna teórica para cada obra (FERNÁNDEZ CARABALLO, 2015, p. 11).

²⁰ As traduções do texto de Dachet, do francês para o espanhol, são de Ana María Fernández Caraballo.

As ideias sobre o atonalismo que se sucederam a respeito de Schönberg podem ser relacionadas com outro futurismo, o futurismo russo e suas regras poéticas (Dachet, 2008), similares aos princípios de escrita de Schönberg.

O que se encontra exposto na poética de Roman Jakobson: essa projeção do eixo da metáfora sobre os da metonímia, paralelos à equivalência sustentada por Schönberg da harmonia e da melodia. No tempo em que era criada a expressão “música atonal”, a crítica da época não havia ignorado completamente esta visão. “Simultânea e melódica”, escreveu Siegmund Piesling a propósito do *Pierrot Lunaire* em 1912 nas colunas do *National Zeitung* (FERNÁNDEZ CARABALLO, 2015, p. 11).

Por outro lado, como aponta Dachet (2008), o artista não apenas antecipa o psicanalista como coloca a crítica em dificuldades: “Porém, o que não está mais na “música de Schönberg” pode estar dentro do que será chamado de “o envoltório” do caso Schönberg. Sob a condição se lembrar que, a respeito de Freud, o que se chama ordinariamente de caso é essencialmente a escrita daquilo que não encontrou direção nas formas de transferência ao longo das sessões e que Freud devolve com um ato de escrita” (DACHET, 2008, p. 14).

REFERÊNCIAS:

- ADORNO, Th. *Filosofía de la nueva música*. Madrid: Akal, 2003.
- ADORNO, Th. *Escritos musicales I-III*. Madrid: Akal, 2006.
- BUCH, E. *Le cas Schönberg*. Paris: Gallimard, 2006.
- CARABALLO, A. M. F. Relaciones entre música y psicoanálisis: escucha y escritura de casos. En *Fermentario*, 9(2), diciembre de 2015, pp. 1-13, 2015. ISSN 16886151
<http://www.fermentario.fhuce.edu.uy>
- CARABALLO, A. M. F. La música al margen o fuera de la representación: entre lo audible y lo legible. En *Memorias del 6.to Foro Latinoamericano Memoria e Identidad*. Asociación Civil Signo, Unesco, Universidad de la Rioja. Montevideo, 2010.
- DACHET, F. L'émancipation de la dissonance. A propos du Cas Schönberg d'Esteban Buch. In: *Superflux*, 2, mars, Paris: Éditions de l'Unebévúe, 2008.
- DANTO, A. *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde con la historia*. Barcelona: Paidós, 1999.
- DE ASSIS, P. (Coord.). *Pierre Boulez. Escritos seletos*. Lisboa: Casa da Música, Centro de Estudos de Sociologia y Estética Musical, 2012.
- DIDIER-WEILL, A. *Invocaciones. Dionisio, Moisés, San Pablo y Freud*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.
- FREUD, S. (1914). El Moisés de Miguel Ángel. Tomo XIII. En *Sigmund Freud. Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1997.
- HEGEL, G.W.F. *Estética II*. Barcelona: Península, 1991.
- KRÖPFL, F. Algunas reflexiones en torno a la música. En *Revista de Filosofía*, 20, agosto. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2006.
- LABORDA, J. G. *La música moderna y contemporánea a través de los escritos de sus protagonistas: una antología de textos comentados*. Sevilla: Doble J, 2004.
- LACAN, J. (1972-1973). *El Seminario, Libro 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- LEVI-STRAUSS, C. *El hombre desnudo. Mitológicas IV*. México: Siglo XXI, 1976.
- NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1973.
- QUIGNARD, P. *El odio a la música. Diez pequeños tratados*. Madrid: Andrés Bello, 1998.

VILLALBA, A. y Fernández Caraballo, A. M. Con-dissonâncias: ato analítico, poesia y música. EN LEITE, N. y Milán-Ramos, J. G. (Eds.) *EntreAto: o poético e o analítico*. Campinas: Mercado de Letras, 2012, pp. 321-338.

CONSONANCE AND DISSONANCE IN MUSIC LISTENING MODES AND IN PSYCHOANALYSIS

ABSTRACT

In the long history of Western music, whose direct antecedent is usually located in ancient Greece, the listener and the listening have experienced multiple changes. Historical determinants, social and political, that exceed the specifically musical field, underlie the way of listening. However, the musical transformations are inescapable to approach an understanding of the changes that occur in the listener and in the act of hearing a musical work. In this work a series of questions guide the analysis and reflections. How are the sound transformations in modernism produced and how do they affect listening? What place has music and the dimension of sound for psychoanalysis (Freud and Lacan)? And, what relationships can be established between these transformations and psychoanalysis?

KEY WORDS: Consonance; Dissonance; Music; Psychoanalysis.

CONSONANCES ET DISSONANCES DANS LES MODES D'ÉCOUTE EN MUSIQUE ET EN PSYCHANALYSE

RÉSUMÉ

Dans la longue histoire de la musique occidentale, dont l'antécédent direct est souvent situé en Grèce Antique, l'auditeur et l'écoute ont subi de multiples changements. La loi qui régit un mode d'écoute ne se trouve pas au-delà de déterminations historiques, politiques, sociales, qui excèdent le champ spécifiquement musical. Cependant, les transformations musicales s'avèrent incontournables pour se rapprocher d'une compréhension des changements qui se produisent dans l'auditeur et dans l'acte d'entendre une pièce musicale. De quelle manière la musique a-t-elle été traitée par Freud et par Lacan? Quel est l'intérêt que les dimensions sonores, dans leurs différents traitements, peuvent susciter pour la psychanalyse? Sur quel mode se produisent les transformations sonores dans le modernisme et comment affectent-elles l'écoute? Quelles relations peuvent être établies entre ces transformations et la psychanalyse?

MOTS-CLÉS : Consonances; Dissonances; Musique; Psychanalyse.

RECEBIDO EM 24-09-2019

APROVADO EM 10-10-2019

© 2019 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Programa de Pós-Graduação em Memória Social — UNIRIO

Memória, Subjetividade e Criação

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

A VOZ NO TRATAMENTO PSICANALÍTICO DAS PSICOSES

Fernanda Mara da Silva Lima¹

RESUMO

Este artigo tem por objetivo pensar a especificidade do tratamento psicanalítico da psicose no que se refere ao saber fazer com *lalangue* em que coloca em cena a articulação entre letra e voz. Para tanto será apresentada a premissa de que a voz é causa e efeito do sujeito a partir da constituição do sujeito pelas operações lógicas de alienação e separação. Também será trabalhado outro modo de pensar a estruturação do sujeito que se baseará pela articulação entre linguagem, *lalangue* e letra. Isto posto para em seguida verificar a particular relação do sujeito psicótico com a voz enquanto objeto a.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise, psicoses, tratamento, objeto, voz.

¹ Professora Substituta da Universidade Federal Fluminense. Doutora em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestre em Pesquisa e Clínica em Psicanálise pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Especialista em Saúde Mental Pelo Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro em parceria com a Secretaria Municipal de Saúde do Rio de Janeiro. E-mail: fernandamaralima@yahoo.com.br

A VOZ NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO

É com Lacan que sustentamos a importância de se pensar a voz na constituição do sujeito:

Tudo o que o sujeito recebe do Outro pela linguagem, diz a experiência comum que ele o recebe como forma vocal. A experiência de casos [...] mostra que existem outras vias que não as vocais para receber a linguagem. A linguagem não é vocalização. Vejam os surdos. [No entanto, há] uma relação que liga a linguagem a uma sonoridade (LACAN [2005(1962-1963)], p. 298-9).

A linguagem não consegue todo o campo abarcar, algo escapa. Como a voz extrapola ao simbólico, então a linguagem não é vocalização. No entanto, a voz do Outro transmite a linguagem para o *infans*. Devemos, portanto, enfatizar a especificidade inerente ao objeto voz, ele é signo do Desejo do Outro.

(...) o objeto *a* é diretamente implicado quando se trata da voz e isso no nível do desejo. Se o desejo funda-se como desejo do Outro, esse desejo enquanto tal manifesta-se no nível da voz. A voz não apenas o objeto causal, mas o instrumento pelo qual se manifesta o desejo do Outro. (LACAN [1965-66] apud VIVÈS, J-M, 2009a, p. 194).

No Seminário² em que aborda a pulsão específica do objeto voz, a pulsão invocante, Lacan convida Alain Didier-Weill³ para falar. Isso se deve ao fato de Lacan reconhecer a importância do trabalho deste psicanalista com a musicalidade presente na relação entre o *infans* e o Outro materno.

A musicalidade da voz materna opera como via de transmissão da linguagem para o futuro sujeito, pois articula duas funções, a materna e a paterna; trata-se de uma operação que consiste em articular num só golpe o *continuum* e o corte. A musicalidade da voz da mãe foi nomeada de sonata materna por Quignard, lembrando que sonata é um termo do campo musical.

O laço entre a criança e a mãe, o reconhecimento de um pelo outro, depois a aquisição da linguagem materna se criam no seio de uma chocagem sonora muito ritmada datando antes do nascimento, prosseguindo depois do parto, se reconhecendo pelos gritos e vocalizes, depois pelas canções e versinhos, nomes e apelidos, frases repetidas, que coagem, que se tornam ordens (QUIGNARD apud MATTOS-AVRIL, 2011, p. 71).

² Seminário XXIV, *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*.

³ Na tradição freudiana, temos outros autores que se dedicarão à música e à musicalidade, como por exemplo Reik, que será por Lacan citado no Seminário 10 quando da elaboração conceitual do objeto voz.

Nesta mesma direção, Didier-Weill afirmará que o bebê recebe a sonata materna pela musicalidade, pelo “canto”, que transmite a continuidade pelas vogais e a descontinuidade através das consoantes, sem qualquer filiação ao sentido ou aos significados.

A música da voz materna faz traço: é ritmo musical que introduz o bebê na alternância presença-ausência do Outro. A primeira manifestação da instância do Outro pré-histórico – *das Ding* – é sua transmissão como ritmo musical. O significante originário é transmitido ao *infans* pelo Outro musical (voz da mãe). Como as palavras da sonata materna não são ainda portadoras de sentido, elas transmitem ao *infans* sua pura significância musical, isto é, uma estrutura sonora feita de diferenças matemáticas diacrônicas e sincrônicas (CATÃO, 2009a, p. 13-14).

Ritmo em que se inscreve a presença e ausência é a marca do corte que produz descontinuidade no *continuum*. Aí incide a transmissão da linguagem veiculada pela musicalidade da voz da mãe, que também porta a voz do pai.

Também devemos nos reportar a Freud (1923 [1996]), que dirá com contundência que a mãe enquanto função dirige a seu bebê os primeiros ditos que são antes de mais nada marcas acústicas. Em sintonia com esta formulação, Alain Didier-Weill (1976 [1997]) sustentará a tese de que o traço unário está condicionado à nota da voz da mãe.

Vivès (2012) enfatiza o papel da voz do Outro materno na constituição do sujeito enquanto transmissor da linguagem, sendo por esta via que ocorre o processo de subjetivação. É desta forma que podemos entender a célebre afirmativa laciana de que a pulsão invocante é “a mais próxima da experiência do inconsciente” (LACAN, 1964/1988, p. 102).

Na esteira da constituição do sujeito, devemos articular *Behajung* e *Austossung* de Freud (1925 [1996]) com a alienação e a separação de Lacan (1964 [1998]). Jean-Michel Vivès (2009a), ao abordar a formalização dos tempos lógicos da constituição do sujeito, sustenta a tese de que, no primeiro tempo, haveria a alienação do bebê à musicalidade da voz da mãe. E o segundo tempo lógico da operação de causação do sujeito, a separação, só seria possível a partir de um ensurdecimento para a voz do Outro, como cicatriz do recalque primário. É o que Jean-Michel Vivès (2009a & 2012) nomeou de ponto surdo, que se obtém a partir de uma metáfora⁴. A constituição da voz enquanto objeto pulsional resultará das operações de alienação e separação donde se extrai um resto, o objeto *a*.

⁴ Ver Vivès 2009b.

Num primeiro momento, a musicalidade da voz da mãe convida à alienação, pura continuidade, e, portanto, será necessária outra operação, logicamente posterior, para que se produza um corte donde advirá a separação que resultará na queda do objeto pequeno *a*. Dentre as formas de apresentação do objeto *a*, destaco a voz⁵.

A voz enquanto objeto *a* é este objeto extraído do campo do Outro (LACAN, 1962-1963 [2005]). A voz recebe o estatuto de objeto original por se situar no campo da causação do sujeito e, desta forma, remete à relação do sujeito ao próprio âmago do Outro. Por isso se diz que a voz dá notícias de que o Outro não é uma miragem (LACAN, 1962-1963 [2005]). Além disso, a voz é considerada objeto essencial na medida em que coloca em cena a relação do sujeito com o desejo do Outro, uma vez que a voz é signo do desejo do Outro.

Portanto, o advento do sujeito é uma resposta à invocação do Outro (CATÃO, 2015). O que está em consonância com a afirmação de que a voz tem um papel fundamental na constituição e no funcionamento do laço com a alteridade (CATÃO, 2009).

MODO OUTRO DE PENSAR O SUJEITO EM SUA CONSTITUIÇÃO: *LALANGUE*, LINGUAGEM E LETRA

Lacan nos advertirá enfaticamente de que, para o *infans*, a linguagem de início, ela não existe. A linguagem é uma elocubração de saber acerca de *lalangue*⁶. E para pensar sobre a relação entre inconsciente e *lalangue*, Lacan dirá: “Não é porque o inconsciente é estruturado como uma linguagem que *lalangue* não tenha que ‘jogar’ (*jouer*) contra seu gozar, já que ela é feita desse próprio gozar” (LACAN, 1974, p. 7). Pode-se afirmar então que o inconsciente é estruturado como uma linguagem a partir das marcas prévias de *lalangue*. Assim é que o inconsciente, com suas leis próprias inscritas na metáfora e na metonímia, seria um saber-fazer com *lalangue*.

⁵ Na lista de objetos pulsionais, há outros três, a saber, seio, fezes e olhar. No entanto, enfatizo a voz pelo recorte deste trabalho.

⁶ Este neologismo surgiu de um ato falho em que Lacan ao se remeter ao Vocabulário de Psicanálise de Laplanche e Pontalis deslizou para Vocabulário de Filosofia, Lalande. Trata-se da fusão entre o artigo (*la*) e o substantivo (*langue*) que produziu *lalangue*. O termo surgiu desta forma no Seminário *O saber do psicanalista* (1971-1972).

O inconsciente é algo do qual a linguagem não consegue todo o campo abarcar. Disso decorre o fato de que o que não foi simbolizado retorna no real. No campo da neurose temos o testemunho do que comparece nos sonhos, nos atos falhos, nos lapsos, nos chistes, nas formações do inconsciente.

O inconsciente é o testemunho de um saber enquanto ele escapa em grande parte ao ser, que dá ocasião de perceber até onde vão os efeitos de *lalangue*. Com efeito, é verdade que esse ser responde por todo tipo de afetos que ficam enigmáticos, o que resulta dessa presença de *lalangue*, pois, no que se refere ao saber, ela articula coisas que vão muito mais longe de tudo o que ele mesmo sustenta a título de saber enunciado. (LACAN, 1972-73, p. 190).

Lalangue são os primeiros significantes passados ao *infans* pelo Outro materno, por isso “*lalangue* é dita materna”. Significantes recebidos do Outro sem que isso resulte numa compreensão (LACAN, 1975-1976). *Lalangue* é um depósito de significantes oriundo do campo do Outro. São os detritos da língua falada pelo Outro, restos que aprisionam e deixam marcas no corpo do sujeito.

Estes primeiros significantes recebidos do Outro não se articulam e não se reduzem a uma unidade. Não se trata de S1-S2, mas sim de uma série de significantes Uns. S1(S1(S1(S1-S2)) é um enxame zumbidor. É interessante destacar que S1 faz homofonia em francês com *essaim*; *Lalangue* consiste num enxame (*essaim*) de significantes (S1) que não se encadeiam entre si. (LACAN, [1972-1973], p. 196).

“O Um encarnado de *lalangue* é algo que resta indeciso entre o fonema, a palavra, a frase, mesmo todo o pensamento. É o de que se trata no que chamo de significante-mestre” (LACAN, 1972-3: 196). O Significante Um é o significante-mestre a partir do qual a cadeia será articulada. O significante vai trabalhar com *lalangue* para extrair um conceito de linguagem, como sublinha Lacan: “É totalmente certo que algo voltará a surgir nos sonhos, em toda a sorte de troços, em toda sorte de maneiras de dizer, em função da maneira pela qual *lalangue* foi falada e também escutada por cada um em sua particularidade” (LACAN, 1974, p. 126).

Desta citação enfatizo o fato de que *lalangue* foi falada e escutada pelo sujeito na sua singularidade. Isto posto para destacar que Colette Soler dirá que estes significantes são do campo sonoro e são recebidos pelo ouvido (SOLER *apud* BERNARD & DELAPLACE, 2014).

E em sintonia com esta ideia, é preciso citar Lacan para enfatizar a potência musical do significante enquanto sonoro e acústico:

(...) o ato de ouvir não é o mesmo, conforme vise à coerência da cadeia verbal, isto é, sua sobredeterminação a casa instantânea pelo a posteriori de sua

sequência, bem como à suspensão de seu valor, a cada instante, no advento de um sentido sempre pronto a remissão, ou conforme se acomode na fala à modulação sonora, uma dada finalidade de análise acústica: tonal ou fonética, ou até mesmo de potência musical (LACAN, [(1955-1956) 1998], p. 538-539).

Em “Excursus”, Lacan (1973-1978) afirmará:

A linguagem é o acúmulo de gozo (...) efeitos de chuva, efeitos de ravinamento... (...) e se vocês me permitem um jogo de palavras que o francês permite: é que isso que nós tocamos, isso que a experiência nos deixa nas mãos desde o tempo em que isso se passa, é o escrito-vão (*écrit-vain*), mas em duas palavras (LACAN, 1973-1978, p. 83)⁷.

Podemos pensar que *écrit-vain* abre a uma dupla leitura: escritor e escrito-vão. A relação sexual, por não existir, torna a escrita vã. É assim que se diz que a escrita do sujeito, sua escrita pulsional, não cessa de tentar se escrever. Por isso e não por outra coisa que a escrita é vã, no entanto, necessária⁸, pois não pára de se escrever.

Não é por isso que o que se escuta como chuva de significantes, e que não cessa de não se escrever, impõe ao sujeito uma escrita?

Na “Conferência de Genebra sobre o sintoma”, Lacan afirma que *lalangue* é “um coador que se atravessa, por onde a água da linguagem chega a deixar algo na passagem, alguns detritos⁹” (LACAN, 1975 [1988], p. 15). E com estes depósitos e detritos cada um terá que se virar. Por isso podemos escutar de uma criança muito pequena palavras como “talvez”, “ainda não” sem que ela ainda formule uma frase inteira. Estas palavras foram escutadas, mas não compreendidas.

Lacan (1974) também apresenta a formulação de que *lalangue* não é sem letra. Sobre este ponto, Porge (2013) nos aponta que a metáfora do depósito nos indicaria o caminho para a articulação entre *lalangue* e letra.

Para avançar na questão colocada por Lacan de como a *lalangue* pode precipitar a letra, cito Porge:

⁷ Tradução realizada por Renata Mattos-Avril.

Agora cito Lacan, em francês: “Le langage est toute accumulation, ce cumulus de jouissance que j’ai évoquée ce matin et qui semble concentré comme sur des pointes, des pies..., enfin, il y a aussi des effets de pluie, des effet de ravinement, n’est-ce pas, dans cet ordre... dans cet ordre, si vous me permettez un jeu de mots que permet le français: c’est que ce que nous touchons, ce que l’expérience nous laisse dans la main depuis le temps que ça se passe, c’est l’*écrit-vain* mais en deux mots” (LACAN, 1973, p. 83)

⁸ Lacan recorrer a à lógica aristotélica para abordar o possível, impossível, contingente e necessário.

⁹ Na versão em espanhol: “(...) una criba que se atraviesa, a través de la cual el agua del lenguaje llega dejar algo tras su paso, alguns detritos (...)” (LACAN, [1975-1988]: 129).

Talvez a resposta se encontre na *Conferência de Genebra sobre o sintoma*: Lacan recorre à metáfora do coador (...) que peneira o escoamento da água da *lalíngua*, depositando os detritos, os pedaços de significantes aos quais a linguagem se amarra, o coador causando as precipitações de letras, de traços unários na *lalíngua*. A passagem de uma língua a outra, o passe, seria variações do coador da letra, que por seus buracos deixa passar o Um, o S1, o traço unário incarnado na *lalíngua* e que continua indeciso entre fonema, palavra, frase ou em todo pensamento, este Um que o pedaço de barbante de um nó borromeu suporta (PORGE, 2013, p. 59).

Segundo Porge, a letra aparece e se apresenta no que resta da chuva de linguagem, nos seus detritos, no que se deposita e se acumula a partir de *lalangue*.

Em “Lituraterra”, Lacan (1971) dissocia letra de significante. Neste momento teórico, a letra aponta para o real, enquanto o significante remeteria ao simbólico. A metáfora de litoral será apresentada para localizar uma marca entre dois campos heterogêneos, descontínuos, os registros real e simbólico. Lacan nos adverte de que não se trata de uma fronteira, já que os territórios não são de uma mesma natureza. Incidiria aí uma ruptura radical entre estes dois campos.

Lacan indica que letra circunscreve o furo no saber, e é desta forma que letra faz litoral entre real e simbólico, entre saber e gozo. Segundo Andrea Guerra: “A letra escreve a radicalidade da diferença de consistências entre saber, elucubração em torno da verdade, e gozo, desfrute do que essa verdade tem de inacessível”. (GUERRA, 2007, p. 81).

Se letra faz borda entre saber e gozo, então a questão que se coloca é como pode a linguagem tocar algo do gozo. Respondemos que esta operação existe e coloca em cena a possibilidade de localizar, reduzir, enxugar o gozo. O banho da linguagem proveniente do campo do Outro possibilitará a chuva de significantes, e, a partir disso, será necessário que cada um lide com os detritos que restaram desta chuva. É por isso que chamamos de enxugamento de gozo esta operação cunhada pela letra. Letra é cifra de gozo.

(...) a letra pensada como distinta do significante, seria o que, na ordem da linguagem, permitiria apreender a circulação dessa substância, dessa materialidade à qual Lacan gradativamente associa ao gozo (...). A promoção da letra em detrimento do significante vem indicar que este, por si, não responde por tudo que pode estar em jogo na experiência de uma análise. No nível do significante, por exemplo, jamais seria possível perceber a natureza de fetiche das cartas enviadas por Gide a Madeleine, pois sua dimensão de fetiche não estava no conteúdo das cartas, mas no valor que tinham para Gide, para além das mensagens veiculadas. Como, no entanto, articular essas duas dimensões da *lettre*, como associar sua dimensão significante, mensageira, àquela que se traduz em sua materialidade, independente do sentido veiculado? (MANDIL, 2003, p. 47-48).

Em “Lituraterra”, Lacan (1971) define letra por duas funções: uma escrita lógica e o efeito dos significantes. A letra e o significante são consequências da chuva de linguagem. Litura aponta para resto, dejetos, lixo. Joyce, por equívoco homofônico, partiu-se de letra (*letter*) para lixo (*litter*), e Lacan disso se serviu para “literaturar”, no sentido de apontar para o trabalho de fazer algo com o resto. Resto que cai do que resulta das operações lógicas da constituição do sujeito, objeto lacaniano pequeno *a*.

Em linhas gerais, é importante destacar que cada sujeito terá que se arranjar com o que restou da chuva de significantes e, portanto, será preciso um trabalho de cada sujeito com os significantes e o gozo de *lalangue* na tentativa de produzir uma diferenciação entre os significantes e uma localização de gozo. E é disso que se trata o saber-fazer com *lalangue*. Lacan (1974) afirma que *lalangue* civiliza o gozo. Trata-se de uma operação que produz escoamento do excesso de gozo, localizando-o nos objetos destacados do corpo, os objetos pequeno *a*, que, dentre suas formas de apresentação, destaco a voz.

A VOZ NAS PSICOSES

Voltemos ao tema da constituição do sujeito para colocar em pauta a especificidade do campo da psicose e do autismo. A sonata materna transmite a linguagem, pois a voz da mãe também veicula a voz do pai. Além disso, algo resta das operações lógicas de causação do sujeito, o objeto, designado por Lacan de pequeno *a*, que, dentre suas formas de incidência, destaco a voz. Por isso é que Vivès (2012) afirma que a voz é causa e efeito do sujeito.

Das operações lógicas de constituição do sujeito, a alienação e separação, algo se perde, o objeto designado por Lacan de pequeno *a*. Esta é formalização concernente ao campo da neurose. Então o que se passa nas psicoses?

Primeiramente devemos esclarecer que não poucos analistas irão supor uma aproximação entre autismo e esquizofrenia, de modo que o autismo pertenceria, assim como a esquizofrenia, ao campo das psicoses. Alguns dos trabalhos que podemos citar a esse respeito são os de Baio (1993), Bruno (1999), Soler (2002), e Lacan (1975/1988).

Os impasses na constituição do sujeito decorrem em tempos diferentes no que se refere às psicoses e no que se refere ao autismo. O autismo apresenta uma grave problemática na alienação enquanto as psicoses apresentam impasses no tempo lógico da separação. Ainda assim, gostaríamos de defender o autismo no campo das psicoses, pois nos interessa pensar a não extração de objeto. Esta questão é colocada tanto para os psicóticos quanto para os autistas, guardadas as devidas particularidades¹⁰. O psicótico e o autista não cunham, portanto, um ensurdecimento frente ao Outro.

Propomos que há dois tipos de não surdez: o não ensurdecimento absoluto do autista – que escuta barulhos – e o não ensurdecimento relativo do psicótico – que ouve as vozes reais da alucinação verbal. O autista é hipersensível ao barulho exatamente porque ele não é surdo. Os barulhos para ele não são diferenciados. Ele não é capaz de atribuir um sentido a tais barulhos, e é por esta razão que o autista os teme (CATÃO & VIVÈS, 2011, p. 86-87).

Vivès (2013) esclarece que o neurótico constituiu o “ponto surdo” que se instaura com o recalque originário permite fazer cair o objeto enquanto que o psicótico o carrega no bolso. É o mesmo que afirmar que o psicótico mantém uma aproximação maior com o objeto.

Os homens livres, os verdadeiros, são precisamente os loucos. Não há demanda de pequeno *a*, seu pequeno *a*, ele o tem, é o que ele chama de vozes, por exemplo. (...) Ele não se situa no lugar do Outro pelo objeto *a*, o *a*, ele o tem a sua disposição. (...) ele tem a sua causa em seu bolso (LACAN, 1967a, p. 13)¹¹.

Se este objeto está demasiadamente próximo, é preciso um trabalho do sujeito para mantê-lo à distância. Freud, quando se dedicou ao estudo das *Memórias* de Daniel Paul Schreber, afirmou que o tocar piano e recitar poesias, por exemplo, são maneiras que Schreber encontrou de dar algum tratamento às vozes (VIVÈS, 2013).

Além dessas estratégias, Schreber recorre a algumas outras, como falar forte e produzir ruídos altos na tentativa de abafar as vozes, além da rememoração de poemas. (BERNARD & DELAPLACE, 2014).

¹⁰ Sobre este tema, remeto a leitura de Soler (2002), Vivès e Catão (2011). No entanto, como nosso foco não é a especificidade no processo de constituição do sujeito para cada apresentação clínica, deixaremos este ponto para ser desenvolvido num próximo trabalho.

¹¹ Tradução realizada por Núria Muñoz em sua tese (2005). Cito agora o original em francês: “les hommes libres, les vrais, ce sont précisément les fous. Il n’y a pas de demande du petit *a*, son petit *a* il le tient, c’est ce qu’il appelle ses voix, par exemple. (...) Il ne tient pas au lieu de l’Autre, du grand Autre, par l’objet *a*, le *a* il l’a à sa disposition. (...) qu’il a sa cause dans sa poche” (LACAN, 1967a, p. 13).

O radinho colocado ao ouvido tem a mesma função. Segundo Vivés (2013), trata-se de um artifício para dar a esta voz sem origem um lugar específico, alguma possível localização.

O trabalho do sujeito para viabilizar um possível afastamento deste objeto demasiadamente próximo de modo a produzir alguma possível modulação. E é neste sentido que a articulação entre letra e voz com um certo saber-fazer com *lalangue* direciona o tratamento psicanalítico da psicose.

UMA DIREÇÃO DE TRATAMENTO PSICANALÍTICO

Para pensar sobre o trabalho do analista, cito Lacan: “que é d’*alíngua* que se opera a interpretação” (LACAN, 1974, p. 52). Foi com o conceito de *lalangue* que surgiu a tese de *lalangue* de transferência na psicose. Desta forma, não seria o sujeito suposto saber o motor da transferência na psicose, mas sim *lalangue*.

Lalangue rompe com a significação e o sentido, apontando para a equivocidade. Lacan (1975, p. 11-12), na “Conferência de Genebra sobre o sintoma”, afirma que “Não é absolutamente ao acaso que na *lalangue*, qualquer que seja ela, na qual alguém recebeu a primeira marca, uma palavra é equívoca¹²”. Em “O Aturdido”, Lacan (1972) afirma que a interpretação deve ser a partir da equivocidade. A equivocidade guarda uma aproximação com a ressonância na medida em que reverbera, desliza e produz ecos.

Vale enfatizar o afastamento do sentido quando da afirmativa lacaniana de que “a interpretação analítica não é feita para ser compreendida; ela é feita para produzir ondas” (LACAN, 1975-1976, p. 40). Provocar ondas consiste em fazer ecos, ressonâncias e equívocos. No “Seminário 24, L’insu que sait de l’une bévue s’aile à mourre”, na lição da aula de 19/04/1977, e também no “Seminário 23 - O Sinthoma”, encontramos correspondência para a ideia de que a interpretação deve operar a partir do equívoco fazendo ressoar algo para além do sentido.

¹² LACAN, J. Conferencia en Ginebra sobre el Síntoma (1975). Citemos a versão em espanhol: “Para nada es un azar que en *lalengua*, cualquiera sea ella, en la que alguien recibió una primera impronta, una palabra es equívoca”.

Sobre a formulação lacaniana de que “o significante pode ser reduzido a uma torção de voz, um equívoco” (LACAN, 1975-1976 [2007], p. 92), Maurício Maliska (2015) indica que esta “torção” pode apontar para “*chiffonnage*”, citada por Lacan no Seminário 24. *Chiffoner* seria “amarrotar”, “enrugar”, “comprimir”, “enrugar”, “estropiar”. É preciso torcer a voz para daí extrair um significante novo. Não é mais um significante dentre outros; e sim um significante outro que rompe com a cadeia e, portanto, não faz série.

Trata-se de apontar para o furo do significante na linguagem, para sua impossibilidade de significar. Lacan rompe com a identidade fonatória da linguagem e propõe que a interpretação seja poética. Mas de que poesia se trata? Deveria ser o psicanalista um poeta?

“(…) a poesia (…) é efeito do sentido, mas igualmente efeito de furo. Não há senão que poesia, eu lhes digo, que permite a interpretação, é nisso que chego mais, em minha técnica, a isso que ela tem; eu não sou bastante poeta, eu não sou poeta bastante” (LACAN, [1976-1977], p. 4).

O trabalho psicanalítico inspirado pela poesia se despede do sentido e mantém sua filiação à equivocidade e à ressonância fazendo “entreouvir” a imaterialidade da voz. A poesia faz metonímia reverbera produzindo ecos. A poesia visa o efeito do furo e não o sentido.

FRAGMENTOS DE UM CASO CLÍNICO

Apresentarei fragmentos de um trabalho por mim conduzido com uma criança de 6 anos, que chamarei de Leci, e sua mãe, Vera¹³.

Minha posição é aquela que Lacan nos alertou de secretariar o trabalho do sujeito e sustentar uma “submissão completa ainda que advertida às posições propriamente subjetivas do paciente” (LACAN, 1955-1956, p. 540), o que me parece estar em sintonia com as coordenadas de Freud (1912) em manter a atenção flutuante, senão nada encontraríamos além do já sabido.

¹³ Trabalho clínico que me remete ao trabalho teórico, em consonância com a afirmativa freudiana (1912) de que em psicanálise a atividade de pesquisa e tratamento coincide. Deste modo, remeto a leitura de um artigo de minha autoria (Lima, 2011), intitulado: “Sobre um tratamento psicanalítico da psicose”. Nesta ocasião pude tratar de outros apontamentos teóricos a partir do trabalho clínico com Leci e Vera.

Na ocasião em que procurou tratamento para sua filha, Vera se encontrava num momento de extrema dependência de outras pessoas. Relata que não conseguia fazer nada sozinha e explica que necessitava da ajuda de outras pessoas (familiares ou a empregada) para ir ao banco, cuidar da casa e também para ficar com sua filha. Conta que a maternidade foi um grande marco em sua vida e localiza aí o início do que nomeou de “transtorno do pânico”. Explica que, antes da maternidade, era uma pessoa independente, tinha autonomia. “Eu trabalhava e fazia as minhas coisas”.

Vera relatava que era muito difícil sair com Leci de casa e por isso demorou cinco meses para levá-la ao tratamento. E, quando Leci chegou, foi para o colo da psiquiatra¹⁴ e fazia um movimento em que parecia se embalar. Também mexeu rapidamente em alguns brinquedos e objetos. Por imaginar que sua filha gritaria, morderia e quebraria as coisas e que sequer entraria na sala, Vera ficou surpresa e disse: “Ela não brinca assim comigo. Aliás, eu também não tenho paciência!... Eu não suporto ela e só brinco com o cachorro de minha irmã”.

Vera contou que não aguentava ficar perto de sua filha, pois Leci gritava, chorava, gemia e lhe machucava muito. Fiz uma intervenção interrogando sobre o que se passava com Leci. Vera, intensamente irritada disse: “Como assim o que está acontecendo com ela? Não faz sentido! Nada do que ela faz tem sentido. Ela ri e chora ao mesmo tempo. É uma esquizofrenicazinha. Ela é um muro! Nada tem sentido!”.

A irritabilidade de Vera diante da convocação para falar de sua filha é o que promoveu o reposicionamento da analista por reconhecer nesta irritabilidade um ponto de impossibilidade da mãe.

Tomei outra direção de trabalho, em que legitimava que o ponto de maior incômodo para Vera era as agressões que sofria da filha e, a partir daí, seria então necessário construir uma maneira de se proteger. Não se tratava mais de convocar Vera a falar sobre qual sentido teria o que se passava com sua filha.

Uma menina, que desde bebê grita e chora sem parar, era o que Vera podia falar sobre Leci. Não havia um enunciado que mostrasse as preferências de sua filha, seja na alimentação ou mesmo nas brincadeiras. Não havia uma história a contar sobre esta menina que estava desta forma anônima no desejo de sua mãe. Leci era

¹⁴ Este trabalho ocorreu num serviço de tratamento em que a equipe também era composta por psiquiatra.

um “muro” que nada do que fizesse tinha sentido, além de gritar e chorar sem parar desde bebê.

Quando a criança satura a falta materna, obtém para si um lugar de horror. A criança se torna um campo estrangeiro para sua mãe, já que o grito, por não ter sido convertido em apelo, não cavou um lugar para esta menina. Se “a fala só é fala na medida em que alguém nela crê” (LACAN, 1953-1954, p. 272), é, portanto, necessário que à criança seja endereçada uma mensagem particularizada. Por isso que não supor um sentido, qualquer que seja ele, ao que se passa com sua filha é o mesmo que manter a ausência de uma mensagem dirigida à filha que a localize como um sujeito, na sua particularidade.

Segundo Stevens (1996, p. 64), “a consequência desta posição para a criança, na qual o desejo do Outro fica ininterrogável, é a ausência de história, ao menos de uma história quanto ao desejo”.

Agora vamos nos dedicar ao tratamento de Leci, no qual gostaríamos de destacar quatro tempos de um trabalho com a fala.

Primeiro tempo: Leci tinha um especial interesse pela música da Xuxa. Ela própria procurava pelo DVD e dava indicações de que deveríamos assisti-lo e se embalava junto com o ritmo. No dia em que Leci não encontrou o DVD, machucou a analista com mordidas e arranhões. Foi neste dia que Leci deixou escapar uma palavra: “DVD”.

Segundo tempo: Leci enfiava goela abaixo tudo o que estivesse ao seu alcance: bolinha de gude, areia, papel, etc. Eu disse que algumas coisas poderiam ser colocadas na boca, pois não machucavam, e propus que fôssemos até a cozinha do serviço de tratamento para procurar por algo. Ela não só aceitou como começou a levar a analista à cozinha em todos os atendimentos subsequentes. Certa vez encontramos dois tipos de biscoitos na cozinha, nomeando cada um deles, perguntei qual era de sua preferência. “Choco” foi sua resposta.

Terceiro tempo: Vera estava bastante irritada e disse que não aguardaria no serviço o término do atendimento de sua filha. Disse com veemência que não aguentava mais se submeter aos comandos de sua filha. Vera queria retornar depois de uma hora para buscar sua filha, no entanto, para Leci era insuportável que sua mãe ficasse fora do seu campo visual.

Diante da agressividade de Vera, a analista não conseguiu argumentar a favor da permanência de Vera no serviço. Isso resultou um ato agressivo de Leci endereçado à analista.

Será que a analista encarnou um Outro gozador para Leci? Diante disso, Leci trabalha para descompletá-lo. Um pedaço de carne que vem a faltar no real do corpo da analista. É então no real que Leci realiza o trabalho que não pôde se efetivar simbolicamente.

Neste mesmo dia Leci mostrou-me alguns buracos, como do ralo, e os que apareciam na parede do serviço. Chega inclusive a fazer buracos na parede do serviço. E uma questão se coloca: será que Leci, ao procurar por buracos ou mesmos construí-los, seja no corpo da analista ou na parede, não está realizando um trabalho de tentativa de modulação de objeto? Objeto este que, por não ter caído, está demasiadamente próximo a ela, o que faz com que ela trabalhe arduamente para produzir alguma distância.

Nos próximos encontros, Leci parecia agitada, inquieta. Apresentava movimentos estereotipados, o que para ela era algo bem inédito; além de gritos e mordidas endereçados à analista. A aproximação da analista potencializava este comportamento. E foi neste contexto que Leci se apresentou bastante falante. Uma fala sem sentido que parecia não ter destino, como se nada quisesse comunicar. Um amontoado de significantes sem pausa nem trégua e sem qualquer significação compartilhável.

Se “toda formação humana tem, por essência, e não por acaso, de refrear o gozo” (LACAN, [1967-2003], p. 362), então a produção de Leci deve ser legitimada. Por isso a pontuação da analista foi: “Você está bastante falante hoje, o que será que você quer me dizer?”. Leci foi até o muro do serviço e apontou para uma imagem ali desenhada, e disse: “Mar!”.

“Muro” remete a algo lalangué materna. Leci aponta para o muro e diante do desenho do mar produziu o som correspondente a imagem. Foi exatamente no ponto de tormento, o “muro”, que Leci produziu um revirão, uma reviravolta.

Se para falar é preciso ceder do gozo vocal (Maleval, 2007), então podemos reconhecer o árduo trabalho desta pequena menina em produzir um distanciamento frente a este objeto demasiadamente presente, a voz?

Retomemos um pouco do percurso de trabalho de Leci para em seguida entrarmos no quarto tempo. A primeira palavra que surgiu no tratamento foi numa situação de sufoco, momento em que deixar escapar: “DVD”. Depois aparece sua segunda palavra quando da escolha de um biscoito, diz: “choco”. E a terceira palavra, “mar”, apontando para muro.

Quarto tempo: Leci realizava um novo trabalho. Entrava na sala de atendimento e fechava a porta. Quando encontrada, a analista dizia: “Achei você!”. A menina saía da sala no meio de muitas risadas e repetia a brincadeira. Até que colocou a analista na sala e fechou a porta e saiu correndo. A analista ia a sua procura novamente e a brincadeira se repetia.

Em dado momento, em meio a correria, passou perto da televisão desligada e olhou fixamente. Sua imagem ali se refletia e então a analista disse: “Olha só ... quem está ali é a..!”. E disse seu nome. Depois a própria menina disse seu nome.

Este foi um tempo trabalho em que sua fala era endereçada e se prestava à comunicação. As palavras iniciais de Leci foram “DVD”, “Choco” e “Mar”. E agora incluía seu nome, e o nome da analista. Inclusive no final dos atendimentos começou a despedir dizendo: “Tchau, Nanda”.

É preciso enfatizar que o trabalho que Leci pôde construir não é sem relação com o trabalho de escuta de Vera. Testemunhamos que Vera pôde reconhecer e legitimar quando sua filha a chamou de mãe. Vera pôde dar significados a atitudes de sua filha, como num dia em que Leci chorou em casa e Vera nos disse que achava que a menina estava com saudades do CAPSi. Esses não seriam alguns exemplos de um novo lugar para Leci no desejo de sua mãe?

REFERÊNCIAS:

- BAÏO, Virginio. “L`autiste: un psychotique au travail”. In: *Preliminaire* n.º5. Bruxelas: Revue de l`Anthénne 110, p. 68-83. 1993.
- BERNARD, David. “A letra e a voz”. In: *Revista Trivium - Estudos Interdisciplinares: arte e psicanálise*. Ano V. Edição II. 2º semestre de 2013. Disponível em: <<http://www.uva.br/trivium/edicoes/edicao-i-ano-v/artigos/a-letra-e-a-voz.pdf>>. Acesso em: 17 de maio de 2016. (2013).
- BERNARD, David; DELAPLACE Joseph. “Schreber et la musique”. *L`Information psychiatrique* v.90. n.7. pp: 561-566, 2014.
- BRUNO, Pierre. “O dito sobre a esquizofrenia”. In: ALBERTI, Sônia. (org.). *Autismo e esquizofrenia na clínica da esquize*. Rio de Janeiro: Marca d`água Editora, p. 177-196. 1999.
- CATÃO, Inês. *O bebê nasce pela boca: voz, sujeito e clínica do autismo*. São Paulo: Instituto Langage. 2009.
- _____. “O corpo como resposta à invocação da mãe”. In: *Revista Psicologia, Diversidade e Saúde*, Salvador, pp 21-26. 4 (1). 2015.
- CATÃO, I. VIVÈS, J-M. (2011). “Sobre a escolha do sujeito autista: voz e autismo”. *Estudos de Psicanálise*. Belo Horizonte. n. 36. p. 83–92. Dezembro, 2011.
- DIDIER-WEILL, A. *Nota azul*. Rio de Janeiro: Contra Capa. (1976 [1997]).
- FREUD, Sigmund. *Obras completas ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1912) “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise”. v. XII.
- _____. (1923). “O ego e o Id”, v. XIX.
- _____. (1925) “A negativa”, v. XIX. .
- GUERRA, Andrea. *A estabilização psicótica na perspectiva borromeana: criação e suplência*. 2007. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – UFRJ, Rio de Janeiro, 2007.
- LACAN, Jacques. (1953-1954). *O Seminário, Livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1983.
- _____. (1955-1956). “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____. (1960). “Posição do inconsciente”: In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998
- _____. (1962-1963). *O Seminário, Livro 10: A Angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. (1964). LACAN, J. *O Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. LACAN, J. (1967a). Petit discours aus psychiatres de Sainte-Anne. Disponível em: <<http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1967-11-10.pdf>>. Acesso em 01 de outubro de 2019.

_____. (1967b). “Alocução sobre as psicoses da criança”. In: _____ *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p.359-368.

LIMA, Fernanda. Sobre um tratamento psicanalítico da psicose. In: *Psicanálise, Universidade e Sociedade*. CALDAS, Heloísa e ALTOÉ, Sônia (org.). Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2011.

_____. (1968). “Discurso de clausura de las jornadas sobre psicosis infantil” In: MANONNI, M et al. *Psicosis infantil*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1980.

_____. (1971). “Lituraterra”. In: _____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro, Zahar Editor, 2001.

_____. (1971-1972). *Le Seminaire, Livre 19bis: Le Savoir du psychanalyste*. Disponível em: <<http://gaogoa.free.fr/>>. Acesso em: 18 de maio de 2016.

_____. (1972) “O aturdido”. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 448-497.

_____. (1972-3). *O seminário, livro 20: Mais, Ainda 2.º ed.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. (1973-1978) “Excursus”. In: _____. *Italia. (Italie)*. Sic transcrição do discurso registrado por Lomberto Boni e Sciana Loaldi. Milão: Editora Salamandra, 1978.

_____. (1974). “A Terceira”. In: _____. *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires. Manantial.

_____. (1975) “Conferencia en Ginebra sobre el Sintoma”. In: _____. *Intervenciones y textos, n.2*, Buenos Aires: Manantial, 1988.

_____. (1975). “Conferencia en Ginebra sobre el Sintoma”. In: _____. *Intervenciones y textos, n.2*, Buenos Aires, Manantial, 1988. Tradução de Rogina Dias Coelho dos Santos e Viviane Antunes. Cópia reprográfica. In *Escola Letra freudiana*.

_____. (1975-1976). “Conference et entretiens dans des universités nord-americanes”. In: _____ *Scilicet*. n.º 6/7, Paris, Seuil.

_____. (1975-1976). *O seminário, livro 23: O Sinthoma* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2007.

_____. (1976-77). *Le séminaire, Livre 24. L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. Inédito. Tradução de Jairo Gerbase disponível em: <campopsicanalitico.com.br>. Acesso em 18 de maio de 2016.

MALEVAL, Jean-Claude. “‘Sobretudo Verbosos’ os autistas” (2007). In: *Latusa: Escola Brasileira de Psicanálise: Objetos soletrados no corpo*, n. 12, Rio de Janeiro: Ed. Contracapa, 2007.

MALISKA, Maurício. *A voz na psicanálise*. Curitiba: Juruá, 2015.

MANDIL, Ram. *Efeitos da letra: Lacan leitor de Joyce*. RJ/BH: Ed. Contracapa. UFMG, 2003.

MATTOS-AVRIL, Renata. *A voz e a invocação para musicar a vida ressonâncias entre música e psicanálise*. 2011. Tese (Doutorado em Pesquisa e Clínica em Psicanálise) – UERJ, Rio de Janeiro, 2011.

MUÑOZ, Nuria. *Inventar o amor: um desafio na clínica das psicoses*. 2005. Tese (Doutorado em teoria Psicanalítica) – UFRJ, Rio de Janeiro, 2005.

PORGE, Erik. “O inapanhável objeto do savoir-faire na análise”. In: *Estudos da psicanálise*. Belo Horizonte/MG. n.40. dez. pp. 49-62. 2013

STEVENS, Alexandre. “A clínica psicanalítica em uma instituição para crianças”. In: *Estilos da Clínica*. Revista sobre a infância com problemas. n.1. São Paulo: IP/USP, 1996.

SOLER, Colette. *O inconsciente a céu aberto na psicose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

VIVÉS, Jean-Michel. “Pulsion invocante et destins de la voix”. In: *Paris: Navarrain*. Tradução de Francisco R. de Farias. Revisão de Denise Maurano. 2009a

_____. “O silêncio das sereias de Kafka: Uma aproximação literária da voz como objeto pulsional”. *Revista da Pós-Graduação em Literatura Portuguesa da UERJ: O MARRARE*. n.11. 2009b.

_____. *A voz na clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa/Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro. 2012.

_____. “A voz na psicanálise”. In: *Reverso*. Belo Horizonte. Ano 35. n. 66. Dez. 2013

THE VOICE IN THE PSYCHOANALYTICAL TREATMENT OF THE PSYCHOSIS

ABSTRACT

This article has for objective to think about the specificity of the psychoanalytical treatment of the psychosis through the know-how with *lalangue* which shows the articulation between letter and voice. Therefore, it will be presented the premise that the voice is the cause and the effect of the subject by the logical operations of the alienation and the separation. It will be also worked another way of thinking the structuring of the subject based on the articulation between language, *lalangue* and letter. Thus, it will be verified the particularly relation of the psychotic subject with the voice as an object a.

KEYWORDS: Psychoanalysis; Psychosis; Treatment; Object; Voice.

LA VOIX DANS LE SUIVI PSYCHANALYTIQUE DES PSYCHOSES

RÉSUMÉ

Cet article a pour objective réfléchir à la spécificité du suivi psychanalytique de la psychose à partir du savoir-faire avec la langue qui met en scène l'articulation entre lettre et voix. Ainsi il sera présenté la prémisse de la voix comme cause et effet du sujet et cela à partir de la constitution du sujet par les opérations logiques d'aliénation et de séparation. Il sera également travaillé une nouvelle façon de penser à la structuration du sujet basé sur l'articulation entre langage, la langue et lettre. Cela pour vérifier la particulière relation du sujet psychotique avec la voix en tant qu'objet a.

MOTS-CLÉS: Psychanalyse ; Psychoses; Suivi Analytique; Objet; Voix;

Fernanda Mara da Silva Lima

RECEBIDO EM 24-09-2019

APROVADO EM 24-10-2019

© 2019 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Programa de Pós-Graduação em Memória Social — UNIRIO

Memória, Subjetividade e Criação

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

ENTRE PRÍAPO E DIONISO: REFLEXÕES SOBRE A MASCULINIDADE

*Luciano Lima Oliveira*¹

*Laéria Fontenele*²

RESUMO

No caminho até a masculinidade o menino deve ultrapassar a posição feminina em relação ao pai, que implica a castração como premissa. O recalque dessa posição desejante retorna na cultura pelo ódio às mulheres e a todo sujeito suposto encarnar o feminino. O avanço deste último na cultura, junto com o declínio dos referentes patriarcais constituem para os homens uma ameaça à masculinidade. Um dilema se insinua: recorrer a Príapo, deus itifálico, ou aproximar-se de Dioniso, isto é, do feminino. Este artigo discute essas duas posições à luz da psicanálise e do teatro grego, sobretudo da figura de Hércules, herói símbolo da hipermasculinidade

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise; Masculinidade; Feminilidade; Príapus; Dionísio.

¹ Doutor pela Université Côte d'Azur – Nice – França. Doutor pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em psicologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Psicólogo do Hospital Walter Cantídio. E-mail: lucianooliveira@yahoo.com.br. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6387-9428>

² Professora Titular da Universidade Federal do Ceará. Coordenadora do Laboratório de Psicanálise da UFC. Membro da Academia de Letras e Artes do Nordeste. Doutora em Sociologia. E-mail: laeria@terra.com.br. ORCID <http://orcid.org/0000-0003-1356-7631>.

INTRODUÇÃO

Durante séculos, especialmente após o advento do patriarcado, os homens acreditaram que para ser homem, “homem de verdade”, era preciso manter sob seu domínio a feminilidade. Qualquer tentativa de emancipação do feminino, estivesse ele representado pelas mulheres ou por outros homens, era sentida como uma ameaça à masculinidade. Vigarello (2013) nos conta, por exemplo, que já no final da renascença, o rei James I da Inglaterra, até tolerava que seu filho, futuro rei, fosse um homem doce, manso, não afeito à violência. Por outro lado, havia duas coisas que ele, como homem, deveria estar sempre apto a demonstrar: a capacidade de domar seu cavalo e dominar sua mulher. Isso ilustra bem a estreita relação entre a masculinidade e o que Pommier (2016, p.68) chama de um “desejo desenfreado de dominação”, que a caracterizaria. Tal desejo encontrou na organização social patriarcal as condições mais apropriadas para sua realização. A tal ponto que, legalizada e legitimada, a dominação exercida pelos homens sobre todos os que encarnavam o feminino inscreveu-se na cultura sob a forma de um poder que se pretendia absoluto e natural.

Por que a feminilidade precisa ser dominada, que ameaça ela representa para a masculinidade? Trata-se de uma ameaça que vem do exterior ou ela procede, antes, do interior de cada homem? E, finalmente, como manter a feminilidade à distância e sob domínio, quando, atualmente, os semblantes fálicos patriarcais da masculinidade se encontram em franco declínio? Tentar discutir essas questões constitui o objetivo deste artigo. Para isso, nos valeremos da noção psicanalítica de bissexualidade psíquica e de alguns elementos da tradição grega, especialmente, a mitologia, a literatura e o teatro.

A BISSEXUALIDADE PSÍQUICA E O RECALQUE DA FEMINILIDADE NO CAMINHO ATÉ A MASCULINIDADE

A concepção de uma disposição bissexual é útil a Freud não apenas para tentar abordar a masculinidade e a feminilidade, mas também para teorizar sobre a escolha de objeto. Com a noção de bissexualidade psíquica, da qual Freud nunca abriu mão, aprendemos que pelo fato do ser humano não ser determinado por nenhum saber instintivo, não há nem masculinidade nem feminilidade exclusivas.

A disposição bissexual do indivíduo aparece de modo cristalino nas fantasias histéricas. Freud (1908) chama atenção para o fato de a investigação psicanalítica do sintoma histérico apontar o papel desempenhado, em sua composição, por fantasias masculinas e femininas; engendradas por exigências de satisfação pulsionais de caráter ativo e passivo. É o que Freud nos indica através do exemplo que nos fornece da mulher que com uma mão segura o vestido contra o corpo, ocupando o lugar de objeto de uma investida sexual, e com a outra sinaliza querer se livrar da roupa, identificando-se com o homem violador.

Assoun (2006, p. 38), observa que se de um lado atividade e passividade constituem um par volátil é “mediante essa metáfora material que a ‘doutrina da bissexualidade’ começa a encontrar sua conexão com a ‘doutrina pulsional’”. Ativo e passivo se convertem, assim, em valiosos operadores metapsicológicos, que permitirão a Freud pensar a masculinidade e a feminilidade em suas articulações com os destinos da pulsão. Articulados, assim, à gramática pulsional, o masculino e o feminino estarão presentes em diversas formações do inconsciente – como o sintoma e a fantasia -, apontando o modo pelo qual o sujeito se situa diante da castração.

A problemática do masculino e do feminino, tal como a encontramos na obra freudiana, permite-nos inferir que a relação entre eles é menos de exclusão que de combinação; o que, de certa forma, aproxima Freud das concepções sobre masculinidade e feminilidade presentes em tradições antigas, sobretudo gregas, como veremos mais adiante. Isso nos possibilita pensar que um mesmo indivíduo pode ocupar uma posição masculina frente a um objeto e feminina em relação a outro; ou até questionarmos se, em relação ao mesmo objeto, determinado sujeito não poderia transitar de uma posição masculina a uma feminina e vice-versa.

Sobre isso há elucidativas passagens em alguns textos freudianos. Em “Algumas consequências psíquicas da diferença sexual anatômica”, por exemplo, Freud (1925) se dirige aos feministas de ambos os sexos, assegurando-lhes que:

[...] também a maioria dos homens permanecem muito aquém do ideal masculino e que todos os indivíduos humanos, em virtude de sua disposição bissexual [...] combinam em si características tanto femininas como masculinas, de modo que a masculinidade e a feminilidade puras não passam de construções teóricas de conteúdo incerto (FREUD, 1928, p. 2902)

Já em “A sexualidade feminina”, Freud (1931) afirma que o trânsito da passividade para a atividade é um fato inerente à vida anímica. Ele observa, entretanto, que a passagem da passividade para a atividade não acontece do mesmo modo, com a mesma eficácia, para todos; e que dessa variabilidade - ponto importante - “pode-se deduzir a força relativa das tendências masculinas e femininas que deverão se manifestar em sua vida sexual” (p. 3084). Finalmente, em “A feminilidade”, Freud (1933, p.3165) afirma: “Dizemos, pois, que um ser humano seja macho ou fêmea, se comporta de modo masculino em tal ponto e feminino em tal outro”.

A disposição bissexual desempenhará um papel importante na constituição da masculinidade, evidenciando que o tornar-se homem comporta uma complexidade, à qual mesmo Freud, por vezes, não pareceu ter dado a devida atenção; tratando a assunção da masculinidade como algo destituído de interesse investigatório. A influência da bissexualidade a que nos referimos acima se fará sentir de modo inequívoco no desenrolar do complexo de Édipo.

Efetivamente, com Freud (1923), aprendemos que no caminho conducente à assunção da masculinidade, o menino não apenas deve renunciar ao gozo com a mãe, mas também a ocupar uma posição feminina, passiva, em relação ao pai, desejando ser a causa de seu desejo. Assim, podemos inferir que o feminino, ou mais precisamente, a posição feminina não é, então, um mero acidente de percurso no Édipo do menino, mas uma posição desejada por este; e, mais ainda, em relação ao pai.

Contudo, por equivaler à uma feminização, ela atualiza a ameaça de castração e deve, por isso, ser recalçada. Desse modo, poderíamos admitir a hipótese de que o feminino que os homens sempre buscaram dominar e manter à distância, na tentativa de, assim procedendo, se assegurarem de sua masculinidade, não se localiza, de saída, no exterior. Esse feminino, que para o homem – diferentemente da mulher - é sempre fonte de um horror associado à angústia de feminização, de castração, é o que ele se vê compelido a recalcar no processo de construção da masculinidade.

Para Freud (1914, p. 2002), é “a virilidade narcísica dos genitais”, um amor pelo falo, que agiria como motor do recalque. O temor da castração aparece aí como o agente que deverá levar o menino a renunciar às duas modalidades de satisfação que lhe são disponibilizadas no complexo de Édipo; uma vez que ambas, como afirma

Freud (1924), implicariam a perda do pênis: a primeira – substituir o pai para ocupar seu lugar junto à mãe, como punição; a segunda – substituir a mãe para se fazer amar pelo pai – como premissa.

Para ser homem, viril, seria necessário, portanto, recalcar, repudiar e reprimir a própria feminilidade. Mas pelo fato mesmo de ter sido desejada e, por isso, recalcada, a feminilidade insiste em fazer retorno. O desejo, como bem o sabemos, não se extingue por ter sido recalcado; ele se torna mesmo ainda mais reivindicador.

Quando as exigências do recalcado podem ser negociadas pela intermediação do simbólico, a satisfação pulsional pode ser encaminhada pela via do sintoma, do sonho, e até da arte. Por outro lado, como bem observa Pfauwadel (2017, p.6), “ali onde o semblante fálico não regula mais tão bem o gozo pelo simbólico nós assistimos ao retorno no real de uma virilidade grotesca, machista e belicosa, que se mostra de maneira sempre mais desinibida”. Trata-se aí, segundo o autor citado, do desencadeamento de um ódio violento contra a feminilidade em resposta “à desconstrução dos referenciais tradicionais da masculinidade”. Essa tem sido, de modo geral, a maneira atual de se encaminhar o horror ao feminino e mantê-lo distante.

Pelo exposto, e nos apoiando em Pommier (2016), levantamos a hipótese de que o ódio acima referido denuncia o horror do homem relativo a seu próprio desejo de feminilidade; que o angustia e o ameaça desde o interior. A repressão e a violência contra todos os que encarnam o feminino poderiam ser pensadas como o resultado de uma projeção sobre eles do desejo do homem de ser desejado pelo pai. É contra essa feminilidade que a masculinidade será construída.

Tal construção é sempre precária, uma vez que, como já dissemos, ela é constantemente ameaçada pelo retorno do desejo recalcado. Isso nos faz recordar o mecanismo da fobia, que Freud (1914,1915) descreve em termos de ‘construções protetoras’, as quais precisam ser sempre reforçadas e ampliadas a cada vez que as exigências pulsionais se fazem sentir. Interessante sublinhar que para Freud (1915), o objeto fóbico é, de fato, um substituto de outro objeto, sobre o qual o investimento libidinal recai, a saber, o pai. Nesse sentido, revela-se bastante apropriado o termo “homofobia”, utilizado para caracterizar as construções protetoras - cada vez mais

amplas e violentas -, pelas quais, na atualidade, os homens buscam se defender da angústia de feminização.

É a uma tentativa violenta de restauração do falo como significante-mestre, agenciador dos laços entre os sexos, que assistimos atualmente. Parece-nos, assim, que na tentativa de fazer frente à emancipação cada vez maior do feminino, enquanto associado ao arrebatamento, ao que está além das amarras fálicas e, por conseguinte, a uma maior liberdade em relação à normas e aos tabus, os homens se lançam na tarefa de restaurar o falicismo patriarcal; desde o qual acreditam que sua masculinidade pode ser afirmada e protegida pela via da realização do desejo desenfreado de dominação. Para estes homens, poderíamos dizer que ao avanço de Dioniso, é preciso recorrer a Priapo.

Todavia, como veremos a seguir, Priapo e Dioniso, na tradição grega, guardam mais proximidade entre si do que muitos homens talvez possam imaginar ou desejar. Tal proximidade, que reflete um laço menos de oposição que de combinação entre masculinidade e feminilidade, foi largamente explorada pela literatura e pelo teatro gregos, em relação aos heróis, sobretudo Hércules. Este, símbolo incontestável de uma hipervirilidade, carrega sempre uma marca, um signo da feminilidade, ao menos de sua época. O que devemos sublinhar é que tal marca, indicadora de uma vulnerabilidade e de uma fragilidade próprias ao herói, nunca atrapalha ou põe em risco sua masculinidade.

ENTRE DIONISO E PRÍAPO, O *PHALLUS*

Segundo nos informa Daniélou (1993), no início do período neolítico, instaurou-se, desde a Índia até o extremo Ocidente, cultos consagrados ao *phallus*. Não deixa de ser interessante observar que a época histórica acima aludida corresponde à sedentarização da espécie humana, que passa, então, a se fixar na terra, próxima aos rios, vivendo menos da caça que da agricultura e da criação de animais em cativeiro. Esta última atividade, segundo a hipótese de Dupuis (1989), teria dado início à lenta apreensão do papel do sêmen e, por via de consequência, do macho e do homem na procriação.

O reconhecimento do papel do pênis e do sêmen na procriação é atestado, conforme Daniélou (1993), por vários desenhos rupestres em que, ao contrário daqueles pertencentes ao período paleolítico, a figuração do pênis ereto, representando o *phallus* como potência criadora, ocupa uma posição central em relação às representações do feminino. É o caso de um desenho encontrado no sítio arqueológico de Audoubert, nos Pirineus, contendo a imagem de um *phallus* do qual um jato líquido se desprendia.

A partir do período Magdaliano (13000-6000 a.C.) os cultos ao *phallus* se multiplicam. Os pesquisadores encontraram registros da veneração a deuses itifálicos (aqueles representados com um pênis ereto) nas civilizações egípcia, grega, romana, celta indiana, dentre outras. No Egito, era prestado culto ao pênis amputado de Osíris, deus da vegetação; na Grécia antiga o *phallus* era venerado em honra aos deuses Hermes e Dioniso. O primeiro era associado à fertilidade e o segundo, aos ciclos vitais. Já em Roma, era costume os generais que triunfavam nas guerras portarem amuletos representando o *phallus*. E os celtas, por seu turno, veneravam deuses itifálicos que também eram representados com um chifre.

Dentre os povos que o adotaram o culto ao *phallus*, os hindus foram aqueles em cuja cultura, segundo os estudiosos, o referido culto nunca deixou de ser praticado. A divindade *Shiva*, deus itifálico, cuja personificação era atribuída ao touro, tinha como símbolo o *phallus* e era, assim como todas as divindades itifálicas, o deus da fertilidade, da criação (Daniélou, 1993).

Ainda seguindo as pesquisas do autor supracitado, encontramos a explicação de que *linga*, termo que em sânscrito significa signo, é a palavra utilizada para designar o pênis. *Linga* é tudo o que serve para distinguir, para diferenciar a natureza de alguma coisa. *Shiva*, o Ser Absoluto, o qual, como dito há pouco, era simbolizado pelo *phallus*, não tem sexo e só pode se fazer perceber através de sua criação. Conforme assinala Daniélou (1993, p.23): “O *Linga* ou *phallus*, fonte de vida, é a forma através da qual pode ser evocado o Ser Absoluto do qual o mundo saiu”. Desse modo, tal como se encontra em um dos cantos hindus dedicados ao homem cósmico, cultuar o *phallus* não é cultuar o pênis: “Venerando o *Linga*, nós não deificamos um órgão físico, nós reconhecemos simplesmente uma forma eterna e divina manifestada no microcosmo. O órgão humano é a imagem do emblema divino, da forma causal,

eterna do Linga, presente em todas as coisas” (*Purusha Sukta*, apud Daniélou, 1993, p.23). O homem, nos diz o mesmo autor, “é apenas o ‘portador do falo’[...]. A noção de deus-pai é uma transposição puritana do falo divino. O pai é aquele que derrama a semente no receptáculo” (p.36).

Tal correspondência entre o falo e o fluxo vital nos permite inferir o papel não apenas do masculino, mas também da paternidade, na formação da cultura. Conforme Maurano (2013):

Podemos pensar que o saber relativo às operações do *phallus* é o que diz respeito à força que a natureza empresta ao homem para que ele, sobrepondo-se a ela, passa a criar cultura. Ou seja, recrie o mundo, fazendo dele mesmo um criador. Daí ser creditada à criação da cultura a falcidade relativa à posição masculina. Talvez por isso a grande maioria (senão a totalidade) das culturas civilizadas, pelo menos no Ocidente, seja patriarcal (p. 319, grifo da autora).

A associação das divindades itifálicas com a vegetação, com a fertilidade e a fecundação encontrou no deus Priapo uma de suas mais notáveis expressões. Filho de Afrodite e Dioniso, Priapo nasce com uma deformidade incorrigível: um enorme pênis condenado a permanecer eternamente ereto. Essa desdita é o resultado da punição que Hera, deusa da fidelidade conjugal e esposa de Zeus, faz cair sobre Afrodite, por conta da promiscuidade desta última, inclusive com Zeus. Por não suportar a deformidade de seu filho, Afrodite o abandona no campo. Priapo é encontrado e criado por pastores, o que corrobora com o caráter humilde de que ele é revestido e que estará presente também em muitos de seus adoradores.

A versão que atribui a paternidade de Priapo a Dioniso é coerente com o fato de que a representação do primeiro integrava as falofórias, procissões que eram parte do culto ao segundo. Nelas, um sacerdote, o falóforo, seguia à frente do cortejo, carregando um enorme falo até o local onde o culto a Dioniso teria lugar. Segundo Brandão (1992), nas falofórias as pessoas usavam máscaras, dançavam e, ao final, assistiam a concursos de comédia e tragédia na presença de uma grande estátua do deus da metamorfose e do entusiasmo. Por essa razão, o culto a Dioniso está intimamente ligado ao início do teatro grego.

O culto a Dioniso não foi aceito tão facilmente na pólis grega, sendo o aludido deus considerado “o menos ‘político’ dos deuses gregos” (p.125). Conforme sublinha Brandão (1992), “o *homo dionysiacus* [...]em êxtase e entusiasmo, comungando com a imortalidade, tornava-se anér, isto é, *herói*, um varão que ultrapassou o *métron*, a

medida de cada um” (p.132, grifo do autor). Essa ultrapassagem do métron tinha, para os adeptos de Dioniso, o sentido de um abandonar-se ao deus, a uma comunhão com ele, expressa no estado de êxtase. Este último implicava, por conseguinte, um sair de si mesmo, um fora de si, compatível com uma maior liberdade relativa aos tabus e à lei; não passível de ser experimentada pelos seguidores de Apolo. Devido a seu caráter de desmesura (*hybris*), de arrebatamento, Dioniso representava uma ameaça considerável de ruptura das ordens social, política e patriarcal regidas pela doutrina apolínea do comedimento, da disciplina, da retidão. Nas palavras de Brandão (1992, p.137, grifo do autor): “Uma divindade assim tão próxima e integrada no próprio homem, um deus tão libertário e ‘politicamente’ independente, não poderia mesmo ser aceito na *pólis* de homens e de deuses tão apolineamente patrilineares e tão religiosamente repressivos”.

Pelo exposto, não estamos distantes, com Dioniso, do campo daquilo que em psicanálise podemos entender por feminino, que aponta para um além da ordem fálica. Sobre isso, Maurano (2018) observa que a noção de feminino se articula a esse além do universo fálico, o qual é “sempre referido à plena potência vital, à retidão, à virilidade. Este mais além[...] articula-se à noção psicanalítica de feminino e ao gozo que lhe é próprio, e que é diferente do masculino. Nele o que se afirma não é o si mesmo, mas a entrega, a comunhão com o todo e o êxtase advindo dessa entrega”³. Assim, Priapo, em sua deformidade fálica, signo de uma hipervirilidade, é filho do deus cujo culto pretendia dar lugar justamente ao ultrapassamento do masculino e do falicismo.

Embora Priapo esteja frequentemente associado a uma máxima potência viril, o que implicaria, portanto, excluir qualquer alusão ao feminino, os relatos dos historiadores, bem como os achados arqueológicos, especialmente as pinturas e esculturas encontradas na Grécia e em Roma, sugerem que o feminino não estava ausente de Priapo. De fato, Oliva Neto (2006) nos conta que no período helenístico, entre os séculos III e II a.C., Priapo era representado às vezes como uma figura hermafrodita, bissexuada, às vezes portando traços característicos da feminilidade da

³ Conferência “A arte e alma barroca brasileira”, proferida em 29/11/2018, no Ciclo de Conferências “O barroquismo brasileiro”, promovido pela Academia Brasileira de Letras. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=53_tTbPi2Os.

época. Reunindo, assim, em Priapo, elementos do masculino e do feminino, os gregos pareciam indicar a totalidade cósmica do culto orgiástico de Dioniso, do qual Priapo se origina, garantindo, assim, a mesma proteção à fecundidade, que seu pai garantia.

A referência ao caráter protetor de Priapo, aponta para outra função do falo na cultura grega: seu caráter apotropaico, isto é, seu poder de afastar influências malélicas. Este aspecto do falo não se restringiu à Grécia e à Roma antigas, onde esculturas fálicas eram erigidas nos portos, nas estradas e nos edifícios públicos. Em nossos dias, amuletos fálicos, como a figa, ainda fazem parte de nosso cotidiano. Assim, não necessariamente a representação direta de um pênis em ereção, mas diversos outros elementos que o simbolizam, associam-se à função protetora do falo. Interessante notar que, sobre isso, Freud (1922, p.2696) afirmara que “mostrar o pênis – ou qualquer de seus sucedâneos – significa dizer: ‘Não te temo, te desafio; tenho um pênis.’ Eis aqui, pois, outra maneira de intimidar o espírito maligno”.

A dimensão apotropaica e intimidadora do falo, na figura do deus Priapo, adquire maior relevo quando este deus passa a ocupar também o espaço privado da pólis, isto é, as hortas, os pomares, os jardins. Nestes espaços reencontram-se tanto a função de garantir o fluxo vital expresso na exuberância dos frutos e da vegetação quanto o de proteger a riqueza, os bens, a propriedade daquele que o instala na frente de sua casa. Conforme Oliva Neto (2006):

[...]o deus passa a guardar um terreno cercado que é de um só, o patrão, cujos bens protege por meio de uma fala ameaçadora: Priapo, o deus fálico, o deus-falo, então fala, fala no jardim. Priapo faz-se falastrão e, subordinada, sua fala torna-se tanto mais inflada quanto menor é seu poder. Sua falação, as penas que ameaça [...] sustentam-se no membro ereto [...]. O Priapo do cercado é guarda e sua arma é o membro enorme e, ao contrário do Priapo hermafrodita ou efeminado dos espaços públicos, ele agora é necessariamente supermasculino e itifálico (p.88-89).

Digno de nota esse deslocamento que se opera sobre o falo no seio da cultura. Ainda mais pelo fato de que o poder fálico passa a guardar uma estreita relação não tanto com o visível – sua imagem – mas com a fala. O falo então é deslocado do coletivo para o particular, do público para o espaço íntimo, do olhar para a palavra. Nesse deslocamento ele perde paulatinamente os traços efeminados em favor da hegemonia dos traços masculinos, condensados no pênis ereto. Outro ponto a sublinhar é que a ameaça, a “mal-dição” que ele profere, isto é, a expressão de seu poder – geralmente através de epigramas -, encontra seu suporte na posse do

membro viril sempre ereto, em permanente estado de prontidão. Curiosamente, conforme nos informa o dicionário Aurélio, outro sentido para prontidão é pindaíba, ou seja, falta de dinheiro, dureza. Dizer que se está duro, é confessar sua falta, um déficit fálico. Quanto mais duro está um homem, mais faltoso e, de certa forma, desfalicizado, ele se revela. Enfim, a citação acima não deixa de nos remeter ao modo pelo qual o falo será teorizado na psicanálise, notadamente por Lacan: no domínio da palavra, ou melhor, do significante.

A entrada de Priapo no jardim também enlaça o falo a um elemento que será bastante explorado na comédia, tanto no teatro quanto na poesia: o riso e o ridículo. Este último, inclusive, segundo Lacan (1957-1958/1999), está presente na fanfarronice pela qual tantos homens expressam sua virilidade. Essa dimensão foi magistralmente explorada por poetas gregos e romanos através de um gênero literário conhecido como priapéia.

A priapéia, segundo Oliva Neto (2006), tem origem nos epigramas, isto é, no costume de se fazer inscrições em objetos e túmulos, por exemplo. No caso dos primeiros, o epigrama servia para designar tanto o proprietário quanto o artesão que o criara; quanto aos túmulos, as inscrições poderiam indicar o nome do morto, suas virtudes ou alguma dedicatória específica. O priapeu, nos diz Oliva Neto (2006, p.83) “é o poema em que a presença de Priapo é manifesta ou de tal modo presumida que deixar de nomeá-lo não impede reconhecê-lo”. Como exemplo, podemos citar um epigrama do século III a.C., encontrado em uma lápide, na região da Sicília, em que Priapo fala aos passantes em nome do proprietário de um pomar: “Rúbrio de Samos/ me pôs a vigiar esta e aquela direção/ordenando abster-se os que moram na cidade/ e abster-se os que moram junto ao Ácis de/ roubar-lhe as frutas; assim eu mostro, ereto/ este enorme pênis aos ladrões” (OLIVA NETO, 2006, p. 24-25).

A dessacralização do falo, que corresponde ao afastamento do falicismo relativamente ao contexto religioso, é o que responderia pelo rebaixamento e a risibilidade da qual Priapo passa a ser objeto, e que se manifesta nas falas que, na poesia priápica, lhe são atribuídas. Sobre esse ponto, Oliva Neto (2006) afirma de modo elucidativo que:

Assim, no discurso de Priapo desses poemas, o próprio teor sexual e obsceno, a inadequação entre o caráter pretensamente numinoso e a subserviência a um patrão, somada à dissociação manifestada no

recrudescimento do autoritarismo falicamente ameaçador na razão inversa da decrescente autoridade, fazem que a fala de Priapo fálico, guardião dos jardins, se torne deturpada, inepta e, portanto, risível (p.89).

Fazendo um paralelo com a atualidade, nossa época, como dito anteriormente, é marcada pelo declínio de uma masculinidade tradicionalmente construída em função do poder patriarcal. Diante de tal declínio, alguns homens apelam para o recrudescimento de posturas violentas na tentativa de reestabelecerem a hegemonia do falo na cultura. Assim procedendo, não estariam eles, de certa forma, convocando a função apotropaica deste último, no sentido de afastar qualquer ameaça à masculinidade, que o feminino é sempre suposto representar?

Tanto a priapéia quanto a invenção do teatro grego nos mostram, contudo, a possibilidade de outras formas de lidar com as diferenças entre Apolo e Dioniso, entre o fálico e o feminino. A poesia priápica e o teatro constituíram, pois, dois espaços em que o homem grego podia lidar com o masculino e o feminino, as forças da cultura e da natureza sem recorrer ao ódio. Quanto a isso, Maurano (2018) nos esclarece que:

Os gregos antigos, ao inventarem o teatro, arranjam um jeito de acolher a dimensão atroz da vida sem sucumbir, sem precisar recalca-la. Assim, ao invés de meramente recalcarem o bárbaro para constituir a cidade, deram-lhe expressão artística. [...] Mas para conseguirem essa proeza, com Nietzsche bem o ressalta em “O nascimento da tragédia”, transfiguraram o horror através da música e da beleza. E ainda jogaram com a comédia, que comparecia no final da tragédia. Ao final, resta mesmo é rir⁴.

As palavras da autora nos advertem que, embora a pólis grega se constituísse em torno do masculino, deixando à margem o feminino e as mulheres, a cultura grega reservava espaço, em sua literatura e no teatro, para uma espécie de reunião ou de troca entre masculino e feminino.

O MASCULINO E FEMININO NO HOMEM GREGO: A BISSEXUALIDADE EM HÉRACLES

Loraux (1989) desenvolve de maneira bastante elucidativa essa capacidade dos gregos de reservarem no seio mesmo da cultura um espaço para a expressão do feminino. A autora nos lembra que em toda tradição indo-europeia, da Índia à Grécia, podemos observar trocas contínuas entre o masculino e o feminino tanto na religião

⁴ Ibidem

quanto nos mitos. Trocas que, segundo a autora, se evidenciam, por exemplo, nos trajes femininos de Arjuna, herói da epopeia hindu, nos vestidos de Hércules, ícone da hipermasculinidade, e na pele macia e suave dos guerreiros da Ilíada.

Ainda conforme Loraux (1989), o registro dos intercâmbios entre os sexos balizava-se, sem se reduzir a elas, pela combinação e pela inversão. A primeira localizava-se na dimensão corporal, na bissexualidade que comparece tanto no discurso médico hipocrático quanto na tradição mitológica. A inversão, por seu turno, destacava-se no contexto dos cultos religiosos e iniciáticos, nos quais homens e mulheres travestiam-se com os signos da feminilidade e da masculinidade. Assim, por exemplo, os jovens que se encontravam às vésperas de aceder à idade viril, bancavam a mulher durante certo tempo; e as mulheres espartanas, recém-casadas, cortavam os cabelos para, masculinizando-se, receberem os maridos. Entretanto, conforme adverte a autora que ora seguimos, reduzir o tratamento dado pelos gregos à diferença sexual ao imaginário relativo à inversão é desconhecer que os ritos gregos antigos eram marcados por uma inegável dissimetria, onde os homens eram privilegiados. Uma boa ilustração disso é, mais uma vez, o teatro.

Loraux (1989) chama a atenção para o fato de que o teatro era o lugar por excelência da inversão. Entretanto, por não ser senão homens, cidadãos, cuja virilidade não era posta em dúvida, que tomavam parte nas peças, a dissimetria da inversão era patente. Nas palavras de Loraux: “[...]como não refletir sobre o jogo do real e da ficção quando um ator que assume um papel feminino deve interpretar a mulher que se disfarça em homem?” (p.14). O teatro mantém, assim, uma relação estreita com a feminilidade, a começar, nos lembra Loraux, pelo próprio deus que o tutela, o andrógino Dioniso. Em vista disso, conclui a aludida autora: “[...] o teatro usa do feminino para imaginar um modelo mais completo do si mesmo masculino. [...]representar o outro é o que abre a identidade masculina do cidadão às emoções frequentemente banidas do terror e da piedade” (p.14).

É justamente na figura de Hércules, herói que na mitologia costuma ser o símbolo de uma supermasculinidade, que encontramos, de modo exemplar, a combinação e até a inversão entre o masculino e o feminino.

Conforme observa Loraux (1989), diversos autores se empenharam em sublinhar as ambivalências do filho de Zeus, dentre as quais destacam-se os

seguintes pares antitéticos: civilizado-bestial, livre-escravo, são-louco. A essa lista, Loreaux propõe que seja acrescentado o par viril-feminino. Para Loreaux, com Hércules, nós estaríamos diante de “uma das figuras gregas da feminilidade no homem grego” (p.149).

A fim de demonstrar sua tese, a autora discute ao longo de várias páginas a estreita relação que o filho de Zeus mantém com os atributos e os signos que para os gregos apontavam para o campo do feminino. Não nos ocuparemos de todos os elementos que constituem o objeto de investigação de Loreaux, optando por destacarmos alguns que nos parecem mais apropriados a pensar certos tabus relativos ao ser homem, que, de certo modo, ainda se fazem presentes em nossa cultura: a expressão de sentimentos de medo e de dor, isto é, o sofrer, e a subjugação a uma mulher.

Loreaux nos recorda que se por um lado o discurso grego, conforme o mito de Tirésias, não admitia para os homens a possibilidade de conhecerem o gozo feminino, por outro, ele os autorizava o acesso a outro elemento reservado ao domínio do feminino, qual seja, o sofrimento. Para além dos emblemas da feminilidade dos quais a figura de Hércules fora paramentada – a adoção do *peplo*, a indumentária feminina por excelência, é o exemplo maior -, a experiência do sofrimento que o herói conhece em sua agonia constitui um modo de “viver a feminilidade em seu corpo” (p.149).

O sofrimento de Hércules, através do qual se chamava a atenção para a báscula da virilidade, pode ser observado de maneira dramática tanto no episódio de seu enlouquecimento quanto de sua morte. Deve-se ressaltar, todavia, que ambos os acontecimentos pertencem a duas peças trágicas distintas, sendo o primeiro do “Hércules” de Eurípedes e o segundo de “As traquínias”, de Sófocles. Essa observação é pertinente, haja vista que a virilidade de Hércules não é apresentada da mesma maneira nas duas tragédias. Como bem pontua Arrowsmith (1956/2014), se na peça de Sófocles todos os elementos da tradição, que marcavam a virilidade do herói com os signos da brutalidade, do adultério e das proezas sexuais, foram preservados, o Hércules de Eurípedes rompe com esse padrão. Hércules nos é apresentado como um marido fiel, filho devotado e pai amoroso. Não poderíamos pensar que tal ruptura implicaria também um deslocamento dos semblantes da

masculinidade que a tradição havia consagrado a Hércules? Essa hipótese nos parece estar em consonância com o questionamento que Arrowsmith (1956/2014 p.170) levanta. Diz o crítico: “Que audiência, especialmente uma grega, teria reconhecido o austero herói cultural recebido da tradição naquele Hércules alquebrado, quase caseiro, tentando conter as lágrimas?”.

A loucura de Hércules, nos conta Eurípedes (480-406 a.C./ 2014), é mais uma das inúmeras expressões do ódio de Hera, esposa de Zeus, ao herói. Este, desde sua infância é alvo de sua ira ciumenta, perseguindo-o implacavelmente por ele ser o fruto do amor de Zeus e Alcmena. Em represália ao adultério deste último, Hera faz com que Hércules, enquanto brincava com seus filhos, seja tomado pela fúria, que o leva a lançar mão de seu armamento e assassinar sua prole e sua esposa. A dramática reação de Hércules, logo que ele percebe o que fizera, nos põe diante da queda do herói, que inundado por terrível angústia se recolhe em pranto inextinguível ao interior da casa, cobrindo o rosto com o *peplo*, para escapar ao olhar do outro. É assim que Teseu o encontra, “pluricombalido e plurierrante”, como o descreve Anfítrion, seu pai. Teseu, voltando-se para Hércules, lança-lhe a seguinte exortação: “Falo contigo, tu que estás sentado/ num sítio de dar dó/ descobre o rosto e encara o amigo! (versos 1214-1216) [...] Mira, em pé, / o olhar de todos: nobre não é quem/ renega o fardo divo, mas suporta-o” (versos 1226-1228). Mas Hércules não consegue e lhe diz: “Provei inúmeros padecimentos, / sem nunca me desviar, sem derramar/ um pranto, sem imaginar que um dia/ o jorro lacrimal me inundaria” (versos 1353-1356). Finalmente, à injunção de Teseu: “Já basta de chorar! Em pé, infeliz!” (verso 1394), o herói responde: “Eu não consigo: as juntas se enraízam” (verso 1395).

Conforme destaca, Loreaux (1989), podemos observar no Hércules de Eurípedes elementos que apontam para a presença do feminino no herói. Um desses elementos é o próprio ato criminoso que ele, enlouquecido, comete. O assassinato dos filhos era, com efeito, atribuído à mulher, representando uma das figuras do feminino. Disso Medéia, a esposa de Jasão, e Procne, mulher de Tereu, constituem dois bons exemplos. Em sua fúria delirante, matando seus filhos, “Hércules igualou sua desgraça a das mães assassinas[...]” (p.149). Outro ponto sublinhado pela autora acima citada é o pranto inconsolável ao qual Hércules se entrega. A expressão da dor, como nos lembra Hérítier (2012), revela a parte feminina que todo homem possui e

que, temida, deve ser mantida sempre à distância. E Loraux (1989, p.18) assevera: “Mais classicamente feminina que o gozo é a dor. [...] a virilidade exige a provação heroica do sofrimento [...]”. Finalmente, a reclusão de Hércules ao interior da casa e o ato de cobrir o rosto com o *peplo*. Loraux nos informa que este, ao contrário do *Khiton*, era a túnica feminina por excelência. Segundo a autora, representar um homem, viril, vestido com um *peplo*, longe de indicar uma pretensa feminização, é apontar para sua segunda natureza, isto é, o feminino que nele habita. A recorrência ao feminino, simbolizado tanto pelo *peplo* quanto pelos banhos quentes, seria o modo pelo qual os gregos apontavam para a necessidade de equilíbrio entre masculinidade e feminilidade no próprio homem. Acerca disso, as palavras de Loraux (1989) são esclarecedoras:

Porque uma demasiada virilidade expõe permanentemente sua força à ameaça de esgotamento, convém que Hércules encontre periodicamente uma medida mais justa da energia viril. Para esse herói ambivalente um tal equilíbrio – sempre instável – só é obtido sob a condição de anular um excesso por outro, opondo um acréscimo de feminilidade a uma excessiva virilidade. Vemos que em Hércules a parte feminina é essencial, no que ela contribui para mantê-lo dentro do limite humano da virilidade. Vestido com uma mulher, submetido a um regime feminino, Hércules só faz assumir ainda melhor a figura humana do herói viril (p.158-159).

Também o modo pelo qual Hércules morre, conforme o constatamos na tragédia de Sófocles (497-406 a.C./2009) antes mencionada, é reveladora dessa vivência do feminino no corpo. Na referida peça teatral, Hércules se suicida por não suportar os sofrimentos de que vem a padecer ao vestir o *peplo* envenenado com o qual Dejanira, sua esposa, lhe presenteia. Na verdade, Dejanira age movida pelo ciúme, uma vez que chegam em sua casa, a mando de Hércules, algumas mulheres, prêmios de guerra, dentre as quais, Íole, que havia conquistado o coração do herói. A esposa traída idealiza preparar um feitiço para fazer com que seu marido não tenha olhos senão para ela. Contudo, ao conversar com Nesso, o centauro vencido por Hércules, recebe daquele um pouco de seu sangue, acreditando tratar-se, conforme suas instruções, da desejada magia. Embebe o *peplo* destinado a Hércules com o sangue do centauro - que nada mais era que um poderoso veneno – e o faz chegar ao herói. Ao vesti-lo, ele passa a experimentar indescritíveis padecimentos que dilaceram seu corpo e o leva a suplicar a morte. É durante tal agonia que vemos Hércules se referir à dor, ao pranto e à morte, causada por uma mulher, como algo incompatível com sua virilidade. Assim ele se expressa:

[...]tenho o corpo todo devastado
cativo deste entrave inexplicável...
e não foi lança em luta na planície que o fez,
nem a terrigênita tropa de Gigantes,
nem a brutalidade monstruosa,
nem gregos, nem bárbaros, nenhuma terra que purguei:
mera mulher, fêmea, não viril por natureza,
sozinha me abateu, sem gláudio (versos 1056-1063).

E dirigindo-se ao filho, suplicando-lhe que lhe traga Dejanira para dela se vingar, ele grita:

[...]Tem dó de mim,
digno de dó para muitos, que como uma moça
berro em prantos – e isto ninguém
pode afirmar jamais me ter visto fazer:
sempre segui meus males ingemente.
Mas eu, que era tal, me revelo agora pobre fêmea! (versos 1070-1075)

Para encerrarmos essas breves considerações acerca da relação do viril com a feminilidade, encarnada em Hércules, devemos nos reportar a outro elemento que Loreaux (1989) destaca em sua análise sobre o homem grego e o feminino: a submissão à mulher. Para tanto, seguiremos os comentários que a autora realiza em torno da relação entre Hércules e a rainha da Lídia, Omphale. Interessante notar, de passagem, que o termo *Omphalós* serve para designar o cordão umbilical.

Obrigado pelo Oráculo de Delfos a se vender como escravo para a rainha Omphale, a fim de pagar pelo assassinato de Iphitos, Hércules se dirige à Lídia. Lá vive por três anos como escravo de Omphale que se apossa de sua clava e veste sua pele de leão, ordenando-lhe que passasse a usar o peplo e a mitra (essencialmente feminina) e fiasse a lã a seus pés. Essa cena ficou imortalizada em telas de diversos artistas, dentre as quais podemos citar a de Jean-François Lemoyne e a de Peter Paul Rubens ambas expostas no Museu do Louvre, em Paris.

Conforme nos informa Loreaux (1989), alguns estudiosos da mitologia grega defensores ferrenhos da virilidade de Hércules, ao comentarem o referido episódio da vida do herói, procuram dar mais ênfase à sua servidão em relação à Omphale, ao fato dele estar ferido pelo amor, que ao fato do travestimento. Mas este último, como já assinalamos, não implica a feminização de Hércules. Prova disso é que mesmo durante seu cativeiro e sua submissão a Omphale, ele realiza proezas dignas de sua condição hiperviril, como libertar o reino do ataque de monstros diversos. Temos, pois,

um homem viril que a despeito de sua condição servil em relação a uma mulher que o obriga mesmo a vestir-se em trajes femininos e a fiar a lã, não perde por isso sua masculinidade. Aliás, em algumas versões, é justamente pelas demonstrações de sua força viril que Hércules conquista Omphale.

O que nos parece importante a reter desse percurso pelo modo como os gregos pensavam a masculinidade e a feminilidade e, em especial, pelo tratamento que deram ao mais viril dos heróis, é o convite a uma reflexão acerca de uma concepção de masculinidade que não exclui o feminino ou mesmo algum aspecto culturalmente associado à feminilidade.

Nesse aspecto, não apenas as operações de combinação e inversão, através das quais o pensamento grego concebia o masculino e o feminino; mas também as diversas transfigurações que Hércules sofreu ao longo da tradição grega, da epopeia à tragédia, nos parecem apontar para uma masculinidade que não entra em oposição ao campo culturalmente adstrito à mulher, mas pode absorver algo dele, denotando, assim, a ambivalência que constitui o viril. Um homem capaz de preservar sua masculinidade a despeito de eventuais incursões que venha a fazer no universo de atributos associados à feminilidade.

Com Eurípedes, temos um Hércules cuja virilidade não é mais associada à violência, inclusive sexual, ao conquistador implacável de homens e mulheres, ao amante insaciável, possuidor de invejável potência fálica – capaz de possuir cinquenta virgens em uma só noite - e ao guerreiro imbatível. Agora, temos um Hércules que se dedica à vida doméstica, à companhia de uma mulher a quem é fiel e que, dentre tantas possíveis, ele escolheu para que lhe desse filhos, dos quais é um pai cuidadoso e amoroso. Trata-se aí, entendemos, de um Hércules decaído do lugar de exceção em relação aos demais homens, que decide agora não ser mais um “ao menos um” para ser apenas mais um homem, mais um pai. O fato é que, mesmo se levarmos em conta as diferentes versões e as várias transformações relativas à figura de Hércules, podemos identificar que sua vulnerabilidade, sua fragilidade, isto é, aquilo que para os gregos estaria associado ao feminino, não deixa de comparecer. É dessa combinação que, segundo nos lembra Loreaux (1989), o homem grego busca realçar o poder de sua virilidade.

Por fim, levantamos a hipótese de que o deslocamento que Eurípedes opera na figura do Hércules consagrado na tradição é bastante pertinente para uma reflexão sobre as próprias mudanças que a masculinidade sofre ao longo da história. Tais transformações denunciam o caráter instável e frágil da virilidade, de resto já nuançado pelo tratamento que os gregos dispensaram à figura de heróis como Hércules. Instabilidade e fragilidade sobre a qual não apenas a antropologia e a sociologia, mas a psicanálise, podem lançar alguma luz. Queremos dizer com isso que, se os acontecimentos sociais e políticos têm relevância para a eclosão das chamadas crises da masculinidade, talvez seja porque haveria algo inerente ao próprio tornar-se homem que demandaria um trabalho relativamente constante de ressignificação do que é um homem.

A referida crise, se ela pode ser entendida como um fenômeno cultural, momento de perda dos referenciais simbólicos da masculinidade em cada época histórica, relaciona-se também com o modo pelo qual cada homem lida com o horror e a atração que o feminino lhe desperta. Desse ponto de vista, parece-nos que a masculinidade está sempre sujeita a crises, a reformulações e deslocamentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A época atual testemunha a expressão cada vez diversificada da bissexualidade psíquica, constitutiva do humano enquanto ser de linguagem, inapelavelmente separado da ordem natural do instinto. A organização fálica patriarcal experimenta um declínio, que se desenvolve em paralelo com a proliferação de diferentes modos de expressão do feminino na cultura, sobretudo da feminilidade. O desencadeamento do ódio e da violência contra as mulheres e a chamada população LGBT, que tal configuração social parece provocar, evidencia a enorme dificuldade que grande número de homens revelam ter em lidar, por meio do simbólico, com a angústia de feminização que lhes atinge desde o mais íntimo de sua vida psíquica. Com efeito, através da psicanálise, nos parece possível pensar que o ódio ao feminino é inseparável do horror à castração que ele provoca nos homens; e denuncia, sem que estes o saibam, seu desejo pelo pai.

A angústia, pois, está associada ao desejo de ser a causa do desejo do pai, o que, na fantasia, equivale a ser castrado, como uma mulher; tal qual esta última é imaginada nas teorias sexuais infantis. Eis aí o fantasma que assombra os homens desde tempos imemoriais: para ser um homem de verdade é preciso recalcar e repudiar sem trégua a feminilidade, inconscientemente desejada e sempre disposta a retornar.

Esse repúdio denuncia a crença dos homens em uma masculinidade ideal, purificada de qualquer traço do que cada época e cada um, na singularidade de sua fantasia, associa à feminilidade. Se isso fosse possível, teríamos um homem movido por uma pura atividade, invulnerável, capaz de exercer seu desejo desenfreado de dominação sobre todas as mulheres e todos os homens, subjugando-os a seu gozo. Em suma: um homem que não estaria submetido à castração. Deste, como vimos, nem o deus Priapo, nem o grande Hércules, conseguiram estar à altura. Do gozo desse supermacho – não diríamos nem super-homem, pois este sempre teve sua *criptonita* – cada homem está sempre aquém. Castrados de semelhante gozo, só lhes restam um gozo descontínuo, parcial; gozo do órgão, de um órgão sempre sujeito a falhas, muitas vezes insubordinado aos comandos de seu proprietário. Um órgão que também ele não está à altura daquele de Priapo, o que significa que, embora os homens construam sua masculinidade acreditando no contrário, o órgão não é o falo.

Acreditamos que o declínio do falicismo patriarcal revela a inadequação de Priapo – daquele apotropaico, protetor dos bens, dos objetos de gozo de seu dono – quanto a seguir sustentando os ideais e os semblantes de um modelo de masculinidade mais e mais questionado e combatido. Será que não estamos testemunhando uma época em que se abre para os devotos de Priapo, uma aproximação também com Dioniso? Não seria possível pensarmos uma masculinidade mais livre em relação às amarras fálicas? A tão discutida e discutível “crise da masculinidade” não constituiria uma oportunidade para que, ao menos alguns homens, possam gozar da feminilidade e do feminino sem precisar se amarrar tão radicalmente ao mastro fálico, tal qual Ulisses ante as sirenes?

Finalmente, gostaríamos de pontuar que se de um lado o declínio do patriarcado e do falocentrismo que ele comporta é causa de mal-estar na cultura, por outro, ele convida os homens a fazer algo com essa nova configuração cultural; que

se expressa na perda de referenciais simbólicos longa e fortemente enraizados na constituição da masculinidade ocidental. Se nós, homens, pudermos ao menos rir dessa detumescência do falicismo na cultura atual, já seria um grande feito, talvez heroico...

REFERÊNCIAS:

- ARROWSMITH, W. *Introdução ao Héracles*. In: EURÍPEDES. *Héracles*. Tradução, posfácio e notas: Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34, 2014.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Lecciones psicoanalíticas sobre masculino y femenino*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.
- BRANDÃO, J. *Mitologia Grega*. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. Vol. II.
- DANIÉLOU, A. *Le Phallus*. Pardès: Puisseaux, 1993.
- DENISE, M. *Nos meandros do continente negro: questões sobre a homossexualidade feminina*. In: QUINET, A.; JORGE, M.A.C. (Orgs). *As homossexualidades na psicanálise: na história de sua despatologização*. São Paulo: Segmento Farma, 2013.
- DUPUIS, J. *Em nome do pai: uma história da paternidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- EURÍPEDES. *Héracles*. Tradução, posfácio e notas: Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34, 2014.
- FREUD, S. *Obras Completas*. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.
- _____. (1908) *Fantasias hísticas y su relación con la bissexualidade*. Tomo II.
- _____. (1914) *Introducción al narcisismo*. Tomo II.
- _____. (1915) *Los instintos y sus vicisitudes*. Tomo II.
- _____. (1922) *La cabeza de Medusa*. Tomo III.
- _____. (1923) *El yo y el ello*. Tomo III.
- _____. (1924) *La disolución del complejo de Edipo*. Tomo III.
- _____. (1925) *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica*. Tomo III.
- _____. (1931) *Sobre la sexualidad feminina*. Tomo III.
- _____. (1933) *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis Lección XXXIII: La Feminidad*.
- HÉRITIER, F. *Masculin/Féminin II: dissoudre la hiérarchie*. Paris: Odile Jacob, 2012.
- LACAN, J. (1957-1958). *O seminário livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- LOREAU, N. *Les expériences de Tirésias: le féminin et l'homme grec*. Paris: Galimard, 1989.
- OLIVA NETO, J.A. *Falo no jardim: priapéia grega, priapéia latina*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.
- PFAUWADEL, A. *Virilités plurielles. La cause du désir*. Paris, n. 95, p. 5-6, 2017.
- POMMIER, G. *Féminin, révolution sans fin*. Paris: Pauvert, 2016.

SÓFOCLES. *As traquínias. Apresentação, tradução e comentário filológico*: Flávio Ribeiro de Oliveira. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

VIGARELLO, G. *A virilidade moderna: convicções e questionamentos*. In: CORBIN, A; COURTINE, J-J; VIGARELLO, G. (Orgs.). *História da virilidade - a invenção da virilidade. Da Antiguidade às Luzes*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BETWEEN PRIAPUS AND DIONYSUS: REFLECTIONS ON THE MASCULINITY

ABSTRACT

On the way to masculinity, the boy must overcome the feminine position in relation to the father, which implies castration as a premise. The repression of this desiring position returns in culture through the hatred of women and every subject supposed to incarnate the feminine. The latter's advance in culture, together with the decline of patriarchal referents, represents for men a threat to masculinity. A dilemma is insinuated: to appeal to Priapo, the itifalic god, or to approach Dionysus, that is, the feminine. This article discusses these two positions in the light of psychoanalysis and the Greek theater, especially of the figure of Heracles, symbol of hypermasculinity

KEYWORDS: Psychoanalysis; Masculinity; Femininity; Priapus; Dionísio.

ENTRE PRIAPE ET DIONYSOS : RÉFLEXIONS SUR LA MASCULINITÉ

RÉSUMÉ

Sur le chemin menant à la masculinité, le garçon doit surmonter la position féminine par rapport au père, ce qui implique la castration comme prémisse. Le refoulement de cette position désirante fait retour dans la culture par la haine contre des femmes et des sujets censés incarner le féminin. L'avancement culturel de ce dernier comme le déclin des référents patriarcaux constituent pour les hommes une menace à la masculinité. Un dilemme s'insinue: recourir à Priapo, le dieu ityphallique, ou s'approcher de Dionysos, soit du féminin. Cet article traite de ces deux positions à la lumière de la psychanalyse et du théâtre grec, en particulier de la figure d'Héraclès, symbole de l'hypermasculinité.

MOTS-CLÉS: Psychanalyse, Masculinité, Féminité; Priapus; Dionísio.

RECEBIDO EM 02-07-2019

APROVADO EM 25-10-2019

© 2019 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Programa de Pós-Graduação em Memória Social — UNIRIO

Memória, Subjetividade e Criação

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

UM PRANTO UTÓPICO: TRAVESSIAS DE UM INFANTIL ALIENANTE

Marcos Pippi de Medeiros¹

Edson Luiz André de Sousa²

RESUMO

Através deste ensaio, procuramos discutir a noção de “infantil”, abordando tanto sua constituição, como sua alienação fundante enquanto consciência ou interioridade. A leitura do livro “História do Pranto”, de Alan Pauls, serviu como dispositivo a partir do qual procuramos analisar os mecanismos anestésicos da experiência no contemporâneo, em que essa dimensão do infantil está “forcluída”, como também, suas possíveis consequências para nossa inclinação ao sonho utópico, o deixando a mercê de aderências ou colagens com esses ideais anestésicos, mas também, apostando no infantil que desde as formulações freudianas, se apresenta como fator de resistência, através da potência poética que constitui sua utopia.

PALAVRAS-CHAVE: Infantil, alienação, contemporâneo, utopia, psicanálise.

¹ Professor do curso de Psicologia da Universidade Franciscana – UFN; Doutor em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS; integrante do LAPPAP – Laboratório de Pesquisa em Psicanálise, Arte e Política. Rua Ernesto Lopes, 20 97110-280 Santa Maria, RS, Brasil e-mail: marcospippi.m@gmail.com

² Orientador; Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: clínica e cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS; professor titular do Departamento de Psicanálise e Psicopatologia do Instituto de Psicologia – UFRGS; doutor em Psicanálise e Psicopatologia pela Universidade de Paris VII. Rua Fernandes Vieira, 474/32 90035-090 Porto Alegre, RS, Brasil e-mail: edsonlasousa@uol.com.br

Antes do humano, um inumano brande em nós, seu pranto e seu desamparo de *infans*. *Melodias de um desamparo arcaico para com as próprias palavras*. O assombro de uma dupla dimensão do inumano nos assalta. Isto implica que estejamos na vida confrontados, de um lado, ao inumano que o caminho do “desenvolvimento” nos conduz, consolidando em seu curso um constrangimento ao ‘humano’ a se fazer inumando. No entanto, concomitantemente, nos cabe saber distinguir este inumano, o do “desenvolvimento”, a este outro “de que a alma é refém”, cerne de nossa angústia: “o estado de espírito assombrado por um hóspede familiar e desconhecido que o agita, fá-lo delirar, mas também pensar. Se pretendemos excluí-lo, se não lhe damos uma saída, agravamo-lo.” (LYOTARD, 1997. p. 10).

À velocidade imposta pelo desenvolvimento (a velocidade deste discurso “sobre rodas”, como disse Lacan acerca do discurso do capitalista) uma lentidão inverte seu curso rumo a um “tempo perdido”. Esta é a experiência de um inumano, proposta por *Jean-François Lyotard* (1997): que ele descenda de uma miséria inicial da infância, ou então, como a capacidade mesma de se adquirir uma “segunda natureza” que lhe dá (ao humano) uma aptidão à vida comum, mas que, de qualquer forma, está assentada sobre a primeira, sobre o “rastro de uma indeterminação, de uma infância, que persiste mesmo na idade adulta. (...) Desprovida da palavra, incapaz da paragem certa, hesitante quanto aos objetos de seu interesse, inapta no cálculo de seus benefícios, insensível à razão comum, a criança é eminentemente humana, pois sua aflição anuncia e promete os possíveis.” (LYOTARD, 1997. p. 11). O humano que caminha entre sua indeterminação “nativa” e a razão que foi instituída ou que virá a instituir-se, enfim, e que se usa desde Freud nomear como “castração”.

É a partir disso que Lyotard formula uma questão por demais pertinente: “o que resta de <<político>> que não seja a resistência a este inumano? E que mais resta, para opor resistência, que a dívida que toda alma contraiu com a indeterminação miserável de sua origem, na qual não cessa de nascer?” (LYOTARD, 1997. p. 15). Assim, bastaria não esquecer-la, a infância, para resistir; tarefa que é própria do pensamento e da qual a arte e a literatura prestam testemunho. A palavra, suas imagens, precisa brotar desse inumano precário como defesa frágil a outro inumano, ainda mais feroz, para o qual tendemos; o inumano do desenvolvimento e suas formas absolutas.

Isso também faz lembrar Russell Jacoby (2007) ao dizer, recorrendo ao argumento de Horkheimer, de que os sonhos utópicos da infância são, desde a tenra

idade, cortados pela maquiagem moderna, e também, que esta colonização do espaço infantil possa por em xeque uma imaginação independente, tornando-nos com menos recursos e inclinações para o sonho utópico.

O infantil diz desse estado de prematuração. Permanece, justamente por isso, como um fator fundamental em nosso impulso utópico: dizer, o que ainda não é. O que talvez nunca venha a ser e que não poderia ter nenhuma realidade senão pelas palavras com as quais nos antecipamos. Isso, uma vez que ele nos inclina a um tipo de construção ficcional, na medida em que não poderia ser “acessada” de outra forma, e poética, uma vez que se constitui nesse desamparo (para com as palavras), modifica o Campo do Outro, altera sua tessitura simbólica.

Assim também, propusemos que esse “fator infantil” é condição da utopia. Essa capacidade de se criar ilhas de papel. De, com as palavras, fazer furos, produzir contra fluxo, resistir às imensas desertificações da vida cotidiana. Para a psicanálise, no contemporâneo, trata-se de renovar seu compromisso ético com o sujeito do desejo em seu caráter polimorfo e infantil. Para o sujeito com sua verdade singular, trata-se de resistir, fazendo objeção a todo saber de mestria. Também na cultura, quando o infantil fica forcluído dos discursos, nossa capacidade utópica se rarefaz; é quando ficamos mais a mercê dos Ideais totalitários da cultura.

Minhas associações me conduziram a um livro. Livro que li pela primeira vez, qual um encontro com o *unheimlich*. Um livro que “me olhou”, me encontrou desde a estante da livraria com sua “capa”, cuja imagem era a de uma criança a observar pelo vidro da janela, vestida de super-homem. Essa obra foi um encontro com uma espécie de duplo, que ao ser encontrado com sua narrativa ácida, traz uma ideia também de como nos identificamos com o texto literário e sua posição entre o singular e algo de um universal ou social.

A história do pranto, de Alan Pauls (2008), narra a trajetória deste menino, sem nome, que aos quatro anos de idade, diferentemente das outras crianças desesperadas para falar, poderia ficar horas apenas escutando:

O que o salvou não foi a compleição de aço do super-herói que ele evoca, como poderia parecer à primeira vista e como logo irão cuidar de repetir os relatos destinados a manter viva essa façanha, a mais chamativa, senão a única, de uma infância que, aliás, destinada desde o início a não chamar a atenção, prefere ir levando em atividades solitárias, leitura, desenho, a juveníssima televisão da época, indícios de que isso que em geral chamamos de mundo interior e que define, ao que parece, crianças um tanto esquisitas,

nele é consideravelmente mais desenvolvido do que na maioria dos meninos de sua idade (PAULS, 2008. p. 06).

Salvo por sua sensibilidade, assim acredita, secretamente, faz do seu super-homem algo marcado pela fragilidade; “*é uma fragilidade orgânica, original, a única, aliás, que o obriga, aos quatro anos, a pensar no impensável por excelência, na possibilidade de que o homem de aço morra.*” (PAULS, 2008. p. 07). Um “super-homem” que sofre de um interesse por tudo que é dor:

A dor é sua educação e sua fé. A dor o torna crente. Acredita apenas, ou sobretudo, naquilo que sofre. Acredita em Super-Homem, em quem, por outro lado, é evidente que não acredita, não importa a prova contrária que apresente seu pobre corpo de quatro anos enfronhado numa roupa de super-herói atravessando o vidro da janela francesa da sala da Ortega y Gasset (PAULS, 2008. p. 11).

Seu pranto e sensibilidade tornam-se lugar de reconhecimento familiar, sobretudo do pai, que parecer gozar de seu padecimento. Chora apenas para o pai:

Afinal, ao chorar compra imediatamente a admiração de seu pai. Pode sentir a que ponto sua condição de lágrima fácil o transforma, de algum modo, num troféu, em algo que seu pai pode passear pelo mundo com um orgulho único, que não terá de compartilhar com nenhum outro pai, ao contrário das habilidades esportivas, da lascívia precoce, e mesmo da inteligência, virtudes infantis proveitosas, porém por demais comuns (PAULS, 2008. p. 23).

Ao mesmo tempo, indaga a precariedade infantil de sua condição, na medida em que se pergunta, “de onde se arrancam as coisas, de onde que não seja desse interior impreciso, brando, sempre saturado de emoção, mas tão convincente e extorsivo, por outro lado, quanto sua contrapartida exterior, o fora igualmente imundo para o qual as coisas devem sempre ser arrancadas?” (PAULS, 2008. p. 25).

Funcionário exemplar, soldado fiel do Outro, faz de sua sensibilidade um instrumento. *Chega até mesmo a indagar como poderia, de fato, fazer de sua rara posição, profissão:* “por que não vira padre? Por que não psicanalista, motorista, michê, recepcionista de um desses serviços de assistência ao suicida que nos filmes dissuadem de se atirar no vazio com um punhado de frases oportunas que falam pelo telefone enquanto se equilibram numa cornija?” (PAULS, 2008. p. 43). No entanto, ele não pensa em lucrar com um talento que, no mais das vezes, só lhe causa náusea e o entedia desde a sua descoberta.

A primeira questão a se apresentar, diz respeito ao paradoxo que a posição do sujeito vai encontrar frente a sua submissão ao poder, problemática esta presente desde Hegel, passando por Nietzsche e as formulações psicanalíticas. É dizer que o

poder ao qual o sujeito se submete é, ao mesmo tempo, lugar de sua constituição, de sua alienação fundante como consciência ou interioridade: “a sujeição é o processo de devir subordinado ao poder, assim como o processo de devir sujeito.” Seja como ‘consciência desventurada’ (Hegel), como ‘má consciência’ (Nietzsche), ou o sujeito culpado freudiano, o paradoxo se apresenta ao atrelar uma origem de assujeitamento, de violência simbólica à constituição mesma do sujeito. Uma espécie de apaixonamento por esta instância mesma que nos submete e disciplina.

O poder subordina e cria o sujeito neste ato de subordinação como identidade ao assumir uma forma, uma topologia psíquica. Como postula Judith Butler (1997), a consciência que reflete sobre si mesma desdobra a instância do poder, interiorizando-a. Fonte de um desejo por demais explorável, na medida em que é sustentado no amor, no laço libidinal que atrela o senhor e o escravo em mútua interdependência. Ao seu desamparo de origem, o *infans* antecipa sua imagem, alienando-se a essa instância como promessa de sobrevivência e amparo, o que faz deste lugar da autoridade alienante um lugar de dívida passional, cuja dupla negação pelo sujeito, funda seu eu como lugar de desconhecimento e alienação, mas também de individuação.

As identidades passam a serem questionadas não como lugar de verdade ou ficção singular do sujeito, mas como expressão das formas previamente atreladas a esse “poder constituinte” que delimita as condições de ser, as formas de existência. Uma questão se faz assim central: como podemos falar em resistência, em formas de emancipação do sujeito na medida em que abolir a instância deste poder constituinte é, ao mesmo tempo, abolir a alteridade necessária para a existência do próprio sujeito? Como podemos pensar esse elemento, ao mesmo tempo subversivo no sujeito na medida em que constitui uma ficção singular, uma disfunção constitutiva em ser simplesmente uma expressão pura do poder que o constitui, mas que a ele resiste, sintomaticamente, como sujeito? E isto considerando que não irá se constituir como expressão passiva, literal, da norma que o inscreve como assujeitado as formas do poder, a instância simbólica e as suas formas e condições sociais de exploração e alienação. Algo do desejo não pode ser simplesmente sobreposto à demanda que o forja. Que o sujeito faça sintoma a partir da psicanálise, como forma de resistência à completa alienação a esta instância demandante, não resolve o problema de ele estar, ainda, atrelado a uma dicotomia. Por negação, pode produzir algo ainda mais

alienante ao confirmar apenas o poder normatizador, na mesma medida em que o nega, ou se contrapõe, especularmente, a ele.

Freud (1930 [1929]), em “O mal-estar na Cultura”, nos apresenta a ideia de um desamparo constitutivo como uma condição a que cada um está submetido na vida, desde a origem, e cujos efeitos tentamos reduzir pelas construções culturais, pelo laço com o outro, para tentar aliviar, com alguns amparos, essa solidão existencial. Solidão que diz de nosso passado de infans, precário com as palavras, sob a ameaça que implica um corpo também insuficiente, onde o Outro vai marcar com seu desejo, a presença de Eros e, também, a cifra de um enigma cuja inscrição, nos oferece uma imagem onde nos desconhecemos. E, com alguma sorte, a palavra como um dom, para tentar inventar os caminhos em nosso destino mortal.

Para Lacan, leitor leal de Freud, isto é o resultado de uma condição de “fetalização”, no “filhote do humano”, cuja implicação nos põe diante de uma prematuração desde a origem, que faz com que estejamos sempre em descompasso entre nossas possibilidades orgânicas e subjetivas, e as demandas sociais que nos concernem.³ Ou seja, precisamos sempre responder e produzir sentido em relação a questões para as quais não estamos ainda, com capacidade de verdadeiramente poder responder.

Compreendo que a construção lacaniana de quatro discursos iniciais, transitando de um a outro em um quarto de volta e dispondo em diferentes lugares os elementos que originalmente constituem a fórmula da própria constituição fantasmática do sujeito (cindido entre saber e verdade) nos aponta, realmente, um terreno fecundo para levar adiante algumas destas questões. Conceber o discurso como discurso produtor de discursos, tal como nos mostra a articulação do Discurso do Mestre, repetindo em sua disposição, a própria formulação do fantasma, nos traz, de saída, para o “campo do Outro”, da alteridade radical que nos permite indagar pela possibilidade de saber (gozar), como também, de constituir para si um território de verdade (como ficção erigida no limite do saber, como Gozo do Outro). Isto, uma vez que:

é no instante mesmo em que o S1 intervém no campo já constituído dos outros significantes, na medida em que eles já se articulam entre si como tais, que ao intervir junto a um outro, do sistema, surge isto, \$, que é o que chamamos de sujeito como dividido. (...) Eis porque é de uma articulação lógica que se trata na fórmula pela qual o saber é o gozo do Outro. Do Outro,

³ Ver *O estádio do Espelho como formador da função do [eu]*. In. LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Editor, 1998.

obviamente, na medida em que faz surgir como campo – posto que não há nenhum Outro – a intervenção do significante. (LACAN, 1992. p. 13).

De qualquer forma, esta formulação ficaria inacabada se não considerarmos que desta operação lógica cai um resto, marca de uma perda de acesso a qualquer saber como absoluto. Objeto causa de desejo, resto de uma divisão que limita a possibilidade do saber (Gozo do Outro), constituindo o sujeito do inconsciente.

Isto quer dizer que a perda do objeto é também a hiância, o buraco aberto em alguma coisa, que não se sabe se é a representação da falta em gozar, que situa a partir do processo do saber na medida em que ganha ali um acento totalmente diverso, por ser desde então saber escandido pelo significante (LACAN, 1992. p.18).

Disto pode deduzir-se, a partir da função de seus elementos, a indagação pela verdade que o sujeito formula a qualquer saber de Mestria. Para tanto retomo, ainda que de maneira pontual, algumas formulações acerca do Discurso do Mestre, do Senhor, e sua relação com o saber do escravo:

S1 S2

\$ @

Tendo na posição de agente do discurso, S1, o discurso do Mestre “antigo” espera obter do escravo, na posição de outro, um saber, como meio de gozo para o senhor. Trata-se de um discurso que visa em sua produção, objetos mais-de-gozar para o mestre (por onde talvez se esclareça a concepção lacaniana do saber, como gozo do Outro). “É isto, em suma, não mais que isto, que o senhor tinha que fazer o escravo pagar, como único possuidor dos meios de gozo” (LACAN, 1992. p.83). O discurso do Mestre, erigido como lugar da Lei, sustenta uma posição de verdade para o sujeito. Verdade esta que o escravo vem a subverter com seu desejo como desejo do Outro.

Estas são algumas questões iniciais que o texto de Butler suscita, atualizando uma problemática já presente, nessas leituras de Lacan pelo “Averso da psicanálise”. Sua aproximação com a problemática do sujeito e as instancias do poder normativo são realmente pertinentes. Ela questiona os rumos dos movimentos sociais de resistência às lógicas do poder e, também, vai ao cerne dos fracassos em se produzir

outra ordem de repetição destas estruturas que possa se apresentar verdadeiramente como invenção ou criação.

De fato, para o personagem de “História do pranto”, fazer-se assim, instrumento alienado do Outro, não se mostra mais uma opção. Seu basta, surge pela potência de uma recusa em conversar, em “se abrir” com seu pai e chorar para ele. Mas, para ele, isso acaba por produzir uma posição igualmente incômoda, uma espécie de anestesia que o torna incapaz de compartilhar da dor, solidarizar-se com o pranto alheio. Isto se evidencia quando, diante da televisão a mostrar o corpo de Allende, signo da morte de uma utopia de esquerda na América Latina, mesmo diante do choro convulsivo de seu amigo, não lhe foi possível nenhum pranto. A dor de não poder se ligar ao amigo, verdadeiramente, a nenhuma dor a sua volta porque havia prometido, a si mesmo, nunca mais chorar.

Mas,

talvez chorar seja muito geral; talvez não se deva dar a todos os choros a mesma significação; talvez haja no mesmo enamorado vários sujeitos que se empregam em modos vizinhos, mas diferentes de “chorar”. Qual é esse “eu” que tem “lágrimas nos olhos”? Qual é esse outro que um dia desses estava “à beira das lágrimas”? Quem sou eu que choro “todas as lágrimas do meu corpo”? Ou derramo ao acordar “uma torrente de lágrimas”? Se tenho tantas maneiras de chorar, é porque, talvez, quando choro, me dirijo sempre a alguém, e o destinatário das minhas lágrimas não é sempre o mesmo (...) (BARTHES, 1994. p. 42).

Não é por acaso que essa citação de Barthes me vem à memória nesse momento. Deste fragmento dos “Fragmentos de um discurso amoroso”, algo nos lembra da mobilidade metonímica dos significantes e de sua capacidade metafórica, que nos resguarda de um destinatário que permaneça sempre unívoco.

Assim também, diante dessa “televisão”, duas outras evocações; a primeira, a crítica nietzschiana, que nos leva a pensar como, modernamente, a renúncia à dor como experiência (pelas promessas da ciência) acaba por nos provocar uma espécie de anestesia, através da qual Nietzsche tenta erigir sua Gaia ciência, cuja experiência do sofrimento não é apenas, não evitada, mas desejada, para que então, “se revelasse igualmente o seu poder contrário, sua tremenda capacidade para fazer brilhar novas galáxias de alegria” (NIETZSCHE, 2001. p. 12). Neste sentido, a crítica da verdade como absoluta, deste ideal que a atravessa, põe, também, a ciência, a serviço desta conservação, deste amortecimento de toda potência criadora e multiplicadora de sentidos. Mas, talvez existam outras paisagens possíveis neste

impulso à formação de metáforas que podemos encontrar no mito e, de forma geral, também na arte:

Constantemente ele embaralha as rubricas e compartimentos dos conceitos propondo novas transposições, metáforas, metonímias, constantemente ele mostra o desejo de dar ao mundo de que dispõe o homem acordado uma forma tão cromaticamente irregular, insequentemente incoerente, estimulante e eternamente nova como a do mundo do sonho. (NIETZSCHE, 1999. p.59).

A segunda formulação possível, ante a cena de nosso personagem, atônito, com o amigo, frente à televisão, remete aquilo que Lacan, em “A terceira”, vem a produzir acerca dessas “engenhocas”, que mediam uma relação possível, porém anestesiada com o mundo. Do mesmo modo, a possibilidade de que venhamos, nós mesmos, a convertermo-nos nessas maquininhas, exaltadas nos discursos científicos com suas promessas tecnológicas:

Fizemos desde então alguns pequenos progressos, mas no que é que isso dá, afinal de contas, a ciência? Isso nos dá alguma coisa para colocar no lugar do que nos falta na relação, na relação do conhecimento, como dizia há pouco, nos dá nesse lugar, afinal de contas o que, para a maioria das pessoas, todos aqueles que aqui estão em particular, se reduz a engenhocas: a televisão, a viagem à Lua e, ainda assim, a viagem à Lua vocês não farão, só existem alguns selecionados. Mas vocês vêm isso na televisão. É isso, a ciência parte daí. (...) Então aí o círculo se fecha sobre o que acabo de lhes dizer há pouco: 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, verdadeiramente animados pelas engenhocas. Devo dizer que isso me parece pouco provável. Não chegaremos a fazer com que a engenhoca não seja um sintoma, pois ela o é, por enquanto, muito evidentemente (LACAN, Sessão de 31 de outubro de 1974).

No entanto, guardamos uma esperança sempre renovada, de que não nos converteremos nessas maquininhas, como dizia Lacan. Não é fácil, de fato, sustentar essa esperança utópica, por vezes nos falta tempo, em outras o desejo claudica; apesar de tudo, conseguimos, muitas vezes, conferir a vida uma perspectiva trágica, transformando-a - com um ato criativo, ao qual chamamos de utopia -, em uma aventura. Que façamos disso sintoma! Isso resiste! Resistência a essa aderência plena que a ciência, como representante do discurso do mestre moderno, comporta de alienação e anestesia. Como afirma Lacan, “o que se opera entre o discurso do senhor antigo e do senhor moderno, que se chama capitalista, é uma modificação no lugar do saber” (LACAN, 1992. p. 32). Também o lugar da verdade vai ser encontrado, neste sentido, em outro lugar, sustentado pelos novos escravos, eles mesmos, como

produtos. “Sociedade de consumo, dizem por aí. Material humano, como se anunciou um tempo – sob os aplausos de alguns que ali viram ternura” (LACAN, 1992. p. 33).

Donaldo Schüler (2017) vai situar essa problemática, ao tentar oferecer um contorno para o que vai chamar de “homem unidimensional”, como resultado de uma sociedade cuja máquina totalitária, de escravos que produzem escravos, vai ao encontro dessa lógica de consumo, deste material humano do qual nos fala Lacan.

A racionalidade tecnológica, justificada pelo êxito, degrada cuidados sociais. A burocracia, nivelando pluralidades, administra a desumanidade e a injustiça. Como a máquina é mais produtiva do que o indivíduo, o Estado mecanizado age tiranicamente. A sociedade mecanizada requer submissão a poderes anônimos que dessacralizam a vida. A livre eleição de senhores não elimina escravos. A competição consolida quem se instala no poder. (SCHÜLER, 2017. p. 196).

O homem unidimensional vive sem protestar, como bom consumidor de uma realidade totalmente planejada ou fabricada, como também segura: a felicidade é uma mercadoria e, felizes, são os que tem poder aquisitivo para consumi-la. Isto, em um mundo onde a Máquina cria necessidades, encobre as formas de escravidão, afastando, por exemplo, a libido para o inconsciente e desenvolvendo estereotípias, enaltecem o estabelecido, por essa cultura de massas.

De sua parte, Contardo Calligaris (1996) vai chamar de “Narcísico mundo novo” a cultura do narcisismo, na qual as referências puramente imaginárias ocupam lugar entre as decaídas referências simbólicas. Na busca vertiginosa por algum fundamento fixo, o sujeito acaba por ligar-se em uma relação direta com o *Real*:

(...) a sobrevivência será cultuada como valor supremo, a forma física e a boa fisiologia do corpo como bem objetivo. (...) O discurso científico, por parecer isento do engano das aparências, será considerado como possível fonte de sabedoria. As pessoas se reunirão por critérios reais, pois estes parecerão como únicos autênticos: por exemplo, a cor da pele, o sexo, a preferência sexual entendida como destino fisiológico (CALLIGARIS, 1996. p. 51).

Disto sobrevém a proliferação de discursos nostálgicos e o apego a identidades imaginárias que, uma vez assumidas, tornam-se compactas e imutáveis. Porém, Lacan, em seu capítulo sobre *O campo lacaniano*, nos adverte de que, quando a sociedade de consumidores reduz o campo do humano a uma produção industrial, este passa a ser um equivalente de um mais-de-gozar qualquer; “além do mais, isso pode pegar. Pode-se bancar o mais-de-gozar, isso ainda atrai muita gente”. (LACAN, 1992. p. 84-85). Não estaria aí o grande desafio ético para uma psicanálise nos dias de hoje?

A forclusão do infantil nos discursos do Mestre contemporâneo, a colonização do espaço da infância, os imensos desertos onde não mais se brinca: tudo isso oferece um pano de fundo melancólico a esse escrito. Isso nos faz pensar que o advento do infantil, por si mesmo, unido às construções da infância e da criança, tão recentes em nossa cultura, institui na aurora de nosso tempo, uma utopia.

O quê dessa verdade melancólica de nosso personagem, anestesiado frente à televisão, a buscar um laço que já não pode sentir. Como um pranto perdido e desejado pode dizer desse infantil esvaziado? O discurso do capitalista para Lacan mantém fora (do discurso), justamente, as coisas do amor, que implicam à impossibilidade da relação sexual postulada pela psicanálise.

O sexual inscreve seu traço mais singular, como sujeito, justamente onde um saber fracassa, ou alguma coisa *faz furo no saber do mestre*. Não existe relação sexual, postula Lacan no Seminário XX, simplesmente porque não existe, para ele, um significante correspondente ou complementar do lado masculino ou feminino que estabeleça relação, no sentido de um gozo absoluto, uma complementaridade sem falta. O gozo sexual é fálico e, como tal, só se dirige a objetos parciais. O Gozo do Outro é da ordem do real; impossível gozar absoluto cujo acesso instauraria a relação sexual:

quando postulamos que o erotismo coloca a dimensão do Ser em questão, é justamente como transgressão que comporta um dizer, um *desser* onde o sujeito desde um lugar sexuado só poderá situar-se em ex-sistência, ao lugar do ser. (...) Mas, o ser, é o gozo do corpo como tal, quer dizer, como assexuado, pois o que chamamos de gozo sexual é marcado, dominado, pela impossibilidade de estabelecer, como tal, em parte alguma do enunciável, esse único UM que nos interessa, o um da relação sexual (LACAN, 1985. p. 15).

Uma consequência desse axioma é estarmos na vida a sós, com nossos fantasmas. Nossa capacidade de laço é sempre precária, porque sustentada no desamparo e nas ficções “não-todas” que somos capazes de produzir. Nosso herói, fracassado, com sua patética fantasia puída de super-homem.

Seu desamparo e fragilidade contrastava com esses “alienígenas” que eram, por exemplo, os militares em sua fantasia infantil: “para ele, sem ir longe, bastam os uniformes. Nunca uma ruga, qualquer nódoa, nenhuma lapela dobrada. Como é possível?” (PAULS, 2008. p. 51.).

Entre os meandros do texto me perco, fracassando em dar conta do livro, mas não sem antes pontuar seu final, demasiado inquietante, com o personagem já mais velho, ante a constatação que o assola. “É simples: não soube o que tinha de saber.

Não é contemporâneo, nunca o será. Faça o que fizer, pense o que pensar, é uma condenação que o acompanhará para sempre” (PAULS, 2008. p. 84-85).

De fato, nos diz Agamben (2009),

a contemporaneidade, portanto, é uma relação singular com o próprio tempo, que adere a este e, os mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a relação com o tempo que a este adere, através de uma dissociação e um anacronismo. Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela. (AGAMBEN, 2009, p. 59).

Ser contemporâneo não está dado. Implica a não determinação tão somente de um período de tempo cronológico, tal qual o próprio infantil, mas uma experiência com o tempo, cujo contemporâneo exige algumas condições para quem quiser sê-lo. Não se tem o direito de se dizer contemporâneo sem pagar o preço de sua contemporaneidade: “a contemporaneidade se escreve no presente assinalando o antes de tudo como arcaico, e somente quem percebe no mais moderno e recente os índices e assinaturas do arcaico pode dele ser contemporâneo. Arcaico significa: próximo da *Árke*, isto é, dá origem” (AGAMBEN, 2009, p. 69).

A primeira condição, é que ser contemporâneo implica não “aderir” ao presente. Ao tentar se encontrar demasiado situado, confortavelmente aderido, sem a devida distância de seu próprio tempo. Se não se produzir inquietação, descentramento, desamparo, se está fora da experiência de ser contemporâneo. É ter com o presente um descompasso que nos faz, inevitavelmente, perdidos de nosso tempo.

A segunda condição para ser contemporâneo é poder suportar a escuridão que emerge de seu tempo. “Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém de seu tempo.” (AGAMBEN, 2009. p. 64.). Ser contemporâneo é, ainda, para Agamben, uma questão de coragem.

Coragem para olhar para essa escuridão e poder ver a luz que dela emerge e que de nós se distancia. “Ser pontual a um compromisso que só se pode apenas faltar.” (AGAMBEN, 2009, p. 65.). O presente é um não vivido no vivido: “é como se aquela invisível luz, que é o escuro do presente, projetasse sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse facho de sombra, adquirisse a capacidade de responder as trevas do agora.” (AGAMBEN, 2009. p. 72.). Este movimento de retorno, de escrever o presente a partir da origem, acaba por introduzir descontinuidade no presente, para melhor lê-lo. O desejo, nos lembra Freud, “utiliza uma oportunidade no presente, para projetar, segundo um modelo do passado, uma imagem do futuro”

(FREUD, [1908 (2015)]. p. 59.). A utopia freudiana nos deixa esse legado da infância, a nos lembrar de nossa capacidade poética de resistir ao presente, e, a partir de um remetimento a origem, ao criar um futuro utópico que nos indaga. O infantil psicanalítico é uma utopia, também, no que marca como descontinuidade, com um hiato, mas também, como resistência e criação. Existe algo, no contemporâneo, ao qual se precisa resistir. A psicanálise é pelo menos uma das expressões, sintomáticas, dessa urgência subjetiva.

Também, nos aproxima de uma perspectiva a formular: a de que esse olhar constitui uma imagem utópica, quais “âncoras simbólicas” que nos permitem criar, na escuridão, a partir de uma experiência expropriada do presente. O aproximar-se desse infantil, singular e insabido, rastro de um grito inumano em nós que ressoa tal qual um pranto antigo e insistente, como condição de uma utopia que nos retire da aderência do presente. Mas como?! “A vida é inexata, cada vez que insistimos e respondemos a ela com exatidão sacrificamos algo de essencial, (...) que o corpo tem feridas e cicatrizes, que a vida está cheia de curativos, que os sonhos envelhecem e que inevitavelmente os objetos estragam” (SOUSA, 2007. p. 11-12). Trata-se de afirmar uma utopia que contra a anestesia da realidade, necessita de quem ainda se importe com a dor dos outros, reposicionando o sonho utópico para mais ao alcance das mãos.

O infantil, figura aqui como um resto, resto de afeto ou traço desse pranto alienado, mas também como um rasgo ou hiato, entre o traço que marca uma origem e uma realidade possível de se partilhar com o outro. Freud colocou essa questão como o cerne do conceito mais fundamental da clínica psicanalítica que é a transferência, ou Amor de transferência. Esse desejo de alienação que o analista “suporta”, na clínica, é via também de uma experiência de fala singularizante. Uma possibilidade de subverter uma ordem de sentido, ou seja, uma experiência que permita o jogo com esses significantes vindos do Outro. Desgastá-los, puí-los e, assim, construir uma via singular para além desse mandato alienante.

Talvez não precisemos de um Super-Homem em um uniforme impecável e reluzente, cruzando os céus qual um foguete. Talvez nossa utopia possa ser qual uma fantasia gasta e puída, furada e remendada, mas que, no entanto, parafraseando Ernst Bloch, nos ajude a atravessar o obscuro do instante. Que o infantil possa ser uma imagem que nos ajude a transpor a porta de vidro invisível a nos separar do mundo e do outro, tendo apenas nossa sensibilidade como escudo e potência.

O infantil, pelo rastro dessa indeterminação, dessa precariedade, sustenta nossas utopias. Assim também vivemos de tecer essa teoria frágil, em torno ao vazio, pelas bordas de um indizível que recuperamos, apenas pelas utopias/palavras que construímos, ou somos capazes de construir. A verdade, como a utopia é sempre não-toda. Sua “vocação para o fracasso”, como toda teoria sexual infantil, implica um resguardar de seu próprio lugar (da utopia), como também, assinalar o quanto, dessa verdade do sujeito, só se pode dizer parcialmente, uma vez que sempre nos faltarão as palavras.

REFERÊNCIAS:

- AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- BARTHES, R. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.
- BUTLER, J. *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Valência: Ediciones Cátedra, 1997.
- CALLIGARIS, C. Narcísico mundo novo. *Crônicas do individualismo cotidiano*. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- DADOUN, R. *UTOPIA: a emocionante racionalidade do inconsciente*. Tradução: Elemar do Amor Divino [uso interno à disciplina “A Melodia das Coisas”, PPGPSI-UFRGS, 2015/2]. http://www.apoa.com.br/uploads/arquivos/1171_utopia.pdf
- FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930 [1929]). *Obras Completas*. Vol.XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____. O poeta e o fantasiar (1908). In. *Arte, literatura e os artistas*. Tradução Ernani Chaves. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- LACAN, J. O Seminário. Livro 20: *Mais, ainda*. Rio de Janeiro : Zahar, 1985.
- _____. O Seminário. Livro 17: *O avesso da psicanálise* [1969-70]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- _____. O estádio do Espelho como formador da função do [eu] tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. *Escritos*. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Editor, 1998.
- LYOTARD, J-F. *O inumano: considerações sobre o tempo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.
- NIETZSCHE, F. Sobre mentira e verdade em um sentido extra-moral. *Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PAULS, A. *História do pranto*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- SCHÜLER, D. *Joyce era louco?* Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2017.
- SOUSA, E. L. A. *Uma invenção da utopia*. São Paulo: Lumme Editor, 2007.

A UTOPIAN CRYING: CROSSINGS OF AN ALIENANT INFANTILE

ABSTRACT

Through this essay, we have aimed at discussing the notion of “infantile” situated, at the same time place of its own constitution, as well as its foundational alienation as consciousness or interiority. The reading of the book “History of Crying” by Alan Pauls, has served as a device through which we have sought to analyse the anesthetic mechanisms of the experience in the contemporary, where this dimension of the infantile is “foreclosed”, as well as its possible consequences to our inclination towards the utopian dream, leaving him to the mercy of adhesions or collages before these anesthetic ideals, but also, betting on the infantile that, since the freudian formulations, is presented as a factor of resistance, through the poetic potency that constitutes its utopia.

KEYWORDS: Infantile; Alienation; Contemporary; Utopia; Psychoanalysis

UN PLEURER UTOPIEN: CROISEMENTS D'UN INFANTILE ALIENANT

RÉSUMÉ

A travers cet essai, nous essayons de discuter de la notion d'infantile située, à la fois lieu de sa constitution et de son aliénation fondamentale comme la conscience ou l'intériorité. La lecture de l'ouvrage d'Alan Pauls, Histoire de pleurer, a été un outil permettant d'analyser les mécanismes anesthésiques de l'expérience dans le monde contemporain dans lesquels cette dimension de l'infantile est "forclos", ainsi que ses conséquences possibles pour notre inclination au rêve utopique, le laissant à la merci d'adhésions ou de collages avec ces idéaux anesthésiques, mais aussi, en pariant sur l'infantile que se présentent les formulations freudiennes comme facteur de résistance, à travers le pouvoir poétique qui constitue son utopie.

MOTS-CLÉS: Enfance; Aliénation; Contemporain; Utopie; Psychanaly

RECEBIDO EM 29-04-2019

APROVADO EM 25-10-2019

© 2019 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Programa de Pós-Graduação em Memória Social — UNIRIO

Memória, Subjetividade e Criação

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

PSICANÁLISE E RESIDÊNCIA NA RUA: SITUANDO LUGARES (IM)POSSÍVEIS

*Talita Alcântara Fontenele e Silva*⁸²

*Henrique Riedel Nunes*⁸³

RESUMO

Este trabalho surge a partir da experiência do projeto de extensão da residência integrada em saúde (RIS-ESP/CE) chamado “Residência na Rua: Saúde, Cultura e Arte”, em que residentes realizam abordagens noturnas junto à população de rua do centro de Fortaleza/CE. Tendo em vista a escassez de trabalhos psicanalíticos que abordem esta população, nos perguntamos quais as implicações da Psicanálise extramuros para o trabalho com a população em situação de rua. Através de revisão bibliográfica de textos psicanalíticos atrelada ao relato de experiência do projeto, buscamos elucidar os modos de atuação do psicanalista junto à população em situação de rua e através de experiências artísticas. Salientamos a psicanálise enquanto atuação baseada em uma ética que lhe é própria.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise Extramuros; População em Situação de Rua; Arte; Saúde Mental; Ética da Psicanálise.

¹ Especialista em Saúde Mental Coletiva na modalidade residência pela Escola de Saúde Pública do Ceará, Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará, residente na rua São Lázaro, 70, apto 703, Sagrada Família, Belo Horizonte/MG. E-mail: tahfontenele@gmail.com Tel.: (85) 997791211.

² Doutorando, Mestre e Graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará, Professor do setor de Psicanálise e Psicopatologia do Centro Universitário UNINTA e Sobral/CE, residente na rua Anahid Andrade, 195, Centro, Sobral/CE. E-mail: henriquieriedel@gmail.com. Tel.: (85) 999731519.

INTRODUÇÃO

Em matéria veiculada por um jornal de grande circulação de Fortaleza, em agosto de 2017, aponta-se que, aproximadamente, 300 pessoas vivem em situação de rua na Praça do Ferreira, cartão postal do centro da cidade (Diário do Nordeste, 2017). Entre crianças e idosos, indivíduos em conflito com a lei e trabalhadores do mercado informal, gerações seguidas de famílias fazem da referida Praça seu local de dormida, lazer e fonte de renda. O significativo número de pessoas na Praça é alvo de críticas pela população em geral. Seja pelo incômodo causado pela miséria a céu aberto em um reconhecido centro comercial de Fortaleza, seja pela evidente deficiência do Estado em fornecer a garantia de direitos humanos básicos, é fato que aquelas pessoas ali residindo provocam um mal-estar aos que possuem teto.

A presente pesquisa, de alguma maneira, se situa neste contexto e é suscitada a partir de um projeto de extensão da Residência Integrada em Saúde da Escola de Saúde Pública do Ceará (RIS - ESP/CE) em parceria com a Secretaria de Cultura do Estado do Ceará (SECULT/CE) através do Cine Teatro São Luiz. Residência na Rua: Saúde, Cultura e Arte (RnR) é o nome do projeto que, desde setembro de 2016, leva residentes, em turnos diurnos e noturnos, à Praça do Ferreira, com foco em desenvolver um trabalho em saúde junto à população em situação de rua que ali se agrupa.

A participação no projeto, que conta como carga horária semanal na agenda dos residentes, se deu de forma voluntária, a partir de um processo seletivo em que o desejo pessoal foi um fator relevante para a inclusão. A partir de maio de 2017, a equipe de residentes é formada, coincidentemente, pela ênfase em Saúde Mental Coletiva do município de Fortaleza, sendo composta por uma enfermeira, uma assistente social e duas psicólogas. Além disso, as residentes são acompanhadas por uma equipe de tutores da RIS - ESP/CE que atuam como preceptores do projeto. Assim, conta com um educador popular em saúde e artista que realiza a preceptoria de campo e enfermeira, assistente social e psicóloga que realizam a preceptoria dos referidos núcleos profissionais. Além disso, a coordenadora da RIS - ESP/CE também participa do projeto realizando a tutoria de gestão do trabalho-formativo.

Como o próprio nome do projeto já aponta, as atividades desenvolvidas buscam articular saúde, arte e cultura. Seguindo os preceitos da Reforma Sanitária, da Reforma Psiquiátrica brasileira e da educação popular em saúde, acreditamos que não há saúde desvinculada de um contexto político e social e que a integralidade só é possível através de ações que busquem atuar em saúde para além de procedimentos técnicos e científicos (AMARANTE, 2011). Assim, a proposta inicial é promover saúde mental na Praça do Ferreira por meio de experiências artístico-culturais. A principal estratégia utilizada é a realização de um batuque em turnos noturnos, em que instrumentos musicais são disponibilizados para a população em situação de rua. Entretanto, a música não é a única experiência artística utilizada e valorizada e buscamos variar os formatos e propostas de atividades artísticas a cada semana.

É importante destacar que a equipe realiza uma abordagem pela não abordagem. Ao contrário das muitas doações e ofertas - de comida, de roupa, de religião, de palavras - fornecidas todas as noites na praça, a equipe do projeto Residência na Rua, não aborda diretamente à população ali presente. As atividades artísticas são colocadas em meio à vida que corre na praça, sem convite, e parte do interesse e curiosidade individual em participar, ou não, do que é proposto. Isso significa que o primeiro contato entre equipe de saúde e sujeito em situação de rua se dá através de alguma experiência artística e é a partir disso que é apresentado no que consiste o trabalho do projeto na praça.

Cabe também esclarecer aqui que não há uma concepção fechada sobre o trabalho que a equipe realiza na Praça do Ferreira. O projeto é considerado como um processo de aprendizagem e uma experiência inovadora e transformadora. Sendo assim, identificar e descobrir como se dá e o que é o trabalho - enquanto equipe e enquanto núcleo profissional - é um exercício de prática e reflexão diários. Além da não abordagem, temos um norte que consiste em reconhecer o papel do projeto enquanto articuladores da rede. Sabemos que o acesso da população em situação de rua aos serviços de saúde e cultura são precários e, muitas vezes, inviabilizados, por isso, há a tentativa de exercer a função de incluir esses sujeitos

na rede de cuidados existente no município conforme às suas necessidades e desejos.

Após realizar levantamento bibliográfico sobre a temática em bases de dados como SCIELO e LILACS, percebemos a escassez de publicações que abordem a problemática da situação de rua através de um enfoque psicanalítico. Mesmo dentro da psicologia em geral, podemos notar que a população em situação de rua é mais uma vez invisibilizada, até mesmo como objeto de pesquisa acadêmica. Identificamos, então, a relevância em se realizar, a partir da experiência de trabalho vivida, uma pesquisa que busque compreender aspectos essenciais do trabalho do psicanalista junto à população em situação de rua. Assim, a pergunta de partida que norteia o presente trabalho é: quais as implicações da Psicanálise extramuros para o trabalho com a população em situação de rua?

Nesta pesquisa realizamos uma revisão bibliográfica que, articulada ao relato de experiência do trabalho realizado no RnR, busque responder à nossa pergunta norteadora. Para tanto e seguindo nossa fundamentação psicanalítica, nos voltamos para textos chave das obras de Freud e Lacan. Assim, utilizamos os “Artigos sobre a Técnica de Freud” (1912, 1913, 1914, 1915) buscando esclarecimentos acerca dessa ética e desta possibilidade de atuação extramuros do psicanalista. Além disso, temos como referência algumas obras freudianas que tratam da relação indivíduo-sociedade, sendo elas: “Totem e Tabu” (1913), “Psicologia das Massas e Análise do Eu” (1921), “O Futuro de uma Ilusão” (1927), “O Mal-estar na Civilização” (1930) e a correspondência entre Freud e Einstein intitulada “Por que a Guerra?” (1933). Também estudamos dois seminários de Lacan, buscando aprofundar a discussão acerca da ética da psicanálise e sobre o discurso do psicanalista. Assim, temos o “Seminário 7 - A Ética da Psicanálise” (1959-60) e o “Seminário 17 - O Averso da Psicanálise” (1969-70). Além destes textos, buscamos a leitura de comentadores, dos quais destacamos de antemão o trabalho da psicanalista mineira Andréa Guerra e da paulista Miriam Debieux Rosa.

Salientamos que a presente pesquisa faz parte do processo de formação na RIS - ESP/CE e, portanto, foi realizada em paralelo com outras atividades da referida pós-graduação em serviço. A pesquisa foi realizada durante todo o período

de residência da autora, entretanto a sua atuação no referido projeto foi finalizada em agosto de 2018 e as reflexões aqui apresentadas se referem a esse período de atuação entre maio de 2017 e agosto de 2018.

O objetivo geral desta pesquisa é analisar as implicações da psicanálise extramuros no trabalho com a população em situação de rua. Descrevemos, então, nosso percurso teórico-metodológico através de nossos objetivos específicos. Assim, iniciamos o trabalho situando de que forma podemos pensar acerca do conceito da psicanálise extramuros, objetivando descrever como se dá a atuação de uma psicanálise extramuros. Buscaremos, então, descrever como se dá a atuação da psicanálise fora de *settings* tradicionais. Posteriormente, enfocaremos nosso público alvo e objetivamos descrever, a partir de uma perspectiva psicanalítica lacaniana, como podemos compreender a situação de rua e o que ela representa em nossa sociedade contemporânea. Por fim, traremos mais propriamente o relato de experiência do projeto RnR, buscando articular o que foi estudado anteriormente e, assim, analisar a atuação de uma psicanálise extramuros junto à população em situação de rua da Praça do Ferreira.

PSICANÁLISE EXTRAMUROS: O CONSULTÓRIO VAI PARA RUA

Sabemos que a psicanálise foi criada por Freud a partir de sua experiência clínica, é através da escuta das históricas que são descobertos os conceitos psicanalíticos. Freud, entretanto, já nos aponta que não é possível pensarmos a psicanálise se insistirmos em uma divisão entre indivíduo-sociedade, pois o sujeito só pode se dar a partir do social.

O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. (...) Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social (FREUD, 1921, p. 91).

É essencial compreendermos que, em Psicanálise, não há sujeito sem o Outro. A constituição psíquica só é possível a partir de outros que se colocam na

relação com o eu e com o sujeito. Seguindo as elaborações lacanianas, sabemos que o eu não corresponde necessariamente ao sujeito e que, dessa forma, há a relação com um pequeno outro, que se dá numa dimensão imaginária⁸⁴, e com um grande Outro, numa relação mediada pelo simbólico⁸⁵. Dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, como nos diz Lacan, significa também dizer que ele nos é fornecido a partir do discurso do Outro, ou seja, o Outro precede o sujeito, é anterior a ele. É através do discurso do Outro que o sujeito pode ser inserido na ordem simbólica, uma ordem que o precede e permite que se situe nas relações sociais (LACAN, 1953-54; QUINET, 2012).

A proposta de pesquisar a partir do trabalho realizado no projeto RnR é um desafio, pois não é um trabalho realizado através do *setting* psicanalítico tradicional. Este *setting* envolve horários agendados, a busca do paciente pelo psicanalista em seu consultório, um espaço fechado e reservado, com tempo e valores pré-determinados e a utilização de recursos como o divã (FREUD, 1912). Descrevemos, entretanto, que não é isso o que ocorre na Praça do Ferreira. Por isso mesmo, buscamos pesquisar através do conceito de psicanálise extramuros, na tentativa de compreender as possibilidades de pesquisa e atuação em psicanálise fora do *setting* tradicional. Segundo Rosa (2004), a psicanálise extramuros configura-se como uma abordagem das problemáticas psicanalíticas através de sua ética que lhe é particular e envolve o sujeito em seus fenômenos sociais e políticos. O conceito de psicanálise extramuros nos auxilia, então, a abordar a questão do atendimento em novos contextos, buscando identificar o dispositivo analítico que é atuante seja intra ou extra muros.

3 Lacan teoriza acerca dos três registros psíquicos, a saber: real, simbólico e imaginário e é através dessas ordens que se organiza a relação com a realidade e com o laço social. O imaginário é o registro da imagem especular. Lacan (1949) descreve a constituição do imaginário quando discorre sobre o estádio do espelho. O bebê, de início, é apenas uma massa disforme de sensações. É através de seu reflexo num espelho que este poderá começar a delimitar a imagem do seu corpo. Entretanto, esta imagem não corresponde ao seu eu, mas a um outro.

4 O registro psíquico do simbólico compreende o que se passa no campo da linguagem em sua relação com o duplo sentido. Assim, é ele que permite uma dialetização em uma lógica em que um significante é sempre remetido a outro significante. Este registro delimita o lugar do sujeito e do Outro através do reconhecimento de uma lei simbólica que, em última análise, é sempre a lei de proibição do incesto. O simbólico é a instância psíquica que se refere aos discursos que situam o sujeito numa história e numa linhagem (LEADER, 2013).

O próprio Freud, em seus artigos sobre a técnica (1912, 1913, 1914, 1915), já nos apresenta vários aspectos que considera relevantes para a técnica psicanalítica. Aborda a questão da resistência do analista, do pagamento, da associação livre e de sua contrapartida na atenção flutuante do analista, e das dificuldades no manejo transferencial. Deixa claro, entretanto, que apresenta recomendações - e não regras fixas - salientando a dimensão do caso a caso no tratamento psicanalítico.

Penso estar sendo prudente, contudo, em chamar estas regras de 'recomendações' e não reivindicar qualquer aceitação incondicional para elas. A extraordinária diversidade das constelações psíquicas envolvidas, a plasticidade de todos os processos mentais e a riqueza dos fatores determinantes opõem-se a qualquer mecanização da técnica (FREUD, 1913, p. 164).

Com Lacan compreendemos que o que caracteriza o modo de atuação do psicanalista é uma ética que lhe é própria: ética do desejo, por ser uma ética que considera o inconsciente e coloca em destaque um sujeito que é sempre dividido (LACAN, 1959-60). O que faz um psicanalista é o seu discurso, onde não se coloca no lugar de mestria, de quem detém um saber sobre aquele que lhe procura, mas de resto de onde um sujeito possa advir.

Em se tratando da posição dita do analista - nos casos, aliás, improváveis, pois haverá mesmo um analista?, quem pode saber?, mas teoricamente podemos postulá-lo -, é o próprio objeto a que vem no lugar do mandamento. É como idêntico ao objeto a, quer dizer, a isso que se apresenta ao sujeito como a causa do desejo, que o analista se oferece como ponto de mira para essa operação insensata, uma psicanálise, na medida em que ela envereda pelos rastros do desejo de saber (LACAN, 1969-70, p. 99).

O analista, através de sua escuta, se coloca como causa de desejo para que uma fala que implique o sujeito em seu sintoma possa aparecer. O que faz um psicanalista é o discurso que tem seu sujeito no lugar do Outro, na medida em que este seja um discurso que não se propõe a dominar ou educar aquele que o procura. Salientamos isso, pois, enquanto discurso, o que faz um psicanalista não é sua formação profissional ou títulos acadêmicos, mas a forma como se coloca na

relação. Além disso, o risco de se cair num discurso de mestria, que supõe um bem para o sujeito, está sempre presente no dia a dia do trabalho realizado.

É exatamente esta a dificuldade daquele que tento aproximar tanto quanto posso do discurso do analista - ele deve se encontrar no pólo oposto a toda vontade, pelo menos confessada, de dominar. Disse *pelo menos confessada* não porque tenha que dissimulá-la mas porque, afinal, é sempre fácil voltar a escorregar para o discurso da dominação, da mestria (LACAN, 1969-70, p. 65-66).

Assim, podemos compreender que o *setting* composto por uma sala reservada e um divã, são formas construídas pela psicanálise buscando propiciar a associação livre e esse espaço de escuta. Entretanto, não é isso o que faz um psicanalista e, mais ainda, não é isso que garante uma análise. Como nos diz Lacan (1969-70), o que faz o psicanalista é esta aposta de que o que for produção do sujeito, é válido:

Entretamos, apontemos que na estrutura chamada de discurso do analista este último, vejam bem, diz ao sujeito: - Vamos lá, diga tudo o que lhe passar pela cabeça, por mais dividido que seja, por mais que isso manifestamente demonstre que ou bem você não pensa, ou bem não é absolutamente nada, isso pode funcionar, o que você produzir será válido (LACAN, 1969-70, p. 100).

O psicanalista, então, é aquele que reconhece e sustenta a singularidade existente em cada sujeito e, assim, permite que cada um possa se deslocar em relação às suas próprias repetições e passe a repetir de um modo diferente.

O ESTRANHO LUGAR DE ESTAR NA RUA

Além do que já foi exposto acima acerca da escassez de trabalhos que abordem a temática da situação de rua, destacamos a relevância clínica e política da presente pesquisa. Consideramos essencial, tanto para o psicanalista, quanto para o trabalhador do SUS, se envolver e refletir sobre situações humanas de extrema vulnerabilidade. Percebemos que a condição da situação de rua, além de vulnerabilidade, envolve um processo violento de invisibilização e exclusão. Para as pessoas em situação de rua, muitas vezes o único modo de inclusão social se dá através da exclusão (PAGOT, 2012; ROSA *et al*, 2009). Se torna premente,

portanto, analisar, a partir de uma perspectiva psicanalítica, como podemos compreender esse caráter excludente da situação de rua. Seguindo a perspectiva psicanalítica do caso a caso, podemos apenas analisar o que se produz socialmente acerca desta vivência, já que cada experiência subjetiva em relação à esta exclusão será sempre singular (GUERRA, 2001).

São muitos os caminhos que levam os sujeitos à situação de rua. Em geral, a condição está associada à múltiplas rupturas com o laço social posto em nossa sociedade. Conflitos familiares, dificuldades de inserção no mercado de trabalho, problemáticas nas relações interpessoais costumam ser relatos comuns. Mas, para além disso, nos questionamos sobre a dimensão do desejo em estar na rua e fazer do espaço público seu lugar de morada. Compreendemos que o contexto social é de extrema relevância, não obstante, a psicanálise nos ensina que há sempre uma dimensão de escolha do sujeito enredado em suas relações sociais.

Vivemos em uma sociedade capitalista em que o acesso aos bens de consumo e à propriedade privada definem as possibilidades de cidadania dos indivíduos. Nesse contexto, a situação de rua é vista - e muitas vezes vivida - como um resto dessa sociedade. Os moradores de rua são aqueles que não se encaixam, não cabem, não se conformam à essa organização social (PAGOT, 2012). A própria mitologia cristã, quando pretende afirmar que deus aparece em qualquer pessoa, costuma colocar a figura do morador de rua representando o que seria essa alteridade mais drástica possível.

A situação de rua, portanto, representa uma alteridade radical. E, por isso mesmo, evoca muitos sentimentos e reações ambíguos. Há um temor que rodeia essas pessoas, em geral o morador de rua é visto como marginal, possível infrator, como alguém que representa o risco de cometer um furto a todo instante. Quem possui acesso aos bens de consumo, teme que quem não possui, vá buscá-los sob a forma de violência. Além disso, há a postura de invisibilização, os que não querem ver, lidar, saber das pessoas em situação de rua. A extrema vulnerabilidade gera sofrimento para quem a vê. Existem também as ações de caridade, tentativas de diminuir esse sofrimento enxergado, de restituir algo que se supõe que falta a esses indivíduos.

Freud (1919), em seu texto sobre “O Estranho”, nos fala sobre essa palavra em alemão *‘unheimlich’*. Apesar das dificuldades de tradução, ela pode ser entendida como algo sinistro, assustador, inquietante, mas também como aquilo que é oposto ao familiar, ao doméstico, ao caseiro. Ao mesmo tempo que significa isso, *unheimlich* também possui significados que se confundem com seu antônimo, *heimlich*, ao falar sobre algo que é íntimo e, por isso mesmo, de dentro do seio familiar. Segundo Hanns (1996, p. 231):

O ponto de “torção” em que heimlich passa de ‘familiar e conhecido’, para ‘inquietante e estranho’ ocorre no sentido b: aquilo que é ‘secreto e oculto’ pode ser ‘familiar, íntimo e recôndito’ para aquele que participa do segredo (pois acontece entre quatro paredes, no “lar” = heim). Por outro lado, o ‘secreto e oculto’ pode ser sentido como ‘escondido, furtivo e estranho’ na avaliação dos outros excluídos.

A partir deste termo tão ambivalente, Freud nos apresenta que o estranhamento advém justamente daquilo que nos é familiar, porém que foi recalcado. A dimensão de temor relacionada se dá exatamente porque o estranho nos apresenta algo de nós mesmos que está oculto. Nas palavras de Freud (1919, p. 277): “Direi, de imediato, que ambos os rumos conduzem ao mesmo resultado: o estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar”.

Traçamos assim um paralelo com o que a situação de rua nos apresenta em nossa sociedade contemporânea. A própria etimologia da palavra nos mostra que *heim* pode significar lar, casa (HANNS, 1996), e que este estranhamento se relaciona com tudo aquilo que se mostra ambíguo quanto ao fazer parte ou não dessa dimensão. A situação de rua, então, pode ser entendida como causando este estranho. As reações diversas com que se trata a situação de rua se dão justamente por ela expor algo de um furo constitutivo. O capitalismo assimila a lógica pulsional e nos demanda a tamponar essa falta a todo momento para não termos que nos ter com ela. A situação de rua demonstra também que há um furo nesta própria lógica, que há um resto, algo que sobra nessa lógica de produção desenfreada, algo que não se faz todo, algo que não partilha da felicidade e da completude prometidas pelo capital. Esse algo nos coloca, a todos, justamente a questão de se essa partilha

é possível, afinal, essa completude é sempre uma ilusão, impossível de ser vivida por qualquer um, seja na rua ou no lar (ROSA; CARIGNATO; BERTA, 2006).

A partir desse estranho familiar, podemos também perceber que muitas pessoas se colocam em posição de mestria em relação aos moradores de rua. Especialmente no que concerne à postura de realizar caridade através de doações, vemos que há uma suposição de que se sabe o que falta a quem está na rua. A situação de rua demonstra uma falta escancarada em muitos aspectos e, então, a caridade aparece como forma de suprir essas faltas. Muitas vezes, talvez, numa tentativa de fazer frente a faltas que são, na verdade, de quem doa.

Durante os atendimentos realizados no RnR, ouvimos diversos relatos de moradores da Praça do Ferreira que deixavam claro como os doadores, muitas vezes, não suportam que haja um desejo por quem recebe a doação. O indivíduo que recebe a doação é colocado como objeto e obrigado a se colocar numa postura que seja apenas de agradecimento e humildade, fazendo com a doação o que se espera que seja feito. Ao ganhar uma cadeira, o indivíduo deve fazer uso dela apenas se sentando e de nenhuma outra maneira que não esteja prescrita, sob o risco de ter sua cadeira tomada pelo doador. Quem faz a doação não suporta que algo de uma alteridade se manifeste a partir do que foi doado, o objetivo é tamponar a falta que foi pressuposta e apenas ela.

Lacan (1969-70), no seminário 17, nos apresenta sua teoria dos discursos, posições que formam a trama social, em que descreve sobre o discurso do analista, avesso ao discurso do mestre. Quinet (2010), utilizando-se das elaborações de Lacan, explica que os discursos são constituídos como laços sociais. Os discursos são as formas de tratamento do gozo pelo simbólico. Isso quer dizer que os discursos são o que nos permite lidar com o Outro. Lacan nomeou quatro formas de discurso: o do mestre, o do universitário, o da histérica e o do analista. A cada um destes correspondem formas das pessoas se relacionarem entre si, ou seja, através dos atos de governar, educar, fazer desejar e psicanalisar. Lacan (1969-70) nos mostra, então, que o avesso da psicanálise seria justamente o discurso do mestre e nos diz que:

O que sobra é exatamente, com efeito, a essência do senhor - a saber, o fato de que ele não sabe o que quer. Eis o que constitui a verdadeira estrutura do discurso do senhor. O escravo sabe muitas coisas, mas o que sabe muito mais ainda é o que o senhor quer, mesmo que este não o saiba, o que é o caso mais comum, pois sem isto ele não seria um senhor. O escravo sabe, e é isto sua função de escravo. É também por isto que a coisa funciona, porque, de qualquer maneira, funcionou durante muito tempo (LACAN, 1969-70, p. 30).

A psicanálise, portanto, seria o avesso desse discurso que não permite a alteridade e não reconhece o saber no outro. A partir da psicanálise podemos pensar, então, um outro olhar para a situação de rua, um olhar que reconheça os indivíduos nesta situação como sujeitos de desejo. Reconhecendo, inclusive, que a rua pode ser vivida como espaço de proteção e abundância para alguns sujeitos. A psicanálise subverte a lógica capitalista de produção justamente porque não faz promessas de fornecer um Bem ou uma Felicidade. Como já apontamos anteriormente, a psicanálise apenas abre espaço para a escuta e tudo que possa advir a partir disso (MAIA; PINHEIRO, 2011).

Assim, lançamos a hipótese de que o trabalho realizado através das intervenções artísticas do RnR permite um deslocamento dos sujeitos residentes na Praça do Ferreira, tanto a nível individual e clínico, como social e politicamente. Concordamos com Guerra e Martins (2013) que dizem que:

Valendo-nos de um recurso topológico, a faixa de Moebius, partimos da premissa de que a dimensão política e a dimensão inconsciente são os dois lados correlativos de uma mesma lógica de agenciamento do funcionamento do sujeito no laço social. Nesse sentido, uma intervenção que opere mudança em um plano acarretaria mudança no outro, favorecendo a consolidação de novas posições, diferentes daquelas atreladas à predicação que o crime engendra. Em outros termos, supomos que intervir no campo político afeta o sujeito, assim como intervir no plano inconsciente afeta o morador da *polis* (GUERRA E MARTINS, 2013, p 93).

Através da oferta silenciosa de participação em atividades artístico-culturais nos colocamos em uma posição que não pretende certezas acerca das necessidades e desejos daqueles indivíduos. Promovemos saúde mental por meio da lógica de que a demanda não pode ser criada por um outro, mas deve advir do próprio sujeito.

Há um sujeito, esta é a aposta psicanalítica. E, na atual fase da acumulação capitalista, em que se intensifica o tempo de produção de objetos como mercadorias, ordena-se que o sujeito também se faça coisa e seja negado em sua condição desejante para o 'bom' funcionamento da ordem econômico-social e política. É nessa dimensão que a escuta psicanalítica pode contribuir para emergência de um sujeito que se separa dessa ordenação, para comparecer como quem questiona essa ordem e se movimenta criando ações de transformação; nessa dimensão, é reconhecendo-se como falta-a-ser que a alteridade, a diferença, não é significada como ameaça, mas como encontro, com o qual se faz o novo (ROSA; POLI, 2009, p. 10).

A experiência na Praça do Ferreira demonstra que, a partir das experiências artísticas, se abre espaço para a escuta e atuação do psicanalista. Mesmo a Praça sendo o espaço público por excelência, as relações se dão de tal forma que há espaço suficiente para que a fala sobre o que é íntimo ocorra e se desenvolva.

RESIDÊNCIA NA RUA: ABRIGO DA ARTE E DO DESEJO

Como já apresentado, a atuação da autora no projeto Residência na Rua se deu no período entre maio de 2017 e agosto de 2018. Neste período, a agenda do projeto se centrava em turnos noturnos, uma vez por semana, em que atividades artísticas eram propostas na Praça do Ferreira. A partir desses momentos, onde era iniciado o vínculo com os sujeitos atendidos, organizavam-se turnos diurnos em que buscávamos articular a inserção desses indivíduos nas redes de atenção sócio assistencial. Além disso, era priorizado a existência de espaços de reflexão e cuidado da equipe, tendo em vista a singularidade do trabalho realizado.

Na maioria dos turnos noturnos, era realizado um batuque, facilitado pelo tutor e preceptor de campo do RnR. Desde o início do projeto, a proposta desse batuque é colocar os instrumentos musicais a disposição da população que se agrupa na praça. Os profissionais participam deste momento de música, cada um a seu modo, mediando as relações do grupo e garantindo sua continuidade sempre que possível.

A Praça do Ferreira é conhecida entre a população em situação de rua de Fortaleza como "Mãe Ferreira" devido ao grande número de doações que recebe diariamente. A partir das atividades artísticas éramos, então, abordados pelas pessoas que, em geral, questionavam que tipo de doação estávamos fazendo ali.

Respondíamos que somos profissionais da área da saúde e que não estávamos ali com o intuito de levar doações de roupas, comida ou dinheiro. Era comum que a partir disso, ainda surgisse a pergunta se tínhamos remédios para doar. Ao explicar que também não era este nosso propósito ali, víamos a inquietação dessas pessoas, uma certa dificuldade de compreender nossa atuação.

Aliás, nossa atuação era uma questão para a própria equipe. Especialmente as profissionais psicólogas desde o início apresentaram muitos questionamentos sobre o papel na praça e de que modo poderiam atuar. O presente trabalho surge dessas perguntas e incômodos, buscando analisar, através da psicanálise, como poderíamos pensar uma linha clínico-institucional para o projeto. Salientamos a questão da psicologia neste espaço pois, a princípio, o papel dos outros profissionais se deu de forma mais objetiva. A orientação acerca de curativos, inflamações de pele e até mesmo sobre planejamento familiar eram recorrentes entre os enfermeiros. Já os assistentes sociais se viam cercados de demandas acerca de acesso à documentação e inserção no mercado profissional, sendo capazes de responder às dúvidas e fornecer encaminhamentos. E o psicólogo? O que poderia um psicólogo oferecer em um contexto de tantas necessidades? Uma escuta radical, essa foi a resposta que encontramos em nossa prática.

Após algum tempo de atuação, passei a responder que estava ali oferecendo uma escuta, que este era o meu trabalho: escutar quem quiser falar algo - e isso surtiu efeitos. Em geral, as pessoas começavam a falar sobre sofrimentos diversos, em sua maioria relacionais. As dificuldades em se conformar no seu seio familiar, os motivos que os levaram à situação de rua, os diagnósticos psiquiátricos que já haviam recebido, dentre tantas outras questões. Buscava oferecer um espaço minimamente mais reservado, apontando para algum banco da praça em que houvesse menos pessoas ao redor e um pouco mais afastado do local em que se realizava a atividade artística proposta. Outras vezes, era a própria arte que permitia

que o indivíduo se expressasse e a escuta iniciava a partir disso. Outras vezes ainda, era convidada a ir para o apartamento⁸⁶ das pessoas.

Apesar de algumas vezes esta escuta resultar em algum encaminhamento para a rede formal de cuidados - como um CAPS ou um CentroPop - em geral, a escuta oferecida não estabelecia esse intuito a princípio. Devido ao tempo de atuação, em alguns poucos casos, pude realizar um acompanhamento mais próximo em que semana após semana o sujeito buscava seu espaço de escuta. Isso é interessante pois notamos que a própria temporalidade da situação de rua se dá de um modo diferente. A não delimitação entre o que é casa e o que é rua, acaba por gerar uma relação com o tempo muito singular para cada um dos indivíduos. Percebemos com frequência que agendar horários determinados por nós para realizar encaminhamentos, acabavam por ser formas infrutíferas, em que os sujeitos não conseguiam comparecer. O conceito de 'amanhã' costuma ser melhor apreendido do que 'tal dia, tal hora', para pessoas em que cada dia precisa ser construído de um modo singular para garantir sua existência. Isso levou o projeto a discutir de que maneira poderíamos trabalhar num tempo lógico, de forma que essa fosse uma dimensão em que também seguíamos os passos trilhados pelos sujeitos atendidos.

Tanto a forma como as atividades artísticas eram colocadas - abordagem pela não abordagem -, como a escuta realizada tinham em comum o fato de não buscarem criar uma demanda para atuar a partir disso. A potência da arte e da escuta é colocada como possibilidade, faz uso delas quem e como quiser. Diferente de diversos serviços existentes na rede, o objetivo de se propor experiências artísticas não era o de ensinar arte ou formar artistas, mas de vivenciar aquela experiência e criar condições de possibilidade a partir disso. Assim como a arte que é colocada no RnR, Freud (1913, p. 172) sobre a posição do psicanalista, inclusive, já nos aponta que: "O analista é certamente capaz de fazer muito, mas não pode determinar de antemão exatamente quais os resultados que produzirá. Ele coloca

⁵ Apartamento é a forma como as pessoas em situação de rua da Praça do Ferreira costumam se referir ao local onde organizam seu local de dormida, com seu papelão e alguns pertences. Em geral, essa estrutura é montada todas as noites no mesmo local e desfeita no início do dia.

em movimento um processo, o processo de solucionamento das repressões existentes”.

Freud é conhecido por ser um grande admirador das artes em geral e se utilizou de várias obras para falar sobre conceitos psicanalíticos. Ele nos aponta, desde muito cedo em suas formulações, que a arte é uma via de acesso ao inconsciente. A psicanálise, em muitos momentos, se distancia de outras ciências e se aproxima da arte, justamente por esse interesse no inconsciente (FREUD, 1907). Como já abordamos, a situação de rua possui algo de inapreensível, algo que nos aponta para uma falta constitutiva ou, como diria Lacan, algo da dimensão do Real⁶⁷. Tanto a arte como a psicanálise, permitem uma articulação do simbólico com o real, uma apreensão do real pelo simbólico. É assim que a ética da psicanálise e a estética da arte se aproximam, pois convocam o sujeito a se colocar na cena e permitem que se faça borda ao furo do real (ROSA; POLI, 2009; TAVARES; HASHIMOTO, 2016).

A própria invisibilidade em que a situação de rua costuma ser colocada (inclusive por serviços e profissionais de saúde) também se relaciona com um indizível sobre esse modo de estar no mundo. Mesmo os longos relatos sobre os caminhos que levam os sujeitos a viverem na rua, não conseguem abarcar algo da quebra do laço social, da ruptura que foi efetuada. O espaço de escuta e a oferta para se produzir através da arte permitem que o sujeito fale de si e, mais do que isso, que também possa se escutar. A turma anterior do RnR, por exemplo, realizou um projeto de fotografias que dispararam questões interessantes ao possibilitar que os sujeitos se vissem impressos nas imagens tiradas por outra pessoa.

Percebemos também, na atuação no RnR, como as relações desses sujeitos costumam se dar por uma via imaginária em que as situações de apaixonamento/rivalidade são exacerbadas e não há mediação de um terceiro que barre esse excesso vindo do Outro. Os conflitos costumam ser frequentes, assim

⁶ A instância psíquica do real não se confunde necessariamente com a percepção da realidade. Segundo Lacan, o real é o que não cessa de não se inscrever. É o que não pode ser simbolizado e, por isso, insiste, é o impossível. Segundo Leader (2013, p. 37), “o real é a vida libidinal do corpo, os estados de excitação mórbida e de excitação sexual que nos assaltam”. Tudo que se coloca como inapreensível pela concepção humana se refere ao registro do real. Assim, a castração, a morte e a diferença sexual são concernentes ao real.

como afirmações sobre quem os ajudou ou não a enfrentar as vicissitudes da rua. Esses conflitos são reencenados, inclusive, na relação com nossa equipe, reforçando as questões transferenciais e a necessidade de se pensar em formas de se manejar esse modo imaginário de relação. Assim, concordamos com Guerra e Martins (2013, p. 103) que nos colocam que:

A questão central, para a metodologia em discussão, é como encontrar vias de desvio da pulsão de morte, quando ela se encontra exacerbada na experiência do sujeito com a alteridade. Daí a ideia central de oferta de outras possibilidades de manifestação do ato, através do ato criativo, que impulsiona o corpo em outra direção que não a morte, por um lado. E, por outro, a apresentação de um novo campo de identificações através do qual o sujeito pode se escrever na cena política local, valendo-se de novas insígnias e ganhando visibilidade sem o uso da ameaça e da força bruta letal.

Ainda no que concerne à lógica de doações da praça e a abordagem pela não abordagem - como forma de se opor à esta lógica -, entendemos que a arte para pessoas em situação de extrema vulnerabilidade não precisa ter como fim predeterminado diminuir ou acabar com essa vulnerabilidade. Muito embora, de algum modo, a prática nos demonstre que a arte acaba por sempre fazer isso, na medida mesmo em que permite que outras relações simbólicas se estabeleçam. No mínimo, a arte permite que o sujeito possa se colocar de um Outro modo diante à sua vulnerabilidade (GUERRA; MARTINS, 2013). Assim, após algum tempo de atuação, passamos a ouvir relatos de pessoas que priorizavam participar das atividades artísticas e seguir com a escuta do que ir para a fila do estouro⁸⁸.

Freud, em diversos textos, nos apresenta que a civilização é uma saída para as intempéries da natureza e que as sociedades se organizam de forma a mediar o próprio laço social que as constrói. Assim, também pontua que a arte propicia essa inserção na civilização.

Um tipo diferente de satisfação é concedido aos participantes de uma unidade cultural pela arte, embora, via de regra, ela permaneça inacessível às massas, que se acham empenhadas num trabalho exaustivo, além de

⁷ Estouro é como os moradores da Praça do Ferreira se referem à chegada de doações de comida. É comum ouvir gritos de “estourou”, avisando que há doação acontecendo e que os interessados devem se dirigir à fila para pegar sua alimentação.

não terem desfrutado de qualquer educação pessoal. Como já descobrimos há muito tempo, a arte oferece satisfações substitutivas para as mais antigas e mais profundamente sentidas renúncias culturais e, por esse motivo, ela serve, como nenhuma outra coisa, para reconciliar o homem com os sacrifícios que tem de fazer em benefício da civilização. Por outro lado, as criações da arte elevam seus sentimentos de identificação, de que toda unidade cultural carece tanto, proporcionando uma ocasião para a partilha de experiências emocionais altamente valorizadas (FREUD, 1927, p. 25).

Ao contrário das doações ofertadas que oferecem uma inclusão social a partir da premissa de que essas pessoas necessitam permanecer excluídas - para que continuem recebendo doações - a arte possibilita a criação de autonomia dos indivíduos, fazendo com que se coloquem num lugar de sujeito. Assim, entendemos que o trabalho realizado pelo RnR realiza uma subversão na ordem vigente na praça, na medida em que apresenta uma outra forma de laço social, pautado num discurso que não seja de mestria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como já vimos, pensar uma atuação psicanalítica extramuros é possível pois a própria psicanálise se baseia numa ética, e não numa técnica. O analista é um lugar ocupado por um agente que se coloca num lugar de sustentar um não-saber, procurando trazer à tona a falta que é constitutiva aos sujeitos. Este lugar do analista é o único que permite que os sujeitos construam os significantes da sua própria história. Ao contrário do mestre, que pressupõe um saber sobre a falta do outro e tenta tamponar tal falta. Esta é a ética do analista, uma ética que sustente este discurso em que há espaço para que o sujeito e seu desejo apareçam em cena (LACAN, 1959-60; 1969-70; MAIA; PINHEIRO, 2011).

Assim, podemos compreender que o que faz operar o discurso do analista não são as técnicas do *setting* tradicional, mas a sustentação desse lugar avesso ao de mestria. Entendemos também que o discurso do analista não é específico de um núcleo profissional - como se poderia pensar devido ao grande número de psicanalistas que também são psicólogos. Inclusive, a posição do analista não é exclusiva, nem garantida por uma formação em psicanálise. Como Lacan (1969-70) bem nos aponta, transitamos pelos discursos, afinal os discursos são formas de se

colocar nas relações humanas e essas relações não são posições estáticas.

Dessa forma, consideramos ainda mais relevante refletir acerca da abordagem pela não abordagem realizada no RnR a partir de uma escuta psicanalítica que permita uma supervisão do projeto como um todo levando em conta este entendimento de que a ética psicanalítica trata de uma forma de se colocar nas relações com o outro. A equipe do RnR busca realizar uma escuta radical dos indivíduos acompanhados, o que os leva a colocar-se em uma posição de sujeito - e não de assujeitamento. É a partir das atividades artísticas que o vínculo é construído e aberto o espaço para que a fala possa advir e, daí, algo da dimensão inconsciente. Ao se deparar com situações de extrema pobreza e falta de recursos (sociais, afetivos, financeiros), muitos serviços acabam por se colocar em uma posição de mestria em que pressupõem o que falta a essas pessoas e, muitas vezes, ofertam cuidados previamente determinados.

Outro ponto que buscamos avançar na reflexão foi na questão do lugar da situação de rua enquanto exclusão radical da sociedade. Em tempos como os vivenciados com as últimas eleições, vemos o crescimento de um ódio - e violência - a qualquer sinal de alteridade. As tentativas de suprimir as diferenças em busca de uma unidade de um grupo imaginário são cada vez mais intensas e frequentes e a população em situação de rua não escapa disso.

Através da psicanálise, podemos compreender a situação de rua como cena que encarna uma quebra com o laço social capitalista que nos está posto. Enxergamos a pessoa em situação de rua como símbolo de um fracasso em sustentar relações sociais de família e trabalho, fracasso esse que também é nosso pois nenhuma relação é toda. Consideramos pertinentes os apontamentos de Rosa e Poli (2009, p. 8) sobre o que Agamben coloca sobre os refugiados muçulmanos e acreditamos que também podem se aplicar à situação de rua:

Agamben traz uma série de observações interessantes, uma das quais gostaríamos de destacar: 'o muçulmano é evitado no campo porque todos se reconhecem em seu rosto abolido' (p. 53). É um importante paradoxo esse retirar-se da identificação com o semelhante e assim tocar no solo comum, no ponto de identificação máxima, de objeto-resto, que situa – como indica Agamben – aquele que é impossível de olhar, mas que não se pode não ver, que perfaz uma imagem absoluta, 'imagem tabu'.

Em face do estranhamento causado pela situação de rua, vemos uma tentativa de suprimir este lugar que nos coloca diante de uma falta constitutiva e busca-se dominar o morador de rua através do medo, da violência, da invisibilização e até mesmo da caridade. Como já relatado, percebemos esta posição como um risco sempre iminente quando se trata de oferecer cuidado em saúde à esta população. Se colocar em posição de escuta de sujeitos que vivem condições de pobreza tão extrema é um desafio diário que nos coloca frente a frente com nossa própria dimensão de sujeito faltoso e, por isso mesmo, desejan-te.

Tendo em vista o exposto, pontuamos a relevância em se vivenciar esta experiência de trabalho na rua e através da arte por dentro de um processo formativo multidisciplinar e imersivo como é a residência em saúde mental coletiva. O espaço de formação em serviço nos permite o lugar de questionar o trabalho realizado e abre espaço para que pesquisas como essa surjam, deste lugar em que não se pretende necessariamente formular respostas, mas gerar questões. A invisibilidade da situação de rua em publicações psicanalíticas, de algum modo, nos convocou a tentar apontar algo deste estranhamento que há nessa condição e que já é tão trabalhado pela psicanálise em outros cenários.

Consideramos, então, que a atuação da psicanálise extramuros em um trabalho junto à população em situação de rua implica em uma sustentação de uma posição que é ética e, por isso mesmo, também política. A escuta radical, enquanto principal ferramenta do RnR, coloca essas pessoas que dormem na rua em posição de sujeito e, através das experiências artísticas, possibilita que outras cenas possam se construir na Praça do Ferreira. Em tempos de conservadorismo e autoritarismo, promover arte para pessoas tratadas como marginais, como resto da sociedade, é realizar uma subversão e expor, em meio às muitas doações, que há desejo ali. A aposta da psicanálise e da arte, afinal, coincidem nisso, há subjetividade e há formas de se falar sobre isso.

REFERÊNCIAS:

AMARANTE, Paulo. *Saúde mental e atenção psicossocial*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011.

FREUD, Sigmund. *Delírios e sonhos na 'Gradiva' de Jensen (1907)*. In: _____. 'Gradiva' de Jensen e outros trabalhos. v. 9. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise (1912)*. In: _____. O caso de Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos. v. 12. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. *Sobre o início do tratamento (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I) (1913)*. In: _____. O caso de Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos. v. 12. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. *Recordar, repetir e elaborar (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II) (1914)*. In: _____. O caso de Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos. v. 12. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. *Observações sobre o amor transferencial (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise III) (1915)*. In: _____. O caso de Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos. v. 12. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. *Totem e tabu (1913)*. In: _____. Totem e tabu e outros trabalhos. v. 13. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. *O 'Estranho' (1919)*. In: _____. História de uma neurose infantil e outros trabalhos. v. 17. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. *Psicologia de grupo e a análise do ego (1921)*. In: _____. Além do princípio do prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos. v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. *O futuro de uma ilusão (1927)*. In: _____. O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos. v. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. *O mal-estar na civilização (1930)*. In: _____. O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos. v. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREUD, Sigmund; EINSTEIN, Albert. *Por que a guerra? (1933)*. In: _____. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos. v. 22. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

GUERRA, A. M. C. *A lógica da clínica e a pesquisa em psicanálise: um estudo de caso*. Ágora, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 85-101, jan./jun. 2001.

Psicanálise E Residência Na Rua: Situando Lugares (Im)Possíveis

GUERRA, A. M. C.; GENEROSO, C. M. *Inserção social e habitação: modos dos portadores de transtornos mentais habitarem a vida na perspectiva psicanalítica*. **Rev. Latinoam. de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 12, n. 4, p. 714-730, dez. 2009.

GUERRA, A. M. C.; MARTINS, A. S. *Psicanálise e política: contribuições metodológicas*. **Revista Borrromeo**, Buenos Aires, n. 4, p. 90-111, 2013.

HANNS, L. A. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993

_____. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

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

_____. *O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica (1949)*. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LEADER, Darian. *O que é loucura? Delírio e sanidade na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.

MAIA, M. V. C. M.; PINHEIRO, N. B. B. *Um psicanalista fazendo Outra coisa: reflexões sobre setting na psicanálise extramuros*. *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, v. 31, n. 3, p. 656-667, 2011.

PAGOT, A. M. *O louco, a rua, a comunidade. As relações da cidade com a loucura em situação de rua*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012.

QUINET, A. *Psicose e laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

_____. *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

ROSA, M. D. *A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica*. *Rev. Mal-estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. 4, n. 2, p. 329-348, set. 2004.

ROSA, M. D. et al. *A condição errante do desejo: os imigrantes, migrantes, refugiados e a prática psicanalítica clínico-política*. *Rev. Latinoam. de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 12, n. 3, p. 497-511, set. 2009.

ROSA, M. D.; CARIGNATO, T. T.; BERTA, S. L. *Ética e política: a psicanálise diante da realidade, dos ideais e das violências contemporâneos*. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 35-48, jan.-jun. 2006.

Talita Alcântara Fontenele e Silva e Henrique Riedel Nunes

ROSA, M. D.; POLI, M. C. *Experiência e linguagem como estratégias de resistência*. Psicologia & Sociedade, Belo Horizonte, v. 21, p. 5-12, 2009.

ROSA, M. D.; DOMINGUES, E. *O método na pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais e políticos: a utilização da entrevista e da observação*. Psicologia & Sociedade, Belo Horizonte, v. 22, n. 1, p. 180-188, 2010.

SOARES, A. C.; BASTOS, A. *A errância: para além de um sintoma patológico*. Rev. Latinoam. de Psicopatologia Fundamental, São Paulo, v. 19, n. 3, p. 452-464, set. 2016.

TATIT, I.; ROSA, M. D. *Para não dizer que Freud e Lacan não falaram da solidão*. Psicologia e Saúde, Campo Grande, v. 5, n. 2, p. 136-143, jul./dez. 2013.

TAVARES, L. A. T.; HASHIMOTO, F. *Musicalidade(s) e ressonâncias psíquicas: variações subjetivas e destinos à pulsão*. Rev. Latinoam. de Psicopatologia Fundamental, São Paulo, v. 19, n. 3, p. 465-482, set. 2016.

Praça do Ferreira abriga 247 pessoas em situação de rua, diz prefeito. Diário do Nordeste, Fortaleza, 25 ago. 2017. Caderno Cidade. Disponível em: <<http://diariodonordeste.verdesmares.com.br/cadernos/cidade/online/praca-do-ferreira-abriga-247-pessoas-em-situacao-de-rua-diz-prefeito-1.1810204>> Acesso em: 03 nov. 2017.

PSYCHOANALYSIS AND RESIDENCY ON THE STREETS: SITUATING (IM)POSSIBLE PLACES

ABSTRACT

This paper is based on the experience of the extension project of the residency combined with Health (RIS-ESP/CE) called "Residency on the Streets: Health, Culture and Art" ("Residência na Rua: Saúde, Cultura e Arte"), in which residents approach the homeless population of downtown Fortaleza/ CE during night hours. Given the scarcity of psychoanalytic research addressing this population, we ask ourselves about the implications of psychoanalysis in regards to working with the homeless population. Through a bibliographical review of psychoanalytic texts linked to the experience during the project, we sought to elucidate psychoanalyst's ways of acting together with the homeless population through artistic experiences. We emphasize psychoanalysis as an action based on an ethics of its own.

KEYWORDS: Psychoanalysis; Population in Situation of Street; Art; Mental health; Ethics of Psychoanalysis.

Talita Alcântara Fontenele e Silva e Henrique Riedel Nunes
**PSYCHANALYSE ET RÉSIDENCE DANS LA RUE: EN PLAÇANT
DES LIEUX (IM)POSSIBLES**

RÉSUMÉ

Cet écrit est apparu d'une expérience du projet d'extension de la résidence intégré dans la santé (residência integrada em saúde, RIS-ESP/CE) qui s'appelle « Résidence dans la Rue: Santé, Culture et Art », au les résidents font des rapports nocturnes avec la population de rue dans le centre-ville à Fortaleza/CE. En regard de la manque des œuvres psychanalytiques qui parle de cette population, nous nous demandons qu'est-ce que sont des implications de la Psychanalyse dehors-murs pour le travail avec la population de rue. Par des révisions bibliographiques de textes psychanalytiques ensemble à un rapport d'expérience du projet, nous cherchons élucider les modes de travail du psychanalyste avec la population dans le situation de rue et par les expériences artistiques. Nous renforçons la psychanalyse comment un travail sur la base d'une éthique qui lui est propre.

MOTS-CLÉS: Psycanalyse dehors-murs; Population dans le situation de rue; Art; Santé mentale; Éthique de la Psychanalyse.

Psicanálise E Residência Na Rua: Situando Lugares (Im)Possíveis

RECEBIDO EM 28-03-2019

APROVADO EM 25-10-2019

© 2019 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseenbarroco.pro.br

Programa de Pós-Graduação em Memória Social — UNIRIO

Memória, Subjetividade e Criação

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

DOR E GOZO NA PSICANÁLISE: UMA REVISÃO ¹

Patrícia do Socorro Nunes Pereira²

Roseane Freitas Nicolau³

Jamile Luz Moraes Monteiro⁴

RESUMO

A dor sentida no corpo sem causa orgânica justificada suporta um modo de satisfação pulsional, um gozo definido por Lacan no Seminário XX como fora-da-linguagem sendo inacessível às palavras, aparecendo para o sujeito na repetição e está relacionado ao prazer que comporta um sofrimento, ligado ao masoquismo primário (Lacan, 1959-60/2009). O que coaduna ao que Freud (1920/2006) estabelece como um prazer na dor manifestado na compulsão a repetição ligada à pulsão de morte. Tais manifestações que acometem o sujeito, deixando-o muitas vezes paralisado em meio a suas dores, resistem ao tratamento e a seu diagnóstico. A partir das teorizações de Freud e Lacan discutiremos sobre a dor e os mecanismos envolvidos em seu processo.

PALAVRAS-CHAVE: Dor Corporal; Pulsão; Gozo; Psicanálise.

¹ Trabalho feito a partir de um recorte da dissertação de mestrado de Patrícia do Socorro Nunes Pereira, intitulada: Dor e Angústia: uma discussão psicanalítica, pesquisa realizada pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFPA (PPGP)

² Psicanalista, Psicóloga, Mestre em psicologia pelo PPGP/UFPA. Psicóloga Clínica (Clínica de psicologia/FADESP/UFPA) e Preceptora em Clínica Psicanalítica na UNAMA. Endereço: TV. Timbó, 1348 – BL A, apt.º 101 – Bairro: Pedreira. CEP: 66083-049. Belém – Pará. Telefone: (91) 98291-6087. E-mail: patnunespereira@yahoo.com.br

³ Professora Associada do Programa de Pós-graduação e da Faculdade de psicologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Psicanalista. Membro da Escola Letra Freudiana. Endereço: Av. Generalíssimo Deodoro, 1878 – Apto. 601 – Bairro: Nazaré. CEP: 66040-140. Belém – Pará. Telefone: (91) 99112-1108. E-mail: rf-nicolau@uol.com.br

⁴ Professora Adjunta do curso de Psicologia (UFT), psicanalista. Mestre em Psicologia (UFPA). Doutorado em Psicologia Social (PUC-SP). Especialização/Residência Multiprofissional em Saúde (HUJBB-UFPA). Endereço: Quadra 304 Norte Alameda 01 s/n apt 603 bloco 3. BAIRRO: Plano Diretor Norte, Residencial Montenegro. CEP 77006-354 Palmas, Tocantins. E-mail: jamile@uft.edu.br

Propomos uma reflexão sobre a dor física e sua relação com o gozo, a considerar que esta, uma vez sentida sem causa orgânica justificada, suporta um modo de satisfação pulsional, ou seja, um gozo definido por Lacan no Seminário XX como fora-da-linguagem sendo inacessível às palavras, aparecendo na repetição. O conceito de gozo em Lacan (1959-60/2009), embora tenha passado por diversas reformulações no decorrer de sua obra, de modo geral, está relacionado ao prazer que comporta um sofrimento, implicado com o que está além do princípio do prazer ligado ao masoquismo primário. O que coaduna ao que Freud (1920/2006) estabelece como um prazer na dor manifestado na compulsão a repetição ligada à pulsão de morte. Observa-se que a dor como manifestação somática, ao não apresentar uma localização orgânica que a explique, resiste a diagnósticos e tratamentos, nem sempre respondendo ao modelo médico. Diante disso, faz-se necessário construir um saber em torno dessas manifestações que acometem o sujeito - deixando-o muitas vezes paralisado em meio a suas dores - assim como a relação que este estabelece com sua dor sob a forma de gozo.

Para adentrarmos à discussão sobre a dor e sua relação com o gozo recorreremos primeiramente à noção de corpo para a psicanálise, conceitualização essencial para abordar o que propomos. Assim sendo, iniciamos com o texto “À guisa de uma introdução ao narcisismo” de 1914, onde Freud descreve o processo de constituição de corpo pulsional.

Freud (1914/2004) retomando as considerações feitas nos “Três ensaios” sobre o autoerotismo, onde é definido como uma fase primitiva de obtenção de prazer pelas zonas erógenas – portanto, uma fase caracterizada por um corpo fragmentado. O autor afirma que a passagem do autoerotismo para o narcisismo resulta no processo de constituição do Eu. A constituição de um corpo imaginário pela criança se dá através de seu primeiro cuidador (normalmente a mãe). Assim, constituindo-se como um corpo totalizado, ordenando-se em torno da imagem corporal, deixa de ser uma matéria orgânica e transforma-se em um corpo pulsional.

Através do narcisismo, a criança passa a investir libido não somente no corpo biológico, nas zonas erógenas, mas no seu próprio Eu. Posteriormente, com o aparecimento da libido objetual, a criança deixa de ter somente seu Eu como objeto de investimento libidinal, direcionando uma parte de sua libido aos objetos externos. Entretanto, apesar de a libido se direcionar aos objetos de fora, uma parte da libido

sempre ficará retida no Eu. Este será o motivo pelo qual o sujeito poderá regredir, através do seu sintoma, a um estágio mais primitivo – seja ao narcisismo, no caso de um sintoma psiconeurótico, seja ao auto-erotismo, no caso de um fenômeno psicossomático.

Ainda no referido texto, o autor aponta para a capacidade do órgão de apresentar sensibilidade dolorosa sem que alteração alguma tenha ocorrido na sua estrutura. Observa que isso pode ser visto no estado de excitação dos órgãos genitais sem que estes estejam enfermos. A atividade vinda de uma parte do corpo, e que envia estímulos excitantes para a vida psíquica, pode ser designada como erogeneidade, possibilitando que o corpo seja então tomado como objeto de satisfação. Freud (1914/2004) atribui ainda tal erogeneidade a uma faculdade geral de todos os órgãos:

Quanto a um órgão apresentar uma sensibilidade dolorosa sem que tenha ocorrido alteração alguma, encontraremos o protótipo disto no estado de excitação dos órgãos genitais, que apresentam tais características sem estarem propriamente enfermos [...]. Poderíamos então designar como erogeneidade a atividade que emana de uma parte do corpo e envia estímulos sexualmente excitantes em direção à vida psíquica [...]. Agora, basta que arrisquemos apenas mais um passo: podemos considerar que a erogeneidade é uma faculdade geral de todos os órgãos e, portanto, nos referir a um aumento ou redução de erogeneidade em determinada parte do corpo (FREUD, 1914/2004, p.104-105).

Esta movimentação que a zona erógena provoca no aparelho psíquico, apontada pelo autor, nos leva a pensar no conceito de pulsão, que tem sua origem em fontes de estímulo no interior do organismo, sendo sua manifestação vista como uma força de impacto que pressiona constantemente, fazendo com que nem mesmo as ações de fuga consigam eliminá-la, pois ela é “irremovível” (FREUD, 1915/2004).

Sobre o conceito de pulsão, Freud (1915/2004, p. 148) a define como “um conceito-limite entre o psíquico e o somático”. Para o autor, conforme já mencionado a fonte da pulsão está no interior do corpo, esses estímulos, uma vez excitados, recebem uma pressão de trabalho psíquico em direção ao alcance de sua meta: a satisfação. Embora a meta seja sempre a mesma, os caminhos para sua obtenção são diversos, necessitando, para isso, do objeto para alcançá-la. O objeto – elemento mais variável da pulsão –, por não ser definido, impõe ao corpo um modo de funcionamento diferente e possibilita-lhe ser tomado como objeto de obtenção de prazer pelo sujeito.

Assim, o corpo, do modo como é concebido pela psicanálise, é importante tanto para a constituição do sujeito quanto para sua vida psíquica, pois ao mesmo tempo que se constitui pelo corpo, o sujeito pode satisfazer-se dele. É um corpo erógeno que sofre a incidência da pulsão, o que por sua vez, impõe a ele um modo distinto de funcionamento que, experimenta sensações físicas como a dor e representa afetos que escapam da dimensão psíquica. O sujeito, em sua constituição, tem seu corpo banhado por representações psíquicas através de seu primeiro cuidador, e é este mesmo corpo que, ao sofrer a interdição do falo, pode ser simbolizado, interpretado e decifrado. Porém, algo nesta operação escapa, e, quando isso acontece, a excitação corporal endógena toma este corpo real para a sua satisfação – como bem nos disse Freud ao apontar para o sintoma conversivo na histeria e para os sintomas físicos das neuroses que chamou de atuais.

A DOR NOS ESCRITOS METAPSICOLÓGICOS DE FREUD

Desde “O projeto para uma psicologia científica”, Freud (1950[1895] /1996), já vem tecendo considerações a respeito do fenômeno da dor, caracterizando-a a partir de um registro econômico e o resultado da ruptura de barreiras protetoras. Para ele, a dor seria consequência de um excesso de energia que, por ultrapassar essas barreiras, deixaria rastros permanentes atrás de si, exigindo, assim, a distribuição por parte do aparelho psíquico. Ainda neste artigo, o autor assinala a oposição da experiência de dor à experiência de satisfação. Na experiência de dor é a qualidade do afeto que possibilita a relação entre dor e desprazer. A vivência de dor aparece neste texto, em oposição à experiência de satisfação, revela a origem da massa sensorial que inaugura o psiquismo humano, adquirindo as feições de dor-pulsão. Freud vai retomar essa concepção da dor-pulsão ou pseudo-pulsão no texto O recalque e desenvolve mais essa teorização no texto O Ego e o ID que abordaremos mais à frente.

No texto “Tratamento Psíquico (ou Anímico)” de 1905, Freud se refere a dor, não apenas como um fenômeno físico, mas também como resultado da influência do psiquismo. Observa que a intensidade da dor é a mesma, não importando se sua origem é psíquica ou física. Ele ressalta que o fato de direcionar ou não a atenção para o fenômeno doloroso, resulta na sua manutenção ou desaparecimento, como afirma neste trecho: “[...] Assim como as dores são produzidas ou intensificadas em

se voltando a atenção para elas, também desaparecem pelo desvio da atenção” (FREUD, 1905b/1996, p. 276). Nesse sentido, o estado psíquico poderia não só ser responsável pela origem e manutenção de processos patológicos, como teria papel fundamental para o processo de cura. Desse modo, o estado psíquico da expectativa poderia mobilizar uma série de forças psíquicas eficazes para a instauração e a cura das doenças físicas. Nasio (2008), reforça essa teorização freudiana e assinala que na psicanálise não existe diferença entre dor psíquica e dor física.

Freud retoma à problemática da dor em sua obra no texto “À guisa de uma introdução ao narcisismo” (1914/2004). Neste trabalho, Freud coloca a dor como paradigmática do narcisismo, dada a dificuldade de investigar seu processo de forma direta. Objetivando avaliar a distribuição da libido, nos casos em que a dor aparece como central, ele considera que uma pessoa acometida de dor não se interessa pelas coisas ao seu redor. Com relação aos objetos amorosos, também há a retirada do interesse libidinal, pressupondo-se que, durante a vivência de dor, o sujeito deixa de amar. Quanto à economia libidinal nesse estado, Freud (1914/2004, p. 103) ainda observa: “o homem enfermo retira suas catexias libidinais de volta para seu próprio Eu e as põe para fora novamente quando se recupera”. A partir desta observação de Freud, podemos estender essa concepção ao sujeito acometido de dor física, no qual observa-se certa apatia e indiferença em relação aos acontecimentos do mundo externo, ficando evidente que nada lhe desperta interesse, além das situações que envolvem seu sofrimento e sua dor. Esta concepção pode nos dar também uma compreensão sobre a dificuldade do sujeito em sair de sua condição de dor, resistindo a reinvestir a libido no mundo exterior.

Em “O recalque”, Freud (1915/2004) recorre à dor física na tentativa de indicar as situações pulsionais como determinantes para o recalque. Considerando que ela tivesse alguma semelhança com a pulsão, chega a descrever a dor física como um estímulo externo que se torna interno, apresentando-se, assim, como uma fonte de excitação constante, que provoca aumento de tensão e que se revela tão imperativa quanto a pulsão. Devido a essas características, chega a descrevê-la como uma pseudo-pulsão conforme já mencionamos. Naquele momento, parece que tais esclarecimentos não foram de muita importância para Freud, que, empenhado em compreender os mecanismos do recalque, não se aprofundou nessa direção, abandonando-a para dedicar-se à investigação de outros processos que trouxessem

resultados mais esclarecedores para a sua pesquisa sobre o mecanismo do recalque.

Em “Pulsões e destinos da pulsão”, Freud (1915/2004) apresenta uma formulação da dor vinculada ao prazer no masoquismo e no sadismo. Ele afirma que a psicanálise nos mostra que o infligir dor (física) e provocar sofrimento psíquico (humilhação) não desempenha nenhum papel nas metas originais da pulsão. Contudo, uma vez estabelecida a transformação em masoquismo, a dor presta-se muito bem a produzir a finalidade masoquista passiva. Sobre isso, Freud (1915/2004, p. 153) pontua que: “Temos boas razões para supor que as sensações de dor, bem como as outras sensações de desprazer, transbordam para a excitação sexual e produzem um estado prazeroso, em nome do qual o desprazer da dor também pode ser aceito”.

Desta maneira, quando o sentir dor se torna uma finalidade masoquista, também a meta sádica de causar dor pode surgir retrospectivamente. No entanto, o autor enfatiza que, ao infligir dores nos outros, quem a inflige se identifica com o objeto que sofre e pode desfrutá-las de modo masoquista. Portanto, em ambos os casos, sadismo e masoquismo, não é a dor que é fruída, mas a excitação sexual concomitante que ela desperta. Por esta razão, sentir prazer com a dor seria inicialmente uma meta masoquista, mas o comprazer-se com a dor do outro se tornaria uma meta pulsional do sádico. (FREUD, 1915/2004).

O FATOR ECONÔMICO DA DOR E O CIRCUITO PULSIONAL

Freud (1920/2006) em “Além do Princípio do prazer” se refere a dor como um tipo de excitação externa que rompe a camada protetora contra estímulos de determinada área, ocasionando desprazer. As excitações provenientes dessa área fluem continuamente para o aparelho psíquico, tal como ocorre com as excitações vindas do interior do aparelho. O aparelho psíquico, inundado pelo excesso de excitação, não consegue mediar tais afluxos de energia. Assim, o excedente de energia não simbolizado surge como um afeto intenso e sem mediação psíquica.

A dor, aparecendo para o sujeito como algo intenso, avassalador, sentida no real do corpo, revela também um psiquismo fragilizado que não é capaz de simbolizar tamanha quantidade de afeto. Nessa perspectiva, podemos dizer que a dor física, decorrente desse afeto intenso e sem mediação, reflete a própria dor psíquica de um

sujeito desamparado psicicamente. Delouya (1999) ressalta que a dor nem é um sinal, nem antecipa tal como a angústia, mas é uma resposta ao esforço de ligação de um excesso no aparelho psíquico.

Em “O ego e o id” de 1923, Freud retoma a questão da dor e seu caráter de pseudo-pulsão, assinalando que a dor se dá como *algo*, ou coisa, que brota de dentro do aparelho, atravessando-o na vertical, para se apresentar à consciência como percepção interna e externa. Assim, a dor, ao se equivaler à pulsão, faz também uma *exigência de trabalho* ao psíquico por conta da íntima ligação que tem com o corpo, excitação essa que se origina no corpo, diante da qual ação nenhuma é capaz de provocar a fuga. Nessa linha do pensamento freudiano, o sentir dor se torna uma representação interna do corpo, significa a constatação de um corpo constituído de órgãos e a constatação da própria existência. No artigo “Inibições, Sintomas e Angústia”⁵, Freud (1926/1996) reafirma a analogia da dor com a pulsão, observando que, assim como a pulsão, a dor tem sua origem entre o soma e o psíquico, não sendo completamente somática ou psíquica. A dor, física ou psíquica, emerge, portanto, como um limite impreciso entre o corpo e a psique. Desse modo, a dor-pulsão, ao se originar entre o corpo e o psíquico, traz consigo o caráter de limite entre psico-soma. Ou seja, assim como a pulsão, a dor é uma excitação contínua que se origina no interior do corpo.

O estatuto pulsional da dor conferido por Freud (1926/1996) pode ser o responsável pela persistência da dor física, a essa forma de satisfação pulsional da ordem da repetição Lacan (1959-1960/2009) chamará de gozo, o qual será abordado após as teorizações freudianas.

COMPULSÃO A REPETIÇÃO E MASOQUISMO EM FREUD

O gozo implica em sofrimento e está relacionado ao excesso que envolve risco de vida. Está referido ao corpo e remete ao além do princípio do prazer. O gozo, na definição de Freud (1920/2006) é pulsão de morte, uma compulsão a repetição. Embora, Freud não tenha usado o termo *gozo* para sua concepção, foi a partir dela que Lacan inicia sua teorização sobre o gozo.

⁵ O termo da tradução na edição utilizada é *ansiedade*, porém optou-se em usar o termo *angústia* por ser mais condizente com o sentido do termo em português.

Na compulsão à repetição, Freud (1920/2006) explica que os mecanismos repetitivos e compulsivos são uma forma de dominar o excesso de excitação provocado pelo trauma. A repetição aparece nesta situação não apenas como fenômeno clínico, mas também como motor de elaboração psíquica, ou seja, como uma forma de tentar conter e ligar o excesso que invade o aparelho e que o deixa subjugado à força da pulsão de morte e de seus elementos irrepresentáveis. Logo, a repetição é uma das formas psíquicas eleitas pelo sujeito para lidar com o irrepresentável.

A repetição de situações desprazerosas e traumáticas, de acordo com Freud (1920/2006), apontam para uma tentativa precária e fracassada do indivíduo de obter êxito na domesticação da violência psíquica a qual está submetido. Esses recursos usados como uma forma de simbolizar, através do ato e da dor física, uma dor da alma, uma dor muito mais primitiva e indizível. Tentativa a qual o sujeito recorre para colocar-se como ativo, mas que, paradoxalmente, nos remete ao quanto ele está sob o domínio inescapável de um excesso pulsional.

Os mecanismos de elaboração e representação parecem não dar conta de tamanha exigência pulsional, promovendo a falência do psíquico e a emergência de respostas imediatas, como a compulsão à repetição. Tal compulsão possui um caráter imperativo e inescapável, deixando o sujeito passivo, impelido a se colocar em situações desagradáveis. Ela diz respeito a algo que não pôde ser representado e que retorna de forma repetitiva e compulsiva na tentativa de ser elaborado. Essas respostas constituem mecanismos de defesa precários e extremos, envolvendo comportamentos autodestrutivos, numa possibilidade de se inscrever no corpo aquilo que não consegue se inscrever no psiquismo. Na tentativa de representar o irrepresentável, o sujeito busca sair da posição que ocupa diante do excesso pulsional que o invade. Um acontecimento violento ou um acúmulo de excitações não elaborados põem então em evidência o fracasso do aparelho psíquico em sua capacidade de descarregar a excitação. Assim, a compulsão à repetição está relacionada à pulsão de morte e se opõe ao princípio do prazer (FREUD, 1920/2006), colocando o sujeito em posição masoquista.

Vemos em Freud (1924/2007) que o masoquismo erógeno surge a partir de uma parcela da pulsão de morte que permaneceu no Eu, fixada libidinalmente entre a dor e o prazer. O masoquismo erógeno, por um lado, se tornaria componente da libido

e, por outro, tomaria como objeto o próprio organismo. O que está em jogo no masoquismo erógeno não é a dor em si, mas a excitação sexual que ela provoca. Portanto, o masoquismo erógeno seria o resquício da antiga fase de formação, tão essencial à vida, em que houve um amálgama entre pulsão de morte e Eros.

De acordo com Freud (1924/2007), é na relação entre o Eu e o supereu que a necessidade de sofrimento se acentua através do masoquismo moral, impondo uma satisfação através do sofrimento e da dor. Nesse tipo de masoquismo, o sofrimento é proveniente de qualquer lugar ou de qualquer pessoa, pois o que importa é tão somente o sofrimento. O sujeito o tem como um apaziguamento de uma culpa inconsciente, ou melhor, uma necessidade de punição, muito embora não admita ter esse sentimento de culpa. Porém, o que o mantém no sofrimento é a culpa, ocasionando, desta forma, uma satisfação do inconsciente.

O masoquista está sempre tentando agir de forma inadequada para sentir necessidade de punição. É o sofrimento que torna mais valiosa a tendência masoquista. A satisfação que o doente estabelece com o sofrimento o fazem resistir a sair dessa condição, o que ocasiona a repetição das ações que o levam ao sofrimento. Freud (1924/1996) ressalta a resistência do paciente em sair do estado de sofrimento, devido ao somatório de culpa e de satisfação. Em muitos casos, o masoquista apenas substitui um sofrimento pelo outro, pois o que importa para ele é a manutenção de certa quantidade de sofrimento.

GOZO E DESEJO EM LACAN

Na perspectiva de Lacan (1959-1960/2009), a posição masoquista, enquanto estruturante, está articulada à subjetividade. Quando o sujeito é inserido na linguagem ele é barrado pela estrutura significante. O corpo, ao ser marcado pelo significante, perde alguma coisa – o que se perde está fora do circuito simbólico, mas está lá, existe, está no real. Logo, o masoquismo moral vai além de uma zona erógena, pois o que está nele implicado é o sujeito enquanto objeto de gozo do Outro.

O circuito da pulsão contém o gozo masoquista de fazer-se objeto do Outro em prol de um gozo que força a barreira do princípio do prazer. A pulsão se enlaça no simbólico pela via do significante, que entra no circuito pulsional. Só o masoquismo comporta uma satisfação através da dor e do sofrimento, visto que a dor tensiona o

aparelho psíquico para provocar satisfação, e o gozo comporta uma dor experimentada pelo próprio sujeito. (LACAN, 1959-1960/2009).

Lacan (1959-1960/2009), em “O seminário, livro 7”, denomina de campo do gozo o que Freud chamou de masoquismo, o que está para além do princípio do prazer. Ele observa, ainda, que o campo do gozo é aberto quando se interdita algo. Quanto mais se interdita, mais se goza, pois se goza na transgressão da lei, da lei que organiza a civilização e a lei humana, no sentido de proibição. O gozo instaurado como impossível constitui o sujeito do desejo. A lei, assim como interdita o gozo, aponta a transgressão como um lugar de gozo.

A interdição constitui o sujeito do desejo, tornando-o desejante do reconhecimento do Outro como um fiador ou como uma garantia da existência desse *Eu de desejo*. Ser um Eu de desejo é desejar o reconhecimento, proveniente do Outro, de seu próprio desejo. É desejar que o Outro não somente reconheça seu valor, mas que também o reconheça enquanto valor. O sujeito quer ser então este valor que o desejo do Outro procura. Esse Outro – lugar do tesouro do significante, origem de toda bateria significante - de onde emana uma fala que insiste em se repetir, lhe demande algo. Isto porque a castração, incidindo tanto sobre o Outro como no sujeito, faz aparecer uma falta. A esta falta vem corresponder um significante, comumente representado pelo falo, que tem a propriedade de ser destacável do corpo. Enquanto significante da falta do Outro, o falo dá corpo ao gozo (LACAN 1960/1998).

Para Lacan (1960/1998), o homem é um sujeito dividido pelo desejo e, não sendo substância e nem existência, se define como um efeito de linguagem, possuindo com o gozo apenas uma relação mediada pelo significante fálico. Deixado sem garantias, uma vez que não existe o Outro do Outro, o homem vai constituir seu desejo como desejo do Outro. O gozo é *interdito*, feito da própria textura da linguagem, ele “está proibido a quem fala como tal, ou ainda, [...] ele só pode ser dito nas entrelinhas para quem quer que seja sujeito à Lei, já que a Lei se funda justamente nessa proibição” (LACAN, 1960/1998, p. 836). Se, por um lado, há a proibição do gozo pela Lei, por outro, esta regulará um gozo possível, sujeito aos impasses do desejo e articulado ao significante do falo-gozo. Este gozo possível é o gozo fálico. Lacan (1960/1998) refere que “A castração significa que é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo” (LACAN, 1960/1998, p. 841).

De acordo com Lacan (1972-1973/2008), embora tenhamos o direito de usar o gozo, este se reduz apenas a uma instância negativa, àquilo que não serve para nada. O gozo não tem utilidade nenhuma e o direito a ele não é um dever, mas se goza porque o superego, na qualidade de imperativo do gozo, ordena: goza! O gozar só aumenta esse imperativo egóico promovendo a infinitude. A relação do homem com o gozo é articulada com a falta e somente o gozo fálico é possível, pela via do significante que marca a borda do buraco - o significante fálico. O gozo sexual está ligado a um desejo, a uma possibilidade de satisfação, é um gozo fálico, que é não-tudo, de um ser falante cujas necessidades estão sempre implicadas numa outra satisfação inconsciente, a satisfação da fala, que pode ser dita ou não.

Lacan (1972-1973/2008) fala ainda de um outro gozo, um gozo do corpo, do ser, um gozo do Outro. O gozo do Outro está para além de uma possível abordagem por parte do sujeito, pois este gozo está fora da linguagem. Se, no gozo fálico, há a busca de um gozo sexual, no gozo do Outro temos o gozo do corpo que, como tal, nada diz sobre o corpo. Trata-se de um corpo assexuado, pois o que o faz sexuado é a linguagem através da nomeação e significação das partes do corpo. O gozo do ser é um gozo fora-da-linguagem, que suporta o corpo como tal e não o corpo mortificado pela linguagem. O gozo do Outro está localizado na interseção do real com o imaginário, é o gozo que está fora da linguagem, do simbólico, mas não fora do corpo. O corpo doloroso, do qual não há causa orgânica definida tem uma forma de satisfação pulsional através da dor. Desta forma, podemos entender a dor como um modo particular de gozo, um gozo do corpo, o gozo do Outro, do qual nada se tem a dizer sobre ele, pois está fora da linguagem, sendo inacessível às palavras.

Do lado do gozo do Outro está o gozo feminino, um gozo que, assim como o gozo do corpo, é inacessível, por não corresponder a nenhum desejo e, portanto, não pode ser de forma alguma apreendido ou significantizado. Por não ser toda castrada, como diz Lacan (1972-1973/2008), o sexo da mulher só diz algo por intermédio do gozo do corpo.

O sujeito acometido de dor sem referencial orgânico que a justifique, está fixado na pulsão de morte. O caráter persistente da dor faz com que o sujeito permaneça em um gozo mortífero. Neste caso, a dor pode ser o preço pago pelo sujeito que se torna presa do gozo do corpo, o gozo do Outro.

A DOR É O PREÇO PAGO PELO SUJEITO

De acordo com Freud (1920/2006), um ferimento físico poderia proteger o psiquismo contra o desenvolvimento de uma neurose traumática. A dor física, é uma das reações defensivas escolhidas pelo sujeito diante do domínio da excitação traumática, embora não seja um ferimento, não deixa de ser uma medida arcaica utilizada pelo psiquismo para se defender dos efeitos devastadores do traumático. Desse modo, a convocação do corpo se apresenta como defesa do psiquismo, fazendo da dor o representante de um excesso.

Seguindo essa teorização freudiana, Assoun (1997) observa que, a neurose causa danos ao órgão e é sob o mando desses danos que o sofrimento neurótico torna-se acessível à terapia. É fato que a neurose comporta uma *ponta* orgânica e é uma forma de existência psíquica, que exige ser reconhecida em seus próprios direitos. Essas neuroses, de acordo com o autor, criam sintomas a partir de todos os órgãos, fazendo com que, além do sofrimento psíquico, haja um momento físico obrigado à neurose, ou seja, (ASSOUN, 1997, p. 25): um “momento de verdade que é a incidência física do sintoma: no órgão doente é necessário poder reconhecer a voz da neurose, sua contribuição ao distúrbio somático”.

Assim, a dor enquanto padecimento do corpo representa uma fuga da neurose, o sujeito encontra na dor física um mecanismo contra a dor psíquica. O sintoma para Freud (1926/1996) é uma formação de compromisso passível de ser interpretada. Para Assoun (1997), o sintoma somático não é uma formação de compromisso, pois quando o sofrimento do sujeito vai em direção ao corpo, ele passa a sofrer do corpo e, embora não seja uma doença no sentido orgânico, ele deixa de se haver com sua neurose. Assumir o compromisso com o sintoma significa submeter-se às leis do inconsciente e se haver com sua neurose. Dizer que o sintoma toma o corpo, quer dizer que o sujeito endereça para si mesmo a mensagem que vem do Outro.

Assoun (1997, p. 29) observa ainda que: “O sintoma somático não é talvez mais do que um pensamento do corpo, pensamento que sobrevém no corpo e que se chama ‘fantasma’. Ou mais exatamente: ‘pensamento’ que o corpo sugere ao fantasma” e conclui que a análise pode promover condições para que o sujeito possa associar o sintoma orgânico à sua neurose.

Conforme visto, a relação entre o paciente somático e sua neurose é marcada por uma necessidade de punição, o que faz com que o *doente* se apegue a seu

padecimento. O efeito punitivo traz alívio ao sofrimento neurótico do paciente, na medida em que ao sofrer do corpo o paciente deixa de se haver com seu sofrimento psíquico, estabelecendo, assim, uma relação de satisfação e um ganho masoquista com sua dor, ou seja, uma relação de gozo. A dor e o sofrimento têm íntima relação com o gozo, no sentido de que neste estão implicados dor e prazer. O gozo tem a ver com o corpo, está relacionado ao além do princípio do prazer e remete a pulsão de morte. De acordo com a formulação de Lacan (1972-73/2008) é estabelecido como fora da linguagem, não está ligado a nenhum desejo, mas a uma possibilidade de satisfação pulsional. O corpo acometido de dor é uma forma de satisfação pulsional, um modo particular de gozo, um gozo do corpo, o gozo do Outro, fora da linguagem, sendo assim, inacessível às palavras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Recorremos as teorizações de Freud e Lacan para abordamos acerca da dor e os elementos implicados em seu mecanismo, como o corpo, a pulsão, o trauma e o gozo. A concepção de corpo que ultrapassa a estrutura anatômica, no qual incide a pulsão, tornando-o um corpo erógeno e com isso uma forma distinta de funcionamento permitindo que o sujeito possa toma-lo como objeto de obtenção de prazer. É um corpo afetado pelo pensamento e pela linguagem, essa formulação nos permitiu compreender como a dor pode incidir nesse corpo pulsional e servir de arranjo para o sujeito. O percurso empreendido nos mostrou que o sujeito que apresenta dor física sem referencial orgânico que a justifique está envolto em toda uma trama que constitui sua subjetividade. Esta forma de dor suporta um modo de satisfação pulsional, deixando, muitas vezes, o sujeito paralisado em meio a suas dores e, ao mesmo tempo este resiste em sair de sua condição de sofrimento, dado o somatório de dor e prazer em forma de um gozo masoquista. A dor física pode ser uma saída diante do insuportável da dor psíquica e o preço pago pelo sujeito.

Embora, o caráter pulsional da dor em termos da repetição e da ordem do gozo seja uma dificuldade a mais ao tratamento, o sofrimento orgânico ao ser tomado como sintoma e o sujeito colocado a falar de sua dor - mesmo que resista em relacionar seu sofrimento físico com sua história de vida - na análise é possível promover condições para que o sujeito associe sua dor aos seus traumas e conflitos e, com isso facilitar

suas elaborações. Falar de seu sofrimento em vez de representar no corpo, pode possibilitar uma redução de gozo.

REFERÊNCIAS:

- ASSOUN, Paul-Laurent. *Corps et Symptôme – Tome 1: Clinique du corps*. Paris: Econômica Ed, 1997.
- DELOUYA, D. A. A dor entre o corpo, seu anseio e a concepção de seu objeto. In: BERLINCK, T. M. (Org.). *Dor*. São Paulo: Escuta, 1999. p. 23-35.
- FREUD, Sigmund (1905a). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: Edição Standard Brasileira das *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago 1996. V. VII.
- _____ (1905b). Tratamento psíquico (ou anímico). In: Edição Standard Brasileira das *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. II.
- _____ (1914). À guisa de uma introdução ao narcisismo. In: *Obras Psicológicas de Sigmund Freud Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004. V.1.
- _____. (1915). Pulsões e destinos da pulsão. In: *Obras Psicológicas de Sigmund Freud Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*. Tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago 2004. V. I.
- _____. (1920). Além do princípio do prazer. In *Obras Psicológicas de Sigmund Freud Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*. Luiz Alberto Hanns (trad.). Rio de Janeiro: Imago, 2006. V. 2.
- _____. (1923). O ego e o id. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. XIX.
- _____. (1924). O problema econômico do masoquismo In: *Obras psicológicas de Sigmund Freud Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2007. V. 3.
- _____. (1926) Inibições, Sintomas e Angústia. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. XX.
- _____. (1950[1895]). Projeto para uma psicologia científica. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. I.
- LACAN, Jacques. (1959-1960). *O Seminário. Livro 7: A ética na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.
- _____. (1960). Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: 1998.

_____. (1972-1973). O Seminário. Livro 20: Mais, Ainda. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

NASIO, Juan David. A dor física: uma teoria psicanalítica da dor corporal. Tradução de André Teles e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

PAIN AND ENJOYMENT IN PSYCHOANALYSIS: A REVIEW

ABSTRACT

The pain felt in the body without justified organic cause supports a mode of drive satisfaction, an enjoyment defined by Lacan in Seminar XX as out-of-language being inaccessible to words, appearing to the subject in repetition and related to the pleasure that entails suffering, linked to primary masochism (Lacan, 1959-60/2009). This is in keeping with what Freud (1920/2006) establishes as a pleasure in pain manifested in the compulsion to repetition linked to the death drive. Such manifestations that affect the subject, leaving him often paralyzed in the midst of his pain, resist the treatment and its diagnosis. From the theorizations of Freud and Lacan we will discuss the pain and the mechanisms involved in its process.

KEYWORDS: Physical Pain; Drive; Enjoyment; Psychoanalysis

LA DOULEUR ET LA JOUISSANCE EN PSYCHANALYSE: UNE REVISION

RÉSUMÉ

La douleur ressentie dans le corps sans cause organique justifiée soutient un mode de pulsion la satisfaction, une jouissance définie par Lacan dans le Séminaire XX comme hors langue inaccessible aux mots, apparaissant pour le sujet en répétition est liée au plaisir de souffrir, lié au masochisme (Lacan, 1959-1960 / 2009). Cela correspond à ce que Freud (1920/2006) établit comme un plaisir dans la douleur se manifeste dans la compulsion de répétition liée à la pulsion de mort. De telles manifestations qui affectent le sujet, le laissant souvent paralysé au milieu de sa douleur, résistent au traitement et à son diagnostic. À partir des théorisations de Freud et Lacan, nous discuterons de la douleur et des mécanismes impliqués dans son processus.

MOTS-CLÉS: Douleur Corporelle; Pulsion; Jouissance; Psychanalyse

RECEBIDO EM 21-05-2019

APROVADO EM 25-10-2019

© 2019 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>
revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Programa de Pós-Graduação em Memória Social — UNIRIO

Memória, Subjetividade e Criação

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

O QUE SIGMUND FREUD NOS FALA SOBRE O ÓDIO?

Joelma Galvão De Lemos¹

RESUMO

O ódio e o amor aparecem na obra de Sigmund Freud (1856-1939) muitas vezes de maneira simultânea e ambivalente; ao falar de um, comenta-se ainda que brevemente do outro. Apesar de o teórico não ter definido o ódio como um conceito, esse afeto aparece em vários momentos da elaboração de sua teoria, desde os textos clínicos aos textos sociais, demonstrando sua importância no processo de formação do sujeito, das relações de identificação que este estabelece ao longo da vida e, conseqüentemente, dos vínculos afetivos que circulam pela sociedade. A leitura dos textos freudianos nos ajuda a compreender melhor porque é tão fácil ao homem fazer uso do discurso de ódio e até mesmo de ações agressivas e violentas no convívio com o outro.

PALAVRAS-CHAVE: Ódio; Psicanálise; Identificação.

¹ Psicóloga, psicanalista, com mestrado em Psicologia Social pelo Programa de Pós-Graduação de Psicologia na Universidade Federal de Sergipe e doutoranda neste programa. E-mail: joelmalemos@outlook.com; telefone: (79) 99103-1525.

INTRODUÇÃO

Falar do ódio a partir dos textos de Sigmund Freud é falar também do amor, uma vez que ocorrem de maneira simultânea na vida do sujeito, desde seu processo de constituição psíquica à sua relação social ao longo da vida. Este tema será apresentado a partir de uma ordem cronológica, acompanhando o desenvolvimento da obra de Freud. Escolhi essa opção a fim de demonstrar o quanto o ódio está presente no processo de desenvolvimento do sujeito, bem como da sociedade. A leitura desses textos demonstra, ainda, que Freud não desassociava o sujeito do social, mas apenas apresentava artigos didaticamente elaborados, alguns mais clínicos e outros, sociais. O autor chegou a afirmar que muitas vezes é mais fácil estudar o sujeito a partir das relações sociais do grupo ao qual pertence (FREUD, [1930] 1996).

O ódio aparece em “A interpretação dos sonhos” ([1900,1901] 1996), quando Sigmund Freud cita a análise que fizera do sonho que tivera com Irma e seus amigos Otto e Leopoldo². Ele explica que o “conteúdo deste [sonho] foi a realização de um desejo, e seu motivo foi um desejo” (FREUD, [1900] 1996, p. 153), pois percebera que no sonho estava se vingando de Otto, por este se apressar demais na conclusão de seus tratamentos, assim como por ter lhe dado um licor não muito bom, e também de sua paciente por não o ter obedecido (FREUD, [1900] 1996). Em seguida, ao se ater a sua resistência em analisar o sonho, conseguiu compreender que a “afeição, no sonho, não dizia respeito ao conteúdo latente, aos pensamentos que estavam por trás do sonho; estava em contradição com eles e tinha o propósito de ocultar a verdadeira interpretação do sonho”. Freud lembrara do “quanto havia odiado, e de como declarara que o sonho era puro absurdo” (FREUD, [1900] 1996, p.175). Ele percebeu que sua resistência em analisar o sonho decorria de perceber a contradição de seus sentimentos para com sua paciente e seu amigo, mais especificamente em se dar conta de que por traz de seus sentimentos de afeição por ambos havia também ódio por eles.

Ainda sobre o ódio, Freud comenta sobre os adultos que mantêm uma relação afetuosa com seus irmãos e irmãs, mas que em sua infância tiveram inúmeras inimizades entre si. “O filho mais velho maltrata o mais novo, fala mal dele e rouba-

² Sonho de 23-24 de julho de 1895 em *A interpretação dos sonhos* (FREUD, [1900] 1996, p. 141-142) e sua análise p.143-155.

lhe os brinquedos, ao passo que o mais novo se consome num ódio impotente contra o mais velho, a quem inveja e teme [...]” (FREUD, [1900] 1996, p. 277). Para o autor, “muitas pessoas, portanto, que amam seus irmãos e irmãs e se sentiriam desoladas se eles morressem, abrigam desejos maléficos contra eles em seu inconsciente, datando de épocas anteriores; e estes são passíveis de se realizarem nos sonhos” (FREUD, [1900] 1996, p. 278). De acordo com Sigmund, o ódio aparece facilmente nas relações sociais, e para percebermos basta imaginarmos uma pessoa com a qual nos relacionamos, mas que também odiamos, e que apesar de não admitirmos, pois somos impedidos pela nossa moralidade, temos um desejo de que ela seja infeliz. Caso algo de mal lhe aconteça, suprimimos essa satisfação diante do ocorrido e nos impomos “pensamentos de pesar [...] mas sucede então que a pessoa odiada, por alguma transgressão sua, envolve-se num merecido dissabor, quando isso acontece, posso dar rédea solta à minha satisfação por ela ter recebido uma punição justa” (FREUD, [1901] 1996, p. 510-511). A satisfação é acrescida do ódio que sentimos por essa pessoa, que até então não se manifestara, pois estava impedida pelo afeto, mas que por conta da mudança da circunstância já não é mais necessário impedi-la (FREUD, [1901] 1996).

Em “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905), o autor, ao comentar sobre as fontes da sexualidade infantil, afirma: “[...] descobrimos até agora que a excitação sexual nasce (a) como a reprodução de uma satisfação vivenciada em relação a outros processos orgânicos [...] como expressão de algumas ‘pulsões’ [...] como a pulsão de ver e a pulsão para a crueldade” (FREUD, [1905] 1996, p. 188). Nessa fase, a atividade sexual ainda não está separada da nutrição e o *infans* ainda não separa o que é interior e exterior, e é possível perceber sua agressividade quando não consegue a satisfação de suas necessidades. Freud explanará com mais clareza sobre essa questão em *Os instintos e suas vicissitudes* ([1915] 1996), texto que veremos mais à frente.

Em “Totem e tabu” (1913), mostra como inicialmente os filhos desamparados, sozinhos, expulsos do clã pelo pai, se unem a partir do ódio a este, se organizam e o assassinam. O ódio pelo pai é o fio de ligação entre os filhos e o que os impulsiona a realizar seu desejo. Contudo, após a realização do parricídio, a prole experimenta o sentimento de culpa, pois assim como sentia ódio pelo pai, percebem também que o amava. O ódio e o amor muitas vezes ocorrem de maneira ambivalente na vida do

sujeito. Os filhos, numa tentativa de identificação com o pai que assassinaram, o devoram, ingerindo suas partes – e ilusoriamente, seu poder. Esses também se dão conta de que é preciso algo que barre seus próprios filhos e irmãos, para que não lhes aconteça o mesmo que ocorrera com seu pai. É nessa tentativa de autopreservação que é instaurada a interdição do incesto, já que nenhum homem pode ficar com as mulheres do seu clã, todos terão que procurar uma mulher em outro clã (FREUD, [1913] 1996). É por via da criação e implantação dessa interdição que se impede que o ódio seja usado como instigador de violência para com os seus, uma vez que não brigarão entre si pelas mulheres do seu grupo, e também como sentimento de ligação e união entre o clã, pois terá que se unir para conseguir parceiras em outros clãs.

Em “Totem e tabu” (1913), o ódio é apresentado a partir da relação entre os irmãos, os filhos e o pai da horda primeva, como sentimento de ligação e união, mas também como sentimento usado para a autopreservação. Em “Sobre o narcisismo: uma introdução” (1914) e “As pulsões e suas vicissitudes” (1915), Freud comenta sobre a relação amor e ódio na constituição do ego. O humano ao nascer é um ser pulsional que não diferencia o que é externo do que é interno, tendo inicialmente dois objetos sexuais, ele próprio e sua mãe – ou a pessoa que o alimenta, cuida e o protege (FREUD, 1914). Suas “primeiras satisfações sexuais auto eróticas [sic] são experimentadas em relação com funções vitais que servem à finalidade de autopreservação. As pulsões sexuais estão, de início, ligadas à satisfação das pulsões do ego; somente depois é que elas se tornam independentes destes” (FREUD, [1914] 1996, p. 94).

O ódio [...] provém do repúdio primordial do ego narcisista ao mundo externo com seu extravasamento de estímulo. Enquanto expressão da reação do desprazer evocado por objetos, sempre permanece numa relação íntima com os instintos auto preservativo [sic], de modo que os instintos sexuais e os do ego possam prontamente desenvolver uma antítese que repete a do amor e do ódio. Quando os instintos do ego dominam a função sexual, com é o caso na fase da organização anal-sádica, eles transmitem as qualidades de ódio também à finalidade instintual (FREUD, [1915] 1996, p. 143-144).

O ego tenta, por meio do amor, obter uma satisfação erótica a partir dos seus impulsos pulsionais e pela obtenção de prazer do órgão, assim como também busca incorporar objetos externos que oferecem prazer, o que demonstra seu narcisismo. Contudo, quando não consegue incorporar o objeto, o ego o repudia por meio do ódio. O ego tenta, a partir do amor, manter o que lhe causa prazer; e a partir do ódio, o que lhe causa desprazer (FREUD, [1915] 1996). O ódio, nesse caso, está a serviço de

Eros, uma vez que é usado a fim de preservar o ego. Por isso Freud afirma que somente depois de “estabelecida a organização genital é que o amor se torna o oposto do ódio” (FREUD, [1915] 1996, p. 143).

Em “Luto e melancolia” ([1917a (1915)] 1996), o criador da psicanálise fala da hostilidade do ego para consigo no estado melancólico. De acordo com essa perspectiva, o luto é a “reação à perda de um ente querido, à perda de alguma abstração que ocupou o lugar de um ente querido, como país, a liberdade ou o ideal de alguém, e assim por diante” (FREUD, [1917a (1915)] 1996, p. 249). Apesar do afastamento do indivíduo em relação à vida nesse período, ele não é em hipótese alguma considerado como tendo uma patologia; e nesse caso não se submete a pessoa que está vivenciando o luto a um tratamento, pois essa precisa apenas de um tempo para lidar com sua nova realidade, com a falta e com o desinvestimento naquele que perdera (FREUD, [1917a (1915)] 1996). Já a melancolia é um estado em que o indivíduo traz consigo um

desânimo profundamente penoso, acompanhado da cessação de interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda e qualquer atividade e, uma diminuição dos sentimentos de autoestima [sic] a ponto de encontrar expressão em auto recriminação [sic] e auto envelhecimento culminando numa expectativa delirante de punição (FREUD, [1917a (1915)] 1996, p. 250).

Isso ocorre porque em algum momento o indivíduo se decepcionou ou se frustrou com a pessoa a qual estava ligado libidinalmente e por conta disso rompeu com a relação. No estado normal, esse investimento libidinal é direcionado a outro objeto, mas no caso da melancolia, a libido livre não se deslocou para outro objeto e, sim, para o ego. Nesse caso, o ego estabeleceu uma identificação com o objeto abandonado e sua perda “se transformou numa perda do ego e o conflito entre ego e a pessoa amada, numa separação entre a atividade crítica do ego e o ego enquanto alterado pela identificação” (FREUD, [1917a (1915)] 1996, p. 255). Para o ego não se trata apenas da perda de um objeto, mas, sim, da perda de si mesmo.

Apesar de a melancolia se parecer com o luto, nesta o mundo parece ser “pobre e vazio” e “a inibição e a perda de interesse são explicadas pelo trabalho de luto no qual o ego é absorvido” (FREUD, [1917a (1915)] 1996, p. 251); já na melancolia é o ego que é apresentado pelo paciente como pobre e vazio, “incapaz de qualquer realização e moralmente desprezível; ele se repreende e se envilece, esperando ser expulso e punido” (FREUD, [1917a (1915)] 1996, p. 252).

A melancolia é “uma reação à perda real de um objeto amado” acompanhada pela ambivalência dos sentimentos de ódio e amor, que muitas vezes ocorre “nas relações amorosas” (FREUD, [1917a (1915)] 1996, p. 256). O objeto amado pode ser renunciado, mas o amor por ele, não; pois esse amor se refugia na identificação narcisista, daí a ambivalência de amor e ódio. Muitas vezes,

os pacientes conseguem, pelo caminho indireto da autopunição [sic], vingar-se do objeto original e torturar o ente amado através de sua doença, à qual recorrem a fim de evitar a necessidade de expressar abertamente sua hostilidade para com ele. Afinal de contas, a pessoa que ocasionou a desordem emocional do paciente, e na qual a doença se centraliza, em geral se encontra em seu ambiente imediato. A catexia erótica do melancólico no tocante a seu objeto sofreu assim uma dupla vicissitude: parte dela retrocedeu à identificação, mas outra parte, sob influência do conflito devido à ‘ambivalência’, foi levada de volta à etapa de sadismo que se acha mais próximo do conflito (FREUD, [1917a (1915)] 1996, p. 257).

Na melancolia, “o ódio e o amor se digladiam; um procura separar a libido do objeto, o outro, defender essa posição da libido contra o assédio” (FREUD, [1917a (1915)] 1996, p. 261), e o ego sofre as consequências dessa luta entre as pulsões, daí o desenvolvimento de uma doença psíquica, em que satisfaz ambas as pulsões, mas também como a tentativa de diminuir seu sofrimento.

Em “Reflexões para os tempos de guerra e morte” (1917), Freud inicia seu texto falando sobre a desilusão da guerra ao afirmar que “as nações civilizadas se conhecem e se compreendem tão pouco, que uma podem voltar-se contra a outra com ódio e asco” (FREUD, [1917b] 1996, p. 288). Demonstra o quão cruéis e sanguinários os homens podem ser em períodos de guerra, deixando ao seu fim uma destruição e um estrago para além do território, um rompimento nas relações sociais entre os lados opostos muitas vezes quase que intransponível. O autor comenta como o Estado “proíbe ao indivíduo a prática do mal, não porque deseja aboli-la, mas porque deseja monopolizá-la, tal como o sal e o fumo” (FREUD, [1917b] 1996, p. 290), e usá-la quando lhe convém, como nas guerras contra outros Estados. Ainda nesse texto, declara que “a natureza humana consiste em impulsos instintuais de natureza elementar, semelhantes em todos os homens e que visam à satisfação de certas necessidades primeiras. Em si mesmos estes não são nem bons e nem maus” (FREUD, [1917b] 1996, p. 290). Sua expressão ocorre de acordo com “as necessidades e exigências da comunidade humana” (FREUD, [1917b] 1996, p. 290). Amor e ódio são encontrados na mesma pessoa, e somente quando as vicissitudes instintuais são superadas é que se formam o que é chamado de caráter (FREUD,

[1917b] 1996). A transformação das pulsões ditas más em boas é ocasionada por fatores internos e externos, uma vez que o ego tenta se preservar e satisfazer sua necessidade de amor. Inicialmente, o sujeito deseja o amor de sua mãe, seu pai e, conforme se desenvolve, deseja também o amor dos membros do grupo social ao qual pertence. Contudo, conforme o pequeno *infans* cresce, ele começa a perceber que para ter o amor da mãe e demais pessoas do seu círculo social terá que fazer o que demandam dele. Isso significa que, para conseguir o objeto amado, o sujeito precisa abrir mão de sua satisfação pulsional imediata em troca de uma satisfação paliativa.

Em “Além do princípio de prazer” (1920), Sigmund Freud apresenta uma nova dualidade das pulsões: se antes as pulsões de sexualidade eram ligadas a Eros, e as pulsões de autoconservação, ao ódio, o autor afirma que as pulsões sexuais e as de autopreservação são representantes de Eros, enquanto o ódio representa a pulsão de morte. Freud percebeu em suas observações que essas pulsões sempre ocorrem de maneira ambivalente e que estão constantemente lutando, desde o início da vida. Um dos exemplos dessa ambivalência ocorre entre sujeitos pertencentes a um mesmo grupo. Vejamos o exemplo das religiões, apresentado por Freud em “Psicologia de grupo e a análise do ego” (1921), em que os irmãos fiéis se ligam uns aos outros pelo amor entre eles e pelo ódio que é direcionado àqueles que não pertencem à sua fé. Daí entendermos por que muitos religiosos não aceitam e, inclusive, atacam outras instituições religiosas. Ainda de acordo com o autor, os membros de um coletivo podem se identificar ao seguirem o mesmo líder ou por compartilharem um ideal. Assim, muitos tentam imitar o líder, pois se identificam com ele e geralmente fazem prontamente o que lhes solicita. O vínculo afetivo dos membros se fortalece, pois amam os seus iguais, se submetem ao mesmo líder que admiram, ou à mesma causa, e direcionam o ódio àqueles que não pertencem ao seu coletivo ou não compartilham do seu ideal. Assim, mantêm-se unidos pela pulsão de vida, por meio da identificação entre si e com o líder, e do ódio ao outro, a partir de discursos de ódio, atos violentos e agressivos contra os que não pertencem ao seu grupo.

A identificação é ainda comentada em “O Ego e o Id” (1923), obra em que o autor descreve o processo de desenvolvimento do ego, do superego e do id. Se inicialmente o prematuro ser humano não consegue distinguir o que é externo e interno, com o passar do tempo ele, que era um emaranhado de pulsões, passa a

distinguir o que é externo e interno. Por meio da pulsão de autopreservação consegue investir libidinalmente em si; e a partir da pulsão sexual, no objeto externo – inicialmente, sua mãe ou alguém que desempenha essa função. O pequeno *infans* que está se desenvolvendo precisa de cuidados e alimentos, mas também de carinho e afeto dos que cuidam dele. Nessa fase admira seus cuidadores e tenta agradá-los se submetendo a eles, a fim de não perder o seu amor. No entanto, no caso do menino que admira o pai e que tem sua mãe como objeto sexual, pois deseja tê-la para si, percebe que ela não está à sua disposição e que seu pai o impede de realizar seu desejo. O *infans*, ao mesmo tempo em que ama o pai, experimenta um sentimento ambivalente, pois o ama e o admira, mas também o odeia, pois ele o impede de realizar seu desejo.

Freud vai demonstrando no desenvolver da teoria psicanalítica que o processo de constituição do sujeito é marcado pela ambivalência entre as pulsões de vida e morte, pela renúncia a satisfações libidinais e pela obtenção de prazer por meio de satisfações substitutivas. No entanto, abrir mão de seu prazer a fim de conseguir viver em sociedade não é algo fácil aos homens, pois estes

São criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa cota de agressividade. Em resultado disso seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo (FREUD, [1930 (1929)] 1996, p. 116).

Essa inclinação da humanidade à agressão, ao domínio do outro, faz com que o homem utilize esforços supremos a fim de inibi-los ou mantê-los sob controle. Para se viver em sociedade, o homem impôs barreiras a satisfações sexuais e agressivas, “trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança” (FREUD, [1930 (1929)] 1996, p. 119).

Para Freud ([1930 (1929)] 1996, p. 126), “a civilização constitui um processo a serviço de Eros, cujo propósito é combinar indivíduos humanos isolados, depois famílias e, depois ainda, raças, povos e nações numa única grande unidade, a unidade da humanidade”. Sigmund descobriu, ainda, que o ódio, representante da pulsão de morte, está “lado a lado de Eros e que com este divide o domínio do mundo. [...] Eros e a Morte, entre o instinto de vida e o instinto de destruição, tal como ela se elabora na espécie humana” (FREUD, [1930 (1929)] 1996, p. 126). Ou seja, a vida é

a luta entre essas pulsões e “a evolução da civilização pode ser simplesmente descrita como a luta da espécie humana pela vida” (FREUD, [1930 (1929)] 1996, p. 126).

Em “Por que há guerra?” (1933-1932), Freud, em resposta a Albert Einstein, explica, como já vimos em alguns dos seus textos, que o homem traz em si um desejo de agressão e destruição e que basta olharmos para a história da humanidade para nos depararmos com incontáveis atos de crueldade e violência realizados por ele. Explica ainda que:

A satisfação desses impulsos destrutivos naturalmente é facilitada por sua mistura com outros motivos de natureza erótica e idealista. Esse instinto está em atividade em toda criatura viva e procura levá-la ao aniquilamento, reduzir a vida à condição original de matéria inanimada. Portanto, merece, com toda seriedade, ser denominado instinto de morte, ao passo que os instintos eróticos representam o esforço de viver. O instinto de morte torna-se instinto destrutivo quando, com o auxílio de órgãos especiais, é dirigido para fora, destruindo uma vida alheia. Uma parte do instinto de morte, contudo, continua atuante dentro do organismo, e temos procurado atribuir numerosos fenômenos normais e patológicos a essa internalização do instinto de destruição (FREUD, [1933 (1932)] 1996, p. 203-204).

A vida como a conhecemos ocorre exatamente por conta dessa relação intrínseca entre pulsão de morte e vida, por isso não é possível eliminar os impulsos agressivos; porém, segundo o teórico, é possível “desviá-los num grau tal que não necessitem encontrar expressão na guerra” (FREUD, [1933 (1932)] 1996, p. 204). Para isso, Freud sugere que se contraponha Eros à pulsão de morte por meio do incentivo às relações afetivas, ou seja, do amor sem a finalidade sexual e a ligação a partir da identificação com aqueles que defendem outros meios de resolução dos problemas coletivos, abrindo mão da agressividade como meio de resolver os conflitos sociais (FREUD, [1933 (1932)] 1996). Dessa forma, viabilizar outros vínculos afetivos que fomentem o convívio com a alteridade do outro.

Por fim, em “Moisés e o monoteísmo” ([1939 (1934-38)] 1996), texto redigido em um período de tensão e dificuldades, marcado pela perseguição aos judeus e pelo prenúncio da deflagração de mais uma guerra, Freud afirma que todos os povos que odiavam os judeus haviam se tornado “cristãos apenas em épocas históricas tardias, amiúdes impulsionados a isso por sanguinolenta correção. [...] Sobrou-lhes, sob o delgado verniz de cristianismo, aquilo que eram seus ancestrais, que adoravam um politeísmo bárbaro” ([1939 (1934-38)] 1996, p.105), e que o ódio dos cristãos contra os judeus encobria o ódio destes contra os que os dominaram e violentamente os converteram.

CONCLUSÃO

Como vimos, Sigmund Freud já no início de sua teoria percebeu o quanto o ódio e amor estavam presentes na vida do sujeito, conseqüentemente, nas relações sociais, e como é difícil saber qual desses está agindo, visto que aparecem sempre entremeados, de maneira ambivalente. Inicialmente acreditava que as pulsões sexuais representavam Eros, e o ódio e a agressividade representavam as pulsões de auto conservação; mas em 1920, Freud apresenta as pulsões sexuais e as de auto conservação como representantes de Eros, e o ódio como o representante da pulsão de morte. O teórico descreve, ainda, como muitas vezes a pulsão de vida faz uso da pulsão de morte a fim de preservar a vida e de conseguir a realização do desejo; como a ambivalência amor e ódio pode unir, assim como pode ser usado a fim de dominar e até mesmo aniquilar o outro; e como a humanidade ainda tem muito a aprender para conseguir conviver com mais amor, tolerância e respeito ao outro. A viabilização do diálogo e da escuta é fundamental para que se consiga um melhor convívio, pois é a partir desses que podemos conhecer e conviver com o outro tão próximo, respeitá-lo enquanto sujeito e viver com a singularidade de cada um.

REFERÊNCIAS:

- CHEMAMA, Roland. (Org.). *Dicionário de Psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.
- FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, [1920] 1996, v. XVIII.
- _____. *A interpretação dos sonhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, [1900] 1996, v. IV.
- _____. *A interpretação dos sonhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, [1901] 1996, v. V.
- _____. *Luto e melancolia*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, [1917a (1915)] 1996, v. XIV.
- _____. *Moisés e o monoteísmo*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, [1939 (1934-38)] 1996, v. XXIII.
- _____. *O ego e o id*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, [1923] 1996, v. XIX.
- _____. *O mal-estar da civilização*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, [1930 (1929)] 1996, v. XXI.
- _____. *Os instintos e suas vicissitudes*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, [1915] 1996, v. XIV.
- _____. *Por que a guerra?* In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, [1933 (1932)] 1996, v. XXII.
- _____. *Psicologia de grupo e a análise do ego*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, [1921] 1996, v. XVIII.
- _____. *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, [1917b] 1996, v. XIV.
- _____. *Sobre o narcisismo: uma introdução*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, [1914] 1996, v. XIV.
- _____. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, [1905] 1996, v. VII.
- _____. *Totem e Tabu*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, [1912-13] 1996, v. XIII.

WHAT SIGMUND FREUD TELLS US ABOUT HATE?

ABSTRACT

The hate and love appear in the work of Sigmund Freud (1856-1939) often in a simultaneous and ambivalent way; when speaking of one, it is briefly commented on briefly on the other. Although the theorist has not defined hated as a concept, this affection appears in several moments of the elaboration of his theory, from the clinical texts to the social texts, demonstrating their importance in the process of formation of the subject, of the relations of identification that it establishes throughout the life and, consequently, of the affective bonds that circulate through the society. The reading of the Freudian texts helps us to understand better why it is so easy for man to make use of hate speech and even aggressive and violent actions in living with the other.

KEYWORDS: Hate; Psychoanalysis; Identification.

QUE NOUS DIT SIGMUND FREUD À PROPOS DE LA HAINE?

RÉSUMÉ

La haine et l'amour apparaissent dans les travaux de Sigmund Freud (1856-1939) souvent de manière simultanée et ambivalente; quand on parle de l'un, il est brièvement commenté brièvement sur l'autre. Bien que le théoricien n'ait pas défini la haine en tant que concept, cette affection apparaît à plusieurs moments de l'élaboration de sa théorie, des textes cliniques aux textes sociaux, démontrant ainsi leur importance dans le processus de formation du sujet, des relations d'identification qu'elle établit tout au long de la vie et, par conséquent, des liens affectifs qui circulent dans la société. La lecture des textes freudiens nous aide à mieux comprendre pourquoi il est si facile d'utiliser un discours de haine et même des actions agressives et violentes en vivant avec l'autre.

MOTS-CLÉS: Haine; Psychanalyse; Identification.

RECEBIDO EM 16-04-2019

APROVADO EM 25-10-2019

© 2019 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>
revista@psicanaliseenbarroco.pro.br

Programa de Pós-Graduação em Memória Social — UNIRIO

Memória, Subjetividade e Criação

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

O ESTATUTO DA INTERPRETAÇÃO EM PSICANÁLISE

*Ricardo Brandel Junior*¹

*Denise Maria Lopes Dal-Cólz*²

RESUMO

O presente artigo examina o estatuto da interpretação em Psicanálise. Para tanto, utilizou-se alguns pontos da obra de Freud que tratam da interpretação dos sonhos. Tal escolha de percurso se justifica pela equivalência entre os sonhos e os sintomas. A partir desta leitura investigativa foi possível verificar que a interpretação em psicanálise não se desvincula de seus fundamentos conceituais e que o conceito de interpretação é corolário ao conceito que se faz de inconsciente – o que não é sem consequências para a direção de cura.

PALAVRAS-CHAVE: Inconsciente; Interpretação; Psicanálise; Sonhos; Sintoma.

¹ Psicólogo graduado pela Universidade Estadual de Londrina. Colaborador Externo no projeto de pesquisa “Os fundamentos da clínica psicanalítica de Freud a Lacan: o corpo e a escrita pulsional e sua leitura”. Atua em consultório particular em Londrina/PR. Tel.: (43) 99695-8034. E-mail: brandel.rj@gmail.com.

² Docente do Departamento de Psicologia e Psicanálise (UEL). Coordenadora do projeto de pesquisa “Os fundamentos da clínica psicanalítica de Freud a Lacan: o corpo e a escrita pulsional e sua leitura”. Doutorado em Teoria Psicanalítica (UFRJ). Tel.: (43) 999983739. E-mail: denise_dalcol@hotmail.com

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é fruto de uma investigação feita ao longo de um projeto de pesquisa intitulado “Os fundamentos da clínica psicanalítica de Freud a Lacan: o corpo e a escrita pulsional e sua leitura”, realizada no departamento de Psicologia e Psicanálise da Universidade Estadual de Londrina (UEL), que visa estabelecer uma articulação entre os fundamentos metodológicos psicanalíticos e seus fundamentos conceituais.

Desde que se inicia na prática da clínica psicanalítica, a interpretação se coloca como questão fundamental para quem ocupa o lugar de analista. De acordo com Kruger (1991), o início da história da Psicanálise é marcado por uma dupla preocupação de Freud: de um lado, a sua descoberta, o inconsciente, de outro, o modo de abordá-lo, a interpretação. De tal modo, é possível afirmar que a interpretação é um conceito constitutivo da Psicanálise, na medida em que a primeira definição do inconsciente freudiano é feita pela via de seus efeitos, as formações do inconsciente – sintomas, sonhos, atos falhos e chistes.

Dito isso, é importante destacar que a interpretação se coloca como tarefa do lado do analista, mais precisamente do lado do dizer do analista, quer dizer, a interpretação é a ferramenta que faz a análise avançar ou, como diz Freud, tornar consciente o inconsciente, e a ferramenta de que dispõe o analista é a interpretação (AGÜERO, 2014).

A Psicanálise nasce da investigação de Freud sobre a neurose e, mais especificamente, dos sintomas histéricos. É também daí que podemos retirar a primeira definição do inconsciente freudiano. A neurose é a expressão de conflitos entre o eu e a pulsão que, incompatível com as censuras do eu, é recalçada, não se satisfaz e não pode se tornar consciente. Mas o recalque tropeça e a libido insatisfeita encontra outros modos de satisfação, seguindo caminhos indiretos. Ao percorrer tais caminhos substitutivos, há a formação de sintomas que são, em suma, satisfações sexuais substitutivas para desejos infantis não satisfeitos (FREUD, 1917b/1996).

O sintoma vem no lugar de algo que foi afastado da consciência pelo mecanismo do recalque. É uma satisfação substituta disfarçada, disfarçada pelo trabalho de deslocamento e condensação operado pelo inconsciente para passar pela censura. Os sintomas são formações de compromisso entre as forças em conflito, isto

é, a libido insatisfeita e a força repressora. É essa luta entre forças que dá ao sintoma seu caráter de permanência:

Os sintomas neuróticos são resultado de um conflito, e que este surge em virtude de um novo método de satisfazer a libido. As duas forças que entraram em luta encontram-se novamente no sintoma e se reconciliam, por assim dizer, através do acordo representado pelo sintoma formado. É por essa razão, também, que o sintoma é tão resistente: é apoiado por ambas as partes em luta (FREUD, 1917b/1996, p. 361).

Freud (1917a/1996) afirmou que os sintomas neuróticos têm um sentido, são uma mensagem, e que assim como as demais formações do inconsciente podem ser decifrados. Então, é nos sonhos, nos lapsos, nos chistes e nos sintomas, que Freud vai em busca da verdade do sujeito a ser decifrada.

É neste sentido que a interpretação em Psicanálise possui um estatuto particular, na medida em que não se trata de uma hermenêutica e nem de “acrescentar sentido ao sintoma, mas de ler o escrito” pelo caminho da fala analisante, na estrutura da linguagem, tal como destaca Dal-Cól (2016, p. 108).

Fontenele (2002), também afirma a singularidade na função e no estatuto da interpretação em Psicanálise, o que a distingue da posição que ocupa na Filosofia (Hermenêutica), na ciência e na religião. Cada um destes discursos possui um modo particular de produção de saber e o uso e função da interpretação é partidário desses modos.

De acordo com Fontenele (2002), o discurso religioso é fundamentado em um sistema de crenças no divino e/ou no sobrenatural, no qual há uma referência inerente a um código de gestos que para cumprir a função de deter a verdade da humanidade apoia-se em dogmas. São estes dogmas que coordenam a produção da verdade neste discurso, o que implica em uma dispensa de demonstrações e comprovações racionais.

A interpretação se apoia em tais códigos e é assegurada sua pertinência através da manifestação da maravilha divina. Na Filosofia, a meta última é construir uma fundamentação da ação humana e de suas possibilidades de conhecimento. Diferente do discurso religioso, aqui se tem o fundamento racional como meio de atingir a produção da verdade, ou seja, parte-se de pressupostos de base que, examinados e interpretados, resultam em uma visão de mundo que, assim como na religião, é universal.

A ciência moderna pretende alcançar um saber verdadeiro sobre o real, uma explicação racional sobre seus objetos. Para tanto, estabelece relações universais e necessárias entre seus objetos. E na Psicanálise?

Vamos percorrer algumas indicações na obra de Freud a fim de investigar qual é o fundamento da interpretação em Psicanálise, visto que, não só como afirmamos, este conceito é fundamental no que diz respeito à criação e à prática da Psicanálise. Contudo, também como destaca Cabas (2010), o inconsciente e suas produções são sempre atuais e retomar os fundamentos da doutrina de Freud evita o risco de uma dita “clínica contemporânea”. Por meio dela, advoga-se em favor de novos modos de intervenção do analista, com a justificativa de que o advento da modernidade trouxe consigo um novo sujeito que solicita uma reinvenção da prática analítica.

Tal qual nos adverte Lacan (1958/1998), ao discutir os problemas cruciais daquela época em torno da direção da cura:

ao reunir os problemas que atualmente se agitam em torno da direção da análise, na medida em que essa atualidade reflete seu uso presente, cremos ter respeitado suas proporções. A saber, o lugar ínfimo que a interpretação ocupa na atualidade psicanalítica – não porque se tenha perdido seu sentido, mas porque a abordagem desse sentido sempre atesta um embaraço (LACAN, 1958/1998, p. 598).

A INTERPRETAÇÃO

Freud (1917a/1996) faz uma equivalência entre os sintomas neuróticos e os sonhos, pois ambos podem ser considerados modos substitutivos de satisfação da pulsão e versões do desejo recalcado, retorno do recalcado que não volta em sua forma bruta, mas transformado pelas leis da linguagem. Tomamos então o sonho como via para pensar a interpretação em Psicanálise, dadas as suas equivalências estruturais, ou seja, “o mecanismo da construção onírica é o modelo segundo o qual se formam os sintomas neuróticos”, afirma Freud (1916c/1996, p. 184).

O que são os sonhos? Freud (1916b/1996) afirma que os sonhos são fenômenos psíquicos, produtos e comunicações da pessoa que sonha, mas que nada nos dizem, pois não os entendemos, e explicita a forma pela qual tornamos inteligíveis coisas que não entendemos fazendo perguntas. Este é o modo de proceder para com os sonhos, ou seja, pergunta-se a quem sonhou o que o seu sonho significa. Com isso, temos que é o próprio sonhador, o paciente, quem nos oferece a chave para a solução de seus enigmas. Mas, existem ocasiões em que o sonhador pode nos dizer que não sabe o que o seu sonho significa, contudo, para Freud (1916b/1996, p. 106),

“o sonhador sabe sim, o que seu sonho significa, apenas não sabe que sabe e, por esse motivo, ignora que sabe”.

O que Freud (1916b/1996) indica aqui é sua própria descoberta, a existência de atos psíquicos em uma pessoa que sabe sem saber que sabe da existência deles, ou seja, é a própria concepção do inconsciente enquanto saber insabido.

O modo do analista se posicionar diante deste fenômeno não é pela via da exigência da confissão do sentido de seu sonho, mas pela sustentação da possibilidade de encontrar a origem, “o círculo de pensamentos e de interesses do qual surgiu o sonho” (FREUD, 1916b/1996, p. 109), ou seja, pela fala. Isso quer dizer que se pergunta a quem sonhou quais pensamentos lhe ocorrem em relação ao sonho. Entretanto, um sonho é constituído de numerosos elementos, o que dificulta a decisão sobre quais associações de ideias se deve seguir.

As associações são dependentes de grupos de ideias e de interesses libidinais, chamados de complexos inconscientes. Ao pedir ao sujeito que associe sobre um sonho, suas associações subsequentes a determinado elemento onírico possuem um vínculo com estes complexos, assim como existe ligação entre as associações e os elementos dos sonhos. Deste modo, as associações são determinadas pelo mesmo complexo que originou o elemento do sonho (FREUD, 1916b/1998).

Para ilustrar melhor seu método de interpretação de sonhos, Freud (1916b/1996) nos dá uma valiosa indicação, a de que a interpretação de um sonho se assemelha ao método empregado ao esquecimento de nomes próprios, isto é, que se pense em nomes substitutos para que se chegue ao nome esquecido. No sonho, o elemento onírico não é a coisa em si, está em lugar de alguma outra coisa, da coisa original que o sujeito desconhece e que pode descobrir pela análise. Este é o método próprio da Psicanálise, a associação livre que está aqui em jogo, seja na decifração de um sonho ou no esquecimento de nomes próprios:

Na interpretação de um sonho deve ser possível prosseguir, a partir do substituto, ao longo da cadeia de associações ligada a ele e dessa forma obter acesso a coisa original que está sendo mantida oculta. As associações com o elemento onírico serão determinadas tanto pelo elemento onírico como pela coisa original inconsciente que está por trás dele (FREUD, 1916b/1996, p. 116).

A análise de um sonho implica, sobremaneira, o discurso do sujeito, já que “deve ser considerado como sonho tudo aquilo que nos relata a pessoa que sonhou, sem levar em conta o que possa ter esquecido ou tenha alterado ao recordá-lo”

(FREUD, 1916a/1996, p. 91). Assim, não só a fala é colocada em primeiro plano no método de interpretação de Freud, mas também a associação livre de ideias implica uma temporalidade outra, diferente do tempo cronológico, ou diacrônico. É por retroação, a partir de substitutos, associações de ideias do paciente, que se deve conseguir chegar à coisa original representada no sonho.

Freud (1913/1996, p. 180) afirma:

Se pensarmos que os meios de representação nos sonhos são principalmente imagens visuais e não palavras, veremos que é ainda mais apropriado comparar os sonhos a um sistema de escrita do que a uma linguagem. Na realidade, a interpretação dos sonhos é totalmente análoga ao deciframento de uma antiga escrita pictográfica, como os hieróglifos egípcios.

A elaboração onírica incide sobre pensamentos, alguns censurados ou inaceitáveis, mas que são construídos e expressos à maneira do trabalho do sonho. Há uma tradução dos pensamentos latentes para a linguagem dos sonhos, mas nessa tradução existem métodos de mistura e combinação que trabalham a favor da censura, o que torna um sonho, à primeira vista, ininteligível, enigmático, pois o que se coloca em imagens não é a coisa em si, mas a coisa representada, segundo as leis do inconsciente.

Assim, o trabalho interpretativo visa a decifrar a elaboração onírica ou, mais precisamente, é a deformação onírica que deve ser decifrada pela interpretação, tal como afirma Freud:

permitam-me lembrar-lhes novamente que o trabalho que transforma o sonho latente em sonho manifesto se chama elaboração onírica. O trabalho que opera em *sentido oposto*, que intenta chegar ao sonho latente a partir do manifesto, é nosso *trabalho interpretativo* (FREUD, 1916c/1996, p. 171, grifos do autor).

A deformação onírica se dá de duas maneiras: condensação e deslocamento. Na condensação há determinados elementos latentes, que têm algo em comum, se combinam e se fundem em uma só unidade no sonho manifesto. É um trabalho de omissão, já que um sonho não é uma tradução ponto por ponto dos pensamentos latentes do sonho, mas uma versão fragmentada e incompleta deles. Já o deslocamento consiste na substituição do acento psíquico de um elemento importante para outros sem importância. É um trabalho de alusão, já que se substitui um elemento latente por algo que guarda relações remotas com este (FREUD, 1900/1996).

O sonho é expresso em uma escrita pictográfica, na qual os “caracteres têm de ser individualmente transpostos para a linguagem dos pensamentos do sonho”

(FREUD, 1900/1996, p. 303). Trata-se de ler o texto do sonho tomando seus caracteres em sua relação simbólica e não em seu valor pictórico.

Freud (1900/1996) afirma que o sonho é um quebra-cabeça, um rebus, que só pode ser lido se deixarmos de lado uma crítica sobre sua composição como um todo, mas também de suas partes integrantes, e assim substituir “cada elemento isolado por uma sílaba ou palavra que possa ser representada por aquele elemento de um modo ou de outro” (Freud, 1900/1996, p. 304). Desse modo, as palavras daí decorrentes não deixarão de fazer sentido e, além disso, podem “formar uma frase poética de extrema beleza e significado” (FREUD, 1900/1996, p. 304).

Assim, conforme abordamos neste trabalho e de acordo com Soler (2012), a especificidade da interpretação psicanalítica reside que a ela se impõe um imperativo ético de ser sempre subordinada à decifração, sem a qual cairia em uma adivinhação pré-científica ou seria uma arte de adivinhação, uma mântica. A visada da interpretação freudiana é a mensagem do sonho àquilo que as formações do inconsciente dizem, mas só se chega a essa mensagem após o trabalho de decifração seguindo uma a uma as associações de pensamento. Para cada sonho, inclina-se detalhadamente sobre cada associação, uma a uma, além de seguir as repetições, e é somente após este trabalho minucioso que se pode interpretar, “uma interpretação subordinada ao vocabulário e à sintaxe do sonho” (SOLER, 2012, p. 42).

Concordamos com Soler (2012) quando afirma que a escuta do analista está acomodada “sempre além dos enunciados analisantes” e que justamente esse além é o ponto essencial, não é qualquer coisa, mas, sim, “o significado das cadeias associativas em que são decifrados” (SOLER, 2012, p. 43) os enunciados analisantes e isso indica que a interpretação não está aberta a todos os sentidos, uma vez que há uma ordem da coisa. É com esta condição que a interpretação psicanalítica não “faz abertura sobre os pântanos do mundo, sobre as energias obscuras ou sobre uma adivinhação qualquer” (SOLER, 2012, p. 43).

Deste modo, a marca da originalidade da interpretação em Psicanálise está no fato de que só pode ser pensada a partir da postulação freudiana do conceito de inconsciente. Então, a interpretação visa a decifração e se ela decifra é porque o inconsciente cifra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após acompanhar alguns desenvolvimentos de Freud, é possível concluirmos que a interpretação psicanalítica visa, em suma, a desfazer o trabalho mesmo do inconsciente, trabalhador (cifrador) incansável que dribla a censura na premência por se representar.

Desta maneira, o fundamento para uma interpretação propriamente analítica deve se alinhar ao fundamento da descoberta de Freud, o inconsciente. Tal fundamento se adéqua à estrutura da linguagem com suas leis de funcionamento, de condensação e de deslocamento, tal qual destacamos anteriormente.

Se o inconsciente cifra, o trabalho do analista com a interpretação é decifrar e este trabalho de decifração, como podemos apreender da pena de Freud, está submetido ao trabalho com as associações de pensamento daquele que sonha e faz sintomas. Isso quer dizer que a interpretação depende de que o sujeito em análise possa fazer passar o que está escrito numa linguagem (pictográfica, como a dos sonhos) para outra, a falada.

A escuta do analista, como podemos depreender do presente estudo feito, consiste em sempre ouvir outra coisa, algo para além daquilo que aquele que fala pensa dizer.

Por fim, a decifração que opera a interpretação psicanalítica só é possível na medida em que o analista escuta mais além dos enunciados analisantes, escuta o significado que advém das cadeias associativas, o que constitui a própria interpretação.

REFERÊNCIAS:

AGÜERO, G. Algunas referencias sobre la interpretación en la enseñanza de Jacques Lacan. *Nadie Duerma: Publicación Digital de Psicoanálisis*, Rio de la Plata, n. 02, 2014. Disponível em: <http://nadeduerma.com.ar/2014/numero/2/5/38/resonancias-de-la-interpretacion/algunas-referencias-sobre-la-interpretacion-en-la-ensenanza-de-jacques-lacan.html>. Acesso em: 14 jun. 2019.

CABAS, A. G. Para concluir: uma nota de atualidade. In: CABAS, A. G. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010. p. 230-237.

DAL-CÓL, D. M. L. *A escrita e o corpo em psicanálise e sua implicação nos fenômenos psicossomáticos*. 2016. 123 f. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <http://teopsic.psicologia.ufrj.br/arquivos/documentos/8BB416B68B28A8231E3472D0DE9E712A.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2019.

FONTENELE, L. B. *A interpretação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

FREUD, S. (1916a). Conferência V: Dificuldades e abordagens iniciais. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 89-104. v. XV.

FREUD, S. (1916b). Conferência VI: Premissas e técnica de interpretação. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 105-116. v. XV.

FREUD, S. (1916c). Conferência XI: A elaboração onírica. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 171-184. v. XV.

FREUD, S. (1917a). Conferência XVII: O sentido dos sintomas. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 265-280. v. XVI.

FREUD, S. (1917b). Conferência XXIII: Os caminhos da formação dos sintomas. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 361-378. v. XVI.

FREUD, S. (1913). O interesse científico da psicanálise. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 169-192. v. XIII.

FREUD, S. (1900). O trabalho do sonho. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 304-540. v. IV.

O Estatuto Da Interpretação Em Psicanálise

KRUGER, F. A transferência. *In: O que pode ser um analista? ENCONTRO BRASILEIRO DO CAMPO FREUDIANO*, 3., 1991, Salvador. **Anais** [...]. Salvador: Vozes, 1991. p. 207-2018.

LACAN, J. (1958). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. *In: LACAN, J. Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 591-652.

SOLER, C. *O inconsciente: o que é isso?* São Paulo: Annablume, 2012.

THE STATUTE OF INTERPRETATION IN PSYCHOANALYSIS

ABSTRACT

This paper examines the statute of interpretation in Psychoanalysis. For this purpose, some points of Freud's work dealing with the interpretation of dreams were used. Such a choice of course is justified by the equivalence between dreams and symptoms. From this investigative reading it was possible to verify that the interpretation in psychoanalysis does not detach itself from its conceptual foundations and that the concept of interpretation is corollary to the concept that is made of unconscious – which is not without consequences for the direction of the cure.

KEYWORDS: Unconscious ; Interpretation ; Psychoanalysis ; Dreams ; Symptom.

LE STATUT DE L'INTERPRETATION EN PSYCHANALYSE

RÉSUMÉ

Cet article examine le statut de l'interprétation en Psychanalyse, à cette fin, certains points du travail de Freud traitant de l'interprétation des rêves ont été utilisés. Tel choix de parcours est justifié par l'équivalence entre les rêves et les symptômes. A partir de cette lecture d'investigation, il a été possible de vérifier que l'interprétation en psychanalyse ne se détache pas de ses fondements conceptuels et que le concept d'interprétation est le corollaire du concept d'inconscient – ce qui n'est pas sans conséquences pour la direction de la cure.

MOTS-CLÉS: Inconscient ; Interpretation ; Psychanalyse ; Rêves ; Symptôme

RECEBIDO EM 05-07-2019

APROVADO EM 25-10-2019

© 2019 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Programa de Pós-Graduação em Memória Social — UNIRIO

Memória, Subjetividade e Criação

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

O CORPO UMA PALAVRA AMORDAÇADA: DA CLÍNICA PSICANALÍTICA AO ÂMBITO DA SAÚDE MENTAL

Camila de Freitas Moraes¹

Rudimar Mendes²

RESUMO

O corpo uma palavra amordaçada: da clínica psicanalítica ao âmbito da saúde mental” tem como objetivo apontar, a partir dos ensinamentos de Foucault, Freud e Lacan a reflexão sobre o lugar representativo do corpo do louco que tende a ser emudecido - seja pela via do excesso de medicalização ou pela exclusão desse sujeito - e que, aparentemente, parece não pertencer a lugar nenhum, nem nos discursos da clínica psiquiátrica, tampouco, nos discursos sociais. Neste trabalho, será exposto o método psicanalítico para se pensar o papel do analista na apreensão do sofrimento psíquico, bem como o desafio na interlocução da psicanálise com o campo da saúde mental. Conclui-se que o corpo do louco, enquanto pertencente ao tecido social, dá ao psicanalista um papel fundante no campo da saúde mental, principalmente, de propiciar que essas palavras não ditas passem a ser ouvidas na cultura. Apostar em uma mudança da relação que o sujeito tem com o seu sintoma, permitindo a ele um espaço da invenção.

PALAVRAS-CHAVE: Saúde mental; Normatização do corpo; Corpo na Psicanálise; Poder psiquiátrico.

¹ Psicóloga, Psicanalista, Especialista em Saúde Mental e Mestranda em Política Social e Direitos Humanos pela Universidade Católica de Pelotas e Taxista PROSUC/CAPES- UCPEL. Rua Gomes Carneiro, 570. Ed. Cavalheiro, 201. Bairro: Porto. Pelotas. Rio Grande do Sul. Cep: 96010-610 E-mail: camilapsi.moraes@yahoo.com.br

² Psicanalista, Psicólogo, Especialista em Psicanálise, Mestre em Filosofia e Professor dos cursos de graduação e pós-graduação em psicologia do Centro Universitário da Serra Gaúcha – FSG. Rua Moreira César, 2712/52. Bairro: São Pelegrino. Caixas do Sul. Rio Grande do Sul. Cep: 95034-970. E-mail: rudimar-mendes@hotmail.com

O corpo só se torna ser pelas palavras que o recortam e fragmentam seu gozo. O real da pulsão fura a imagem do corpo e é pela palavra que podemos contornar seus furos. (RINALDI, 2011, p.442).

INTRODUÇÃO

No contexto desse trabalho, o objetivo é circunscrever uma reflexão sobre o corpo como “uma palavra amordaçada”, a partir da experiência de um estágio supervisionado de especialização em Saúde Mental em uma Clínica Psiquiátrica, na cidade de Caxias do Sul (RS). Na observação das práxis dos profissionais, que ali atuavam e suas falas acerca da ‘loucura’, estavam em jogo um ‘silenciamento dos corpos’, seja pela via do excesso de medicalização - que opera como uma forma de manter esse corpo calmo e normativo - ou pela exclusão desse sujeito que não pertence a lugar nenhum e que não pertence a um lugar social.

Com isso, buscou-se fazer um ‘nó’ com as questões das relações de poder, de modo a tomar esse corpo como objeto a fim de ser docilizado, domesticado e, por vezes, excluído. A partir dessa perspectiva, percorre-se os caminhos foucaultianos, freudianos, lacanianos e de seus comentadores para pensar que o “corpo do louco” aparece enquanto sintoma social a partir de diferentes momentos históricos e culturais.

Logo, leva-se a presumir que, supostamente, a loucura pode ser considerada como construção social e pode ser mantida pelas relações de poder pertencentes ao saber psiquiátrico; e, no sentido psicanalítico, buscar-se-á compreender a noção de corpo para tal saber que desde sempre fora marcado por estranheza, uma vez que Freud já apostara na separação daquilo que se apresentava enquanto corpo biológico, e de um corpo outro, chamando-o de corpo psíquico, portanto, marcado pelo desejo.

A LOUCURA DO CORPO AO ASSUJEITAMENTO DO PODER PSQUIÁTRICO

É preciso revisitar o texto foucaultiano, o “Poder Psiquiátrico” ([1973-1974] 2006) para se pensar de que maneira esse ‘poder’ ainda tem se manifestado como uma ‘verdade’ sobre o sujeito, uma vez que o lugar dado à doença se curva ante a ação decidida do médico, assim como isso se sustenta nos discursos contemporâneos.

Foucault ([1973-1974] 2006), num primeiro momento, ainda na história antiga, expõe que a loucura e suas manifestações são representadas de forma alegórica e atribuída aos eventos sobrenaturais ligados aos deuses e aos demônios. Já no período inquisitório, a loucura passa a ser uma ameaça à razão, embora ainda esteja

obstinadamente ligada às representações místicas, tendo em vista que os indivíduos considerados loucos eram identificados como feiticeiros e hereges. Sendo assim, tais manifestações da loucura eram tidas como um castigo dado por Deus diante de alguma prática pecaminosa.

Conforme Vieira (2002) é no período renascentista que a loucura toma uma nova roupagem, ao sair do lugar do divino e a se constituir enquanto expurgo. Ou seja, nessa época era preciso que todo aquele que estava na contramão da racionalidade fosse retirado dos centros urbanos e enviados para grandes embarcações, as chamadas 'nau dos loucos'. Não necessariamente o louco, mas o negro, o homossexual, a prostituta e todo aquele tido como desviante da norma social. Nota-se, aqui, que o louco era tido como um indivíduo a ser ocultado, a ser invisível.

Já em meados do século XIX, o papel da Medicina atrela-se à regulamentação dos corpos na produção da saúde e da cura aos enfermos, mas, sobretudo, na potencialização da força de trabalho indispensável ao poder estatal, como confirma Birman (1980 *apud* QUEBRA, 2011, p.33): [...] produção de saúde”, articulada “ao poder do Estado, seja como possibilitadora de processos econômicos, já que recupera os corpos dos efeitos dos processos de trabalho, seja como lugar estratégico para o controle das populações”. A loucura passa a ser atrelada ao binômio: razão *versus* irracionalidade, mas agora em uma perspectiva científica, com fins curativos e psicopedagógicos. Isto é, nesse momento, o intuito era o de reestabelecer a sanidade do 'doente mental', de modo terapêutico e assistencialista (VIEIRA, 2002).

Ratificando, Barros (1994) assinala:

O doente mental considerado como homem sem poder social ou econômico, uma presença negativa, “revela-se” como objeto da exclusão, da violência, da agressividade de toda uma sociedade que desejava excluí-lo, mas ao mesmo tempo tornou-se evidente que apenas os „pobres”, os deserdados caíam sob essa violência e essa agressividade (BARROS, 1994, p.54).

Nesse sentido, o poder sobre o 'corpo louco', é algo a ser disciplinado e a doença mental ainda passa a sofrer pelos estigmas históricos que se reiteram devido as normativas impostas pelo contexto social (FOUCAULT ([1973-1974] 2006).

O CORPO ATRAVESSADO PELA PSICANÁLISE

Contrariamente, a Medicina coloca o corpo do louco enquanto objeto do saber médico, tratando-o tão somente enquanto organismo, um corpo experimental,

assujeitado ao outro. Como exemplo, a lobotomia ou a leucotomia a qual fora utilizada como intervenção cirúrgica cerebral com o intuito de tratamento e cura dos pacientes esquizofrênicos em crises agudas (SABBATINI, 1997). A Psicanálise, por sua vez, entende o corpo enquanto signo, o qual traz consigo valores sociais, religiosos, políticos, entre outros aspectos e que se manifestarão de modo particular de acordo com cada cultura. Ou seja, o corpo humano está para além de seu caráter biológico, tendo em vista que o corpo funciona a partir das marcas sociais as quais se atêm (PISETTA, 2016).

Dito isso, ainda é importante expor que o corpo na loucura faz laço com a posição ao qual o sujeito está sobreposto. Berlink (1997) explica: “[...] posição [...] lugar onde uma pessoa ou coisa está colocada” (BERLINK, 1997, p.47), o autor nos faz pensar que o corpo na loucura não é tão somente um lugar de *pathos* (paixão), de um corpo sexual, mas é também um corpo em que faz referência a um lugar social e, sobretudo, de um corpo passível de se analisar o sofrimento psíquico.

Segundo essa concepção, há algo que se apresenta no corpo do sujeito, que o faz sofrer, daquilo que é *pathos*, e fora pensando nisso que, ao fim do século XIX e início do XX, Freud (1893-1895/1990) ao se voltar para o estudo dos sintomas histéricos - que até então eram tratados pela medicina vigente como uma patologia sem resposta, tendo em vista que a medicina se propunha apenas a estudar os sintomas a partir da ótica anatômica, desconsiderando assim, quaisquer fatores psíquicos - inaugura a possibilidade do doente, no caso, a histérica, vir a falar sobre o seu sintoma. Como sublinha Lazzarini e Viana (2006) Freud não só rompe com a Medicina Clássica, mas dá vazão a importância de se estudar o corpo para além do caráter biológico, apostando que a partir da fala os afetos que adoeciam o corpo eram extirpados. Freud possibilita o poder da palavra à histérica, assim como o saber sobre o seu próprio sintoma, isto é, eram os pacientes que detinham o saber sobre si e a constituição dos seus sintomas, e não o contrário.

Garcia-Roza (2005) afirma que, nesse sentido, é Lacan que percorrendo os caminhos freudianos demarca a noção de corpo a partir de três eixos: o corpo imaginário demarcado pelo olhar do outro e também sobreposto enquanto objeto de desejo; o corpo simbólico que se constitui a partir do discurso do Outro e o corpo real enquanto inapreensível, embora inclua o corpo orgânico: ossos, tecidos, órgãos. O

corpo real só pode existir enquanto ‘corpo no sentido psicanalítico’, na medida que este for falado, significado.

Logo, pensar o corpo imaginário é levar em conta a metáfora: ‘bebê e o Outro materno’. Relação essa composta de unicidade tanto física, quanto psíquica, isto é, uma relação em que a criança anuncia à mãe a possibilidade de satisfazê-la inteiramente em relação a tudo que lhe falta. Neste tempo, o bebê acredita estar diante da completude materna e se identifica enquanto objeto de desejo de sua mãe, sendo o bebê uma sutura imaginária da falta materna. Ou seja, o corpo imaginário é um corpo alienado ao discurso do Outro, que busca uma realidade de si, mas que só encontra a imagem do outro ao qual está alienado. É de suma importância ressaltar que ao se fazer referência a “mãe” não alude à pessoa do sexo feminino, a uma pessoa concreta, mas a um lugar (GARCIA-ROZA, 2005).

Já o corpo simbólico é a articulação que ocorre entre a fala, a linguagem e o corpo biológico, isto é, não basta tão somente que o corpo seja falante, se este não tiver significantes que se relacionem, se encadeiem. Násio (1992/1992) ensina que o corpo simbólico se forma a partir de um emaranhado de palavras que vão se unificando e formando aquilo que a posteriori será chamado de sujeito do desejo, pois como é sabido na teoria psicanalítica lacaniana, o sujeito se constitui através do discurso do Outro anterior a seu nascimento. Logo, a linguagem seria algo que funda a unicidade do ser – o sujeito se identifica pelo nome.

No mais, como bem ilustra Cabas (2010 *apud* MADEIRO, 2013, p.19): “o sujeito é um ponto e nunca um ser, um ponto entre pulsão e o inconsciente”. Sendo assim, o sujeito só se institui como tal a partir da fala, e como bem diz Lacan (1958/1998 *apud* MADEIRO, 2013, p.19): “o sujeito por si só já sofre por ser sujeito na medida em que esta fala”. Dito isso, supõe-se que o sujeito só pode ser constituído no trabalho em análise e vir a emergir a partir dos significantes que o representam. É diante dessa afirmativa que se compreende que o corpo em Psicanálise é banhado pela linguagem (MADEIRO, 2013). Como expõe Násio (1992/1993), o corpo pensando em Psicanálise não é um corpo biológico, mas um corpo marcado pelo significante, ao qual o inconsciente pode vir a ser inscrito e interpretado.

Por fim, o corpo real, que se origina enquanto corpo orgânico, munido de órgãos e tecidos, mas que também se apresenta por meio de processos inconscientes

a partir da palavra do Outro, ao qual irá significá-lo, poderá simbolizá-lo por meio das marcas no corpo. Com isso, Lacan constitui que é somente por meio do discurso analítico, da fala do sujeito, é que este se torna capaz de significar sua posição diante ao desejo do Outro. Portanto, sobre isso, é crucial explicar o dito por Oliveira (2012):

Se eu disse que o inconsciente é o discurso do Outro, foi para apontar o para-
além em que se ata o reconhecimento do desejo ao desejo de
reconhecimento. Em outras palavras, esse outro é o Outro invocado até
mesmo por minha mentira como garantia da verdade em que ela subsiste.
Nisso se observa que é com o aparecimento da linguagem que emerge a
dimensão da verdade. (OLIVEIRA, 2012 *apud* LACAN, 1957, p. 529).

Logo, o corpo real é inapreensível, não se reduz ao orgânico e só pode existir a partir da fala do Outro, da presença irrevogável do Outro.

O MÉTODO PSICANALÍTICO: UMA APOSTA POSSÍVEL

A Psicanálise, enquanto clínica da escuta e da palavra, tem sido ponto de interlocução com o campo da saúde mental, a partir do trabalho dos analistas nos residenciais terapêuticos, hospitais gerais e Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) de modo a dar um outro 'lugar' aos sujeitos que ali se encontram e, por vezes, fazendo emergir 'novas possibilidades' de atendimento no campo da Saúde Mental (LAURENT, 1999).

Então, faz-se crucial expor acerca do método psicanalítico que segundo Couto (2010) parte do singular, daquilo que o sujeito traz como sendo sua verdade, aquilo que este acredita ser, pois como se sabe o sujeito ao qual a psicanálise coloca em voga é aquele regido pelo inconsciente, como bem diz Freud: "o homem não é senhor nem em sua própria morada, nem em seu próprio eu, que é submetido ele próprio, à determinação inconsciente" (p.136). Isto é, o sujeito está para além da consciência e traz consigo semiverdades que se desvelam pelas manifestações inconscientes, manifestações essas que só poderão ser interpretadas pela via da linguagem, pois é por intermédio da fala que o sujeito emerge (COUTO, 2010).

Atualmente se pensar em Psicanálise no contexto de Saúde Mental é estar ciente de que a Psicanálise transcende os muros das clínicas. Está para além do divã, como bem explica o conceito proposto por Laurent (1999) de "analista-cidadão", que se constitui com uma nova cartografia social sobre a inserção do psicanalista no campo da saúde mental e sua importância a qual se torna crucial nesses últimos tempos, uma vez que, ele (psicanalista) busca que o sujeito e/ou paciente se

responsabilize por seus atos, respondendo por si mesmo, tornando-se assim o sujeito a se implicar e se posicionar frente ao seu tratamento.

Com isso, a Psicanálise como método de tratamento e de investigação se insere em uma ética fundada a partir da solução singular dada pelo sujeito diante do seu desejo. Sendo a estratégia utilizada como método de investigação aquela que se faça presente a associação livre, a escuta flutuante, a transferência e a interpretação como aspectos primordiais para a análise de um sujeito, já que é por meio do enodamento desses que o sujeito se faz perceber (GUERRA, 2010).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em cada momento histórico e sócio-político buscou-se analisar o sofrimento psíquico seja pela via da moralidade, por uma perspectiva psicopedagógica ou científica; para que assim pudesse a vir a compreendê-lo, classificá-lo e tratá-lo. Como Freud (1918) já ensinara: “a Psicanálise é uma análise do psiquismo no sentido que a química dá a esse termo. Trata-se de decompor, de analisar os elementos que constituem os sintomas e as manifestações patológicas do paciente” (FREUD, 1918 p.202).

Ou seja, nesse recorte temporal, o sofrimento psíquico, que acometia o homem, tinha uma única preocupação: a de classificar a patologia que escapava a ‘normalidade’. Mas, é com Freud que ocorre uma ruptura epistemológica, quando este afirma que o sujeito ‘louco’ sempre fala, especialmente, a partir do seu sintoma, do seu *pathos* e que isso permite ao analista a possibilidade de interpretá-lo, de lançá-lo no tratamento analítico. Logo, é a partir do seu sintoma que cada sujeito pode vir a dar significado aquilo que lhe angustia, como assinala Couto (2008, p.137): “A Psicanálise não promete dissipar o mal-estar, não promete nenhum bem e sim um meio diferenciado de posicionamento do sujeito frente ao mal-estar”.

Seguindo a mesma lógica, o psicanalista no campo da saúde mental deve operar pelo seu não-saber, é o sujeito suposto saber que está em voga diante do ‘corpo louco’, pois justamente, aposta-se que o próprio sujeito é detentor do saber sobre aquilo que lhe causa sofrimento psíquico. Daí a relevância desse trabalho, de demonstrar que há mais que um corpo munido de órgãos e de tecidos, haja vista há um corpo pulsional e nesse está incluso um sujeito e suas singularidades. E aproximar

essas questões no campo da saúde mental é apostar em um novo olhar sobre esse corpo que se apresenta enquanto “palavra amordaçada”.

Então, pensar o psicanalista e a clínica psicanalítica na instituição de saúde mental significa pensá-la em relação a outros campos de saber (a medicina, a política, o social, entre outras) que ali se encontram e isso está diretamente ligado à forma de se incluir o discurso analítico como ferramenta útil para a compreensão de que o ‘corpo do louco’ deixe de ser compreendido como um discurso generalista e excludente, para vir a ser pensando em sua singularidade.

No mais, o psicanalista e a clínica psicanalítica têm como papel fundante no campo da saúde mental o de propiciar que essas ‘palavras amordaçadas’ possam vir a ser ressignificadas e construídas condições e possibilidades para que possam ser ditas e, assim, apostar em uma mudança da relação que o sujeito tem com o seu gozo e/ou sintoma. Dito de outro modo, conclui-se que o analista trabalhe junto a esses ‘corpos’ no sentido de construir o advento do sujeito.

REFERÊNCIAS:

BERLINCK. Manoel Tosta. *O que é Psicopatologia Fundamental*. Revista Latino Americana de Psicopatologia Fundamental. [online]. 1997, vol.1, n.1, pp.46-59. ISSN 1415-4714. Disponível em:< <http://www.scielo.br>>. Acesso em: 18 abr. 2018.

FOUCAULT. Michel. (2006). *O poder psiquiátrico*. Curso do Collège de France (1973- 1974). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

FREUD. Sigmund (1918). *Linhas de progresso na teoria psicanalítica*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. XVII, Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____.(1893-1895) *Estudos sobre a histeria*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. 2. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

GARCIA-ROZA. Luiz. Alfredo. *Freud e o inconsciente*. 21. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GUERRA. Andréa Maris Campos. *Psicanálise e produção científica*. In: NETO, Fuad. Kyrillos.

LACAN. Jacques (1998b). *Função e campo da fala e da linguagem na Psicanálise*. In: Escritos (p.238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Texto original publicado em 1966).

LAURENT. Éric. *A cidade analítica: o analista cidadão*. Curinga, Belo Horizonte, MG, n. 13, 1999.

LAZZARINI. Eliana Rigotto; VIANA, Terezinha de Camargo. *O corpo em psicanálise*. Psicologia: teoria e pesquisa. Brasília, v. 22, n. 2, p. 241-250, 2006

MADEIRO. Roseane. Torres de. *O ato infracional entre o gozo e a lei: um enlace possível*. 2013. 81 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Pará, Belém. 2013.

NÁSIO. Juan David (1992). *Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

OLIVEIRA, Joyce Bacelar. *O inconsciente lacaniano*. Psicanálise e Barroco em revista. Belo Horizonte, v. 10, n. 1, p. 109-120, jul. 2012. Disponível em: <http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista/revistas/19/PeBRev19_9_Oinconscientelacaniano.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2018.

PISETTA. Maria Angélica Augusto de Mello (2016). *Discurso e gozo: Psicanálise e sociedade*. Ágora (Rio J.) vol.19 n.1 Rio de Janeiro Jan./Aprovado. 2016. Versão impressa ISSN 1516-1498E versão on-line ISSN 1809-4414. Disponível em: < <http://www.scielo.br>>. Acesso em: 10 dez. 2018.

O Corpo Uma Palavra Amordaçada: Da Clínica Psicanalítica Ao Âmbito Da Saúde Mental

RINALDI, Doris. O corpo estranho. Rev. latinoam. psicopatol. fundam. vol.14 no.3 São Paulo Set. 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.br>>. Acesso em: 10 dez. 2018.

SABBATINI, Renato. M. E. *A História da Lobotomia*. Revista Cérebro & Mente. Junho de 1997. Disponível em: <<http://www.cerebromente.org.br>>. Acesso em: 26 jul.2017.

VICTORA, Ligia Gomes (2016). *Corpo real, corpo simbólico, corpo imaginário*. Disponível em: <www.apoa.com.br>. Acesso em: 14 abr. 2018.

VIEIRA, Priscila Piazzentini. *Reflexões sobre a História da Loucura de Michel Foucault*. Revista Aulas. Dossiê Foucault, v.1, n.3 – dezembro 2006/março 2007. Org: RAGO, Margareth; MARTINS, Adilton Luís. ISSN 1981-1225. Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br>>. Acesso em: 24 jul.2017.

THE BODY AS A DAMAGED WORD: FROM PSYCHOANALYTIC CLINIC TO MENTAL HEALTH

ABSTRACT

The body as a gagged word: from the psychoanalytical clinic to the mental health field” aims to point, from the teachings of Foucault, Freud and Lacan, the reflection on the representative place of the body of the madman that tends to be muted - whether through the excess of medicalization or the exclusion of this subject - which apparently does not seem to belong anywhere, neither in the discourses of the psychiatric clinic, nor in the social discourses. In this paper, the psychoanalytical method for thinking about the analyst's role in the apprehension of psychic suffering will be exposed, as well as the challenge in the interlocution of psychoanalysis with the mental health field. It is concluded that the body of the madman, as belonging to the social fabric, gives the psychoanalyst a fundamental role in the field of mental health, mainly, to enable these unspoken words to be heard in culture. Bet on a change in the relationship that the subject has with his symptom, allowing him a space of invention.

KEYWORDS: Mental Health; Normalization of the body; Body in psychoanalysis; Psychiatric power

LE CORPS SUI UN MOT ENDOMMAGÉ: DE LA CLINIQUE PSYCHANALYTIQUE À LA SANTÉ METALE

RÉSUMÉ

"Le corps 'une parole bâillonnée': de la clinique psychanalytique au domaine de la santé mentale" vise à pointer, à partir des enseignements de Foucault, Freud et Lacan, la réflexion sur la place représentative du corps du fou qui a tendance à être assourdi - que ce soit par l'excès de la médicalisation ou par l'exclusion de ce sujet - qui apparemment ne semble appartenir nulle part, ni dans les discours de la clinique psychiatrique, ni dans les discours sociaux. Dans cet article, nous exposerons la méthode psychanalytique utilisée pour réfléchir au rôle de l'analyste dans l'appréhension de la souffrance psychique, ainsi que le défi que pose l'interlocution de la psychanalyse avec le domaine de la santé mentale. Il est conclu que le corps du fou, appartenant au tissu social, confère au psychanalyste un rôle fondamental dans le domaine de la santé mentale, principalement pour permettre à ces mots tacites d'être entendus dans la culture. Pariez sur un changement dans la relation que le sujet entretient avec son symptôme, lui permettant ainsi un espace d'invention.

MOTS-CLÉS: Santé mentale; Normalisation du corps; Corps en psychanalyse; Puissance psychiatrique.

RECEBIDO EM 31-07-2019

APROVADO EM 25-10-2019

© 2019 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Programa de Pós-Graduação em Memória Social — UNIRIO

Memória, Subjetividade e Criação

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

O PADRÃO CORPORAL FEMININO NO BALÉ: UMA LEITURA PSICANALÍTICA

*Moema Fiuza de Campos*¹

*Kátia Alexandra dos Santos*²

RESUMO

A história do corpo feminino sempre foi regida pela imposição de padrões que produzem efeitos na imagem corporal. O objetivo deste trabalho foi compreender as implicações da vivência do processo de formação em balé clássico na relação da bailarina com o próprio corpo, considerando a constituição da imagem corporal do sujeito, a partir de um viés psicanalítico. Para isso, foram realizadas entrevistas com 05 bailarinas, que permitiram observar que a constituição da imagem corporal comparece de maneira muito marcante na relação com a dança e com o próprio corpo. As vivências iniciais repercutem na atualidade, mostrando como a experiência na dança aparece marcada por muita ambiguidade.

PALAVRAS-CHAVE: Padrão Corporal; Imagem Corporal; Balé; Psicanálise.

¹Graduanda em psicologia na Universidade Estadual do Centro-Oeste-UNICENTRO, bolsista de Iniciação Científica pela Fundação Araucária, e-mail moema2705@hotmail.com, telefone 3421-3034. Endereço para correspondência: PR 153, Km,7, Departamento de Psicologia, Bairro Riozinho, CEP 84500-000.

²Doutora em psicologia pela Universidade de São Paulo-USP, professora do curso de psicologia na Universidade Estadual do Centro-Oeste-UNICENTRO, e-mail kalexsandra@unicentro.br, telefone 3421-3034. Endereço para correspondência: PR 153, Km,7, Departamento de Psicologia, Bairro Riozinho, CEP 84500-000

INTRODUÇÃO

Considerando as relações existentes entre a constituição da imagem corporal feminina e as exigências feitas a esses corpos, determinados padrões corporais atuam com mais força em alguns contextos específicos, como a moda, o esporte e a mídia. Assim, neste trabalho, pretendemos abordar um contexto específico em que o padrão corporal feminino é um elemento central: a dança. Em um ambiente como o da dança, as relações da mulher com o corpo se evidenciam, possibilitando assim análises que buscam um melhor entendimento das implicações da constituição da imagem corporal para as vivências de dançarinas, em específico na modalidade do balé clássico, que será objeto da nossa atenção.

Portanto, o objetivo deste trabalho foi compreender as implicações da vivência do processo de formação em balé clássico na relação da bailarina com o próprio corpo, considerando o processo de organização da imagem corporal, a partir de um viés psicanalítico. Para isso, faz-se necessário retomar alguns elementos histórico-culturais que colocam em cena o lugar da dança como elemento simbólico dentro das modalidades artísticas.

Desde a pré-história, através de rituais sagrados, até a atualidade, com a criação de estilos específicos, a dança esteve presente de maneiras diversas em várias culturas e em diferentes períodos da história. O balé, por sua vez, começa a aparecer nas cortes italianas durante o século XV, período da renascença, e é denominado balé de corte (BOURCIEI, 2001).

O espírito de corte chega também na França, onde se estabelece um marco importante na história da dança Ocidental, a qual deixa de se caracterizar por ser uma maneira de expressão corporal de caráter mais livre, e, a partir da consciência de possibilidades de expressões estéticas do corpo, começa a se encaminhar para um profissionalismo com elevação técnica (BOURCIER, 2001).

O balé clássico, especificamente, caracterizado pelas rígidas regras e uma estética própria, surge em 1661 com a formação da Academia Real da Dança, por Luís XIV. Portanto, é na França que o balé clássico evoluiu, o que explica o fato de ser em francês a maior parte de sua nomenclatura. A Rússia também tem grande destaque para o mundo do balé, principalmente após o declínio do balé na França, no final do século XVIII, e por realizar uma fusão da técnica italiana e francesa (PUOLI, 2010).

Entre 1810 e 1830, algumas modificações no modelo do balé clássico começam a aparecer, a expressividade e movimentos mais fluídos flexibilizam, ainda que pouco, a rigidez dos movimentos que marcaram o balé até então (BOURCIER, 2001). Muito do balé clássico se modificou, nos Estados Unidos, a partir do século XIX, a dança moderna ganha espaço, nomes como Isadora Duncan se destacam por preferirem movimentos livres sem tanto rigor técnico, propondo um rompimento com o modelo convencional de dança clássica (MOURA, 2001), o que possibilita o surgimento de uma maior variedade de estilos e técnicas.

Apesar da diversidade da dança, o balé clássico se mantém caracterizado como um estilo rígido, que exige muita disciplina (HAAS; GARCIA; BERTOLETTI, 2010). Embora existam homens que também são bailarinos, por ter como maior referencial a utilização de sapatilhas de ponta, que são de uso exclusivo das mulheres, o balé clássico, desde sua criação até a contemporaneidade, mantém ainda internalizada a ideia de que o balé representa delicadeza e feminilidade (MOURA, 2001).

Além de um exercício físico, o balé clássico é uma manifestação artística, assim exige um corpo ideal e uma estética própria. Seus exercícios enfatizam a postura, o equilíbrio, a sustentação, a utilização de *endehors* (rotação externa dos membros inferiores), além da harmonia e de muita leveza nos movimentos (ANJOS; OLIVEIRA; VELARDI, 2015).

No Brasil, o balé passa a se desenvolver a partir do século XX com forte influência russa, e como parte da arte erudita vinda da Europa (PUOLI, 2010). Atualmente o balé clássico ainda mantém exigências com relação ao corpo ideal, a uma estética que requer a magreza e preferencia a cor branca, além de seguir um padrão técnico internacional e, sendo assim, busca imprimir no corpo da mulher brasileira o padrão do corpo europeu (MOURA, 2001).

Para a profissionalização, há algumas opções de escolas técnicas a seguir, nas quais, apesar de algumas diferenciações, as preferências pela idade, cor e corpo permanecem praticamente iguais (PUOLI, 2010). Essas escolas fazem seleções para que os bailarinos e bailarinas possam entrar e, assim, conseguir um diploma que lhes alce à categoria de bailarinos e bailarinas profissionais. São essas instituições, portanto, que estabelecem os critérios para a possibilidade de uma bailarina se profissionalizar (ANJOS; OLIVEIRA; VELARDI, 2015).

Entrar em uma escola profissionalizante não significa necessariamente fazer parte de uma companhia de dança, desta forma, conseguir ingressar em uma escola técnica, por mais difícil que seja, ainda não é garantia de emprego futuro. A bailarina precisa, entretanto, mesmo quando não remunerada, ser disciplinada com relação aos treinos e à alimentação (PUOLI, 2010).

Nesse ínterim, a relação com o corpo é determinante para que a bailarina tenha ou não sucesso na carreira que deseja seguir, e não apenas isso, mas também será determinante na forma como ela enxerga seu próprio corpo. Considerando que essa identificação, a partir do referencial psicanalítico, se dá pelo Outro³, que esse Outro está sempre exigindo um corpo feminino ideal, e que no meio do balé clássico isso fica ainda mais evidente, acaba parecendo “natural” que a bailarina esteja, na maioria das vezes, descontente com o corpo que possui.

Tendo em vista esse contexto, o objetivo da pesquisa foi investigar, pelo viés psicanalítico, a questão da imagem corporal em bailarinas que tenham passado por um processo de formação em balé clássico, com vistas a compreender os efeitos dos padrões corporais exigidos nesse contexto na própria vivência dessas mulheres com seus corpos, considerando a questão do desejo das bailarinas.

A pesquisa pretendeu trazer contribuições teóricas à área da psicanálise, ao discutir um assunto pouco abordado, uma vez que não foram encontradas pesquisas em que a dança estivesse aliada a estudos psicanalíticos, levando em conta o aspecto corporal. Além da contribuição teórica, esta pesquisa também procurou possibilitar um espaço para a fala dessas bailarinas que muitas vezes se encontram em sofrimento em função da relação conflituosa com o corpo.

A fim de contextualizar o tema abordado pela pesquisa, passaremos a uma contextualização histórica para buscar entender como essa construção corporal feminina se dá do ponto de vista cultural e social, ao longo do tempo.

A CONSTRUÇÃO DO CORPO DA MULHER

O processo de constituição do corpo está sempre relacionado a padrões impostos socialmente (pelo Outro). Nas mulheres, isso se dá desde muito cedo, devido à idealização do corpo feminino colocar-se como um elemento cultural na

³ Utilizamos Outro aqui, no sentido lacaniano, entendido como a Cultura, a Linguagem, essa dimensão de máxima alteridade, a partir da qual os sujeitos se constituem.

maioria das sociedades. Pinsky e Pedro (2012) traçam uma trajetória com relação à história das mulheres no Brasil, abordando como esses padrões determinados pela sociedade vão se constituindo ao longo da história.

Em seu livro *Corpo a corpo com a mulher: pequena história das transformações do corpo feminino* (2010), Mary Del Priore também realiza um percurso histórico apontando as principais mudanças impressas no corpo feminino. Ao compreender o corpo da mulher como produto social, cultural e histórico, a autora expõe como nossa sociedade sempre esteve regulando e exigindo características específicas do corpo da mulher. Del Priore (2010) salienta a necessidade de voltar os olhos especificamente para a história do corpo da mulher brasileira. Considerando que a identidade do corpo das brasileiras é marcada por tantas diferenças e singularidades, a autora acredita que não deva ser regularizada de acordo com os padrões das mulheres europeias.

Ao buscar as origens do corpo da mulher brasileira, Del Priore (2010) aponta para a atualidade, afirmando que “tornar-se um saco de ossos parece o ideal da mulher contemporânea” (DEL PRIORE, 2000, p.90). Com isso, evidencia como essas exigências, mesmo se transformando ao longo do tempo, não deixam de ditar regras com relação aos nossos corpos.

Ademais, a autora salienta a influência da mídia nesse processo de padronização do corpo feminino. Se antigamente eram os padres, médicos e/ou maridos que ditavam sobre o corpo da mulher, na atualidade as propagandas publicitárias e todo o discurso midiático não cessam de bombardear mulheres com padrões corporais a seguir (DEL PRIORE, 2000).

Fica claro como as exigências com relação ao corpo das mulheres se mantêm presentes na atualidade e como os meios de comunicação contribuem para isso, o que faz com que tenhamos a impressão de que temos nossos corpos fiscalizados a todo tempo. Um dado relevante acerca disso é que, em 1960, nas drogarias do Brasil, as balanças começam a aparecer e, a partir daí, “saber o próprio peso virou algo natural, um conhecimento integrado à identidade de cada um, uma necessidade” (PINSKY; PEDRO, 2012, p.117).

Da mesma forma, também afirma Del Priore (2009), que as práticas culturais e as representações simbólicas a respeito das mulheres foram “um fenômeno de longa duração na história de nossas mentalidades” (DEL PRIORE, 2009, p.17). O corpo

feminino ainda tem sido normatizado, padronizado e idealizado pelo Outro, o que significa que essas normas e padrões influenciam diretamente em como a imagem corporal da mulher é constituída, na forma como a mulher enxerga o próprio corpo. “Pode não parecer evidente, mas as relações que temos tido com nossos corpos revelam o tipo de identidade que estamos construindo” (DEL PRIORE, 2000, p.100).

Tudo isso vai apontando para uma história de arbitrariedade, dominação e sujeição das mulheres a regras que exigem delas um corpo inalcançável. Desta maneira, vivemos uma relação com nosso próprio corpo que, na maioria das vezes, é caracterizada por muita hostilidade e inúmeros conflitos, o que acaba por fazer com que a mulher desenvolva “uma relação persecutória contra o próprio corpo. Cada ruga, cada grama, leva-a ao desespero [...] ela é cada vez mais aquilo que o outro quer que ela seja, precisa ou deixa que ela seja” (DEL PRIORE, 2000, p.94).

Considerando a intrínseca relação da constituição do corpo feminino com padrões fixados cultural e historicamente, passamos a discutir de que modo essa história que se refere ao coletivo, ou seja, a todo (ou quase todo) o grupo das mulheres, pode ser compreendida no âmbito da subjetividade. A perspectiva teórica que elegemos para visualizar esse processo é a Psicanálise.

CONSTITUIÇÃO DA IMAGEM CORPORAL E CONSTRUÇÃO DO SUJEITO DESEJANTE

Em seu texto *O estádio do espelho como formador da função do eu*, Lacan (1998) explica a importância desse estádio para a construção da imagem corporal. Quando o bebê reconhece sua imagem no espelho, ele passa por um processo que sai da concepção de um corpo despedaçado que tem de si mesmo, para a construção de uma imagem unificada do próprio corpo, portanto, tal experiência é recebida por ele com muito regozijo (JORGE; FERREIRA, 2009).

Assim, a partir da imagem corporal, a criança diferencia o seu próprio corpo do mundo exterior (CUKIERT; PRISZKULNIK, 2002).

O estádio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental (LACAN, 1998, p.100).

Lacan (1998) explica a importância deste estágio para que a angústia gerada na criança, devido à sensação que ela tem de fragmentação, seja resolvida. É a partir da identificação com a imagem do espelho que o sujeito reconhece sua imagem como uma totalidade (gestalt) (LACAN, 1998). O estágio do espelho é, justamente, o momento em que a criança sai da noção de um corpo desconexo, para a imagem unificada de seu corpo. Por isso, Lacan coloca a imagem corporal como sendo capaz de um efeito formador:

É o reconhecimento primeiro da criança de sua totalidade no espelho e a antecipação imaginária de um corpo unificado, por meio de uma identificação primordial do sujeito com a imagem, que possibilita à criança ultrapassar o momento pré-especular, marcado por uma imagem de corpo fragmentada, constituindo uma subjetividade (CUKIERT; PRISZKULNIK, 2002, p.145).

Lacan (1998) separa o estágio do espelho em três fases, que vai dos 6 aos 18 meses. Aos 6 meses, mesmo a criança não possuindo uma sustentação postural suficiente, ao encontrar um espelho ela se interessa em buscar sua imagem refletida. O reflexo no espelho é visto pela criança como a imagem de um ser real, que ela, então, procura se aproximar. Nesse primeiro momento, a criança demonstra uma confusão por não diferenciar sua imagem com a do espelho e, portanto, não diferenciar o eu do outro, evidenciando o assujeitamento ao registro imaginário (DOR, 1989).

Em um segundo momento, a criança passa por um processo de identificação, desta forma, ela percebe que o outro no espelho não é um outro real, senão uma imagem. A partir deste momento, distingue a imagem do outro, da realidade do outro. Desse modo, a “função do estágio do espelho revela-se para nós, por conseguinte, como um caso particular da função da imago, que é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade” (LACAN, 1998, p.100).

O terceiro momento dialetiza os anteriores, pois, além do reconhecimento de que o outro refletido é uma imagem, a criança também já percebe que o reflexo no espelho é a sua própria imagem. Ao reconhecer-se nessa imagem, ela adquire a percepção do corpo como uma totalidade unificada, sendo, portanto, estruturante para a formação da identidade do sujeito (DOR, 1989).

É preciso considerar essa experiência a partir da noção de que esse espelho não tem um sentido literal, ocorrendo fundamentalmente a partir da relação com o Outro. Portanto, para Lacan, a relação com o corpo sempre se dá na interação com o

Outro, é a partir dele que a subjetividade do sujeito se constitui. O estágio do espelho é caracterizado, então, como o momento em que acontece “a constituição do eu mediante a identificação com a imagem do outro” (GRECO, 2011, p. 2). Assim, ainda que elementos simbólicos não tenham formado para o sujeito um corpo completo, o outro parental (cuidador ou quem quer que exerça essa função) antecipa a imagem de um eu completo.

Também cabe ressaltar como o processo relacionado à constituição da imagem corporal não está finalizado no Estádio do Espelho, ou seja, aos 18 meses, passando por modificações que acompanham as próprias alterações corporais - que, ocorrem, por exemplo, na passagem de um corpo infantil para um corpo adulto - período nomeado como adolescência. É por isso, que, de acordo com Rassial (1999), a adolescência pode ser vivenciada pelo sujeito como um “segundo nascimento” (p. 91), já que diz de um período que retoma a constituição do eu a partir da imagem do outro e nos informa, portanto, acerca da “própria construção do sujeito” (RASSIAL, 1999. p. 90).

Ao procurar compreender essa relação existente entre a constituição do eu e o Outro, também é importante discorrer sobre qual é a conceituação de sujeito para Lacan, que o coloca como barrado e desejante (LACAN, 1999). Em sua obra *O sujeito Lacaniano: entre a linguagem e o gozo* (1956), Bruce Fink trata deste assunto, trabalhando sobre o advento do sujeito lacaniano em termos do desejo do Outro. Independente de quais sejam as intenções conscientes dos pais, o desejo sempre está presente como o causador do nascimento de uma criança.

“Nesse sentido, o sujeito é causado pelo desejo do Outro” (FINK, 1998, p.72). O grande Outro é marcado por Lacan com a letra maiúscula e distingue-se do (pequeno) outro. O Outro ocupa um lugar que é simbólico, dos significantes, “o arquivo dos ditos de todos os outros que foram importantes para o sujeito em sua infância e até mesmo antes de ter nascido” (QUINET, 2012, p.11). Assim como só há um eu mediante um outro, não há sujeito sem o Outro (QUINET, 2012).

Enquanto o eu tem uma identidade que vem do outro e é imaginária, o sujeito não possui identidade, ele é somente representado por um conjunto de significantes. O sujeito desliza entre elementos a partir do conjunto de significantes que é o Outro, de modo que a apropriação da linguagem “equivale ao lugar do código pessoal dos significantes do sujeito” (QUINET, 2012, p.12).

O grande Outro é o conjunto de significantes que marcam o sujeito em sua história, seu desejo, seus ideais – eles sustentam suas fantasias inconscientes e imaginárias. Eis a alteridade descoberta por Freud, a qual arranca o sujeito do centro do psiquismo, na mesma em que o sujeito não é autônomo e determinante, e sim determinado pelo que se desenrola no Outro do inconsciente, que se estabelece como um “heteronomia radical” (QUINET, 2012, p.12).

A relação do eu com o outro nunca se dissocia, portanto, do Outro como discurso do inconsciente. É no outro que se encontra o eu-ideal constituído pelos ideais do Outro, isto é, os significantes recalcados no inconsciente que foram as exigências ditadas em como eu deveria ser. Esses significantes recalcados é que vão criar o Ideal do eu que é um Ideal do Outro. É nesse lugar que o sujeito se sente amado e, por isso, tenta se moldar de acordo com este ideal. Por ser constituída pelos significantes do Outro, o Ideal do eu é uma instância simbólica, mas que também, é uma instância relativa ao narcisismo secundário (QUINET, 2012).

Isto significa dizer que só há a constituição de um sujeito por intermédio de um Outro e, desse modo, somos constituídos essencialmente como sujeitos divididos. É a partir do encontro com o desejo do Outro que o sujeito advém e, sendo assim, também se posiciona em relação ao desejo deste Outro (FINK, 1998). Por meio da linguagem é que a criança vai conseguir simbolizar o desejo do Outro materno, tendo como resultado o advento do sujeito como tal, ou seja, o sujeito desejante: “(...) o desejo de que se trata, a saber, o desejo em sua função inconsciente, é o desejo do Outro” (LACAN, 1999, p. 407).

Aclarar esta relação é fundamental para uma melhor compreensão sobre o que acontece no estágio do espelho e como isto é determinante para a constituição do sujeito como tal.

É esse momento que decisivamente faz todo o saber humano bascular para a mediação pelo desejo do outro, constituir seus objetos numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem, e que faz do [eu] esse aparelho para o qual qualquer impulso dos instintos será um perigo, ainda que corresponda a uma maturação natural – passando desde então a própria normalização dessa maturação a depender, no homem, de uma intermediação cultural, tal como se vê, no que tange ao objeto sexual, no complexo de Édipo. (LACAN, 1998, p.101-102).

Assim, na constituição pelo Outro, podemos relacionar a entrada na cultura, afinal a noção de Outro, tal como é postulada por Lacan, inclui o registro da linguagem

e da cultura. Ocorre que, quando se entra na linguagem, o registro simbólico não recobre tudo, restando algo da experiência primordial do sujeito. A isso Lacan chama de Objeto *a*. Esse conceito é descrito por Lacan no Seminário 5, *As formações do Inconsciente*, como aquilo que falta, “o objeto perdido primordialmente” (1999, p. 16). Trata-se do objeto causa de desejo. Não é um objeto empírico nem material, não está inserido na esfera simbólica ou imaginária, ele é da ordem do real, permanecendo como resto de uma experiência inicial de plena satisfação. É um objeto perdido, um furo do simbólico cuja falta é justamente o que estrutura o inconsciente (QUINET, 2012).

Lacan nomeia seu conceito de objeto *a*, com a primeira letra do alfabeto, por ser este o primeiro objeto de desejo, o qual buscamos incessantemente reencontrar, porém, nunca conseguimos. “Como causa de desejo, corresponde ao objeto perdido, desde e para sempre, da plena satisfação [...] é o objeto da angústia e o objeto alvo – e efêmero – da satisfação pulsional” (QUINET, 2012, p.16). Portanto, o objeto que causa o desejo para o sujeito é o objeto *a*, não sendo ele o objeto do desejo em si, mas o que o faz desejante (QUINET, 2012).

Os conceitos apresentados até aqui são importantes para que possamos compreender a constituição do sujeito para a psicanálise e, com isso, possamos voltar nossos olhos ao nosso objeto de estudo, qual seja: a relação de mulheres bailarinas com seus corpos e seus estatutos de sujeitos desejantes. Partimos do pressuposto de que muito dessas vivências primitivas se reatualiza em outros momentos da vida do sujeito, e continuam a produzir efeitos na sua relação com seu próprio corpo. O Outro “surge aí para convocar o sujeito a se inserir em seus sistemas significantes.” (GRECO, 2011, p. 5). Logo, as relações inaugurais com o outro e o Outro, continuam influenciando em nossa própria imagem corporal nos demais momentos de nossas vidas, assim como o lugar do objeto *a* como resto, mas também como causa de desejo.

METODOLOGIA

Tratou-se de uma pesquisa exploratória, com coleta de dados em campo, por meio de entrevistas que foram realizadas com 05 bailarinas. A escolha das participantes ocorreu mediante os seguintes critérios: ter mais de 18 anos; ter passado por um processo de formação em balé clássico, com um mínimo de 05 anos; aceitar

participar da pesquisa e assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. As participantes foram recrutadas por meio do sistema bola de neve: a pesquisadora entrou em contato com uma bailarina que indicou outras e assim por diante, até atingir o número desejado para esta pesquisa. Após a definição das participantes, foram realizadas entrevistas semiestruturadas, com questões voltadas à vivência corporal no ambiente do balé, as quais foram gravadas e transcritas. O projeto foi enviado e aprovado pelo Comitê de ética em pesquisa institucional, conforme parecer número 2.201.331.

BALÉ, CORPO, OUTRO

As entrevistas foram realizadas com 05 bailarinas, sendo elas: Participante A- estudante de 20 anos de idade, cuja permanência em uma escola profissionalizante foi de 5 anos, posteriormente a bailarina parou de fazer aulas de dança e, até o momento da entrevista, continuava sem dançar; Participante B – estudante de 25 anos de idade, sua permanência no processo de profissionalização se deu por 15 anos e, até o momento da entrevista, continuava dançando; Participante C – estudante de 23 anos, permaneceu por dois anos em uma escola de balé profissionalizante e, posteriormente, seguiu sua formação em outra escola por mais um ano se formando ao final, até o momento continuava dançando; Participante D – estudante de 21 anos, permaneceu em uma escola de balé profissionalizante por 6 meses sem concluir a formação, dando continuidade em outra escola nos anos seguintes, onde disse continuar dançando até o momento; Participante E – bailarina de 28 anos de idade que iniciou seu processo de profissionalização aos 14 anos e afirmou continuar se aprimorando na dança, que é sua atual profissão.

No que se refere à inserção no balé clássico, três das bailarinas entrevistadas mencionaram que a experiência inicial com o corpo na dança veio antecipada por um outro (pai, mãe, professora), que nomeou o potencial logo na infância, como se pode observar nos seguintes fragmentos: “Minha mãe me contou que a professora conversou com ela dizendo que eu tinha talento e que deveriam me colocar em uma escola de balé” (Participante C); “e eu lembro que a professora chamou a minha mãe, um dia, e falou que eu tinha muita facilidade para fazer os exercícios (...) aconselhou minha mãe pra me colocar em uma academia pra eu seguir, pra eu fazer balé por mais tempo” (Participante A).

Nesse sentido, é possível articular a figura do outro parental na antecipação de uma imagem - nesse caso da imagem de uma bailarina -, tal como ocorre na organização do sujeito a partir do Estádio do Espelho (LACAN, 1998). Desta maneira, assim como a criança busca sua imagem refletida no espelho e, de início, não distingue sua imagem do outro, evidenciando seu assujeitamento ao registro imaginário (DOR, 1998), as bailarinas buscam no outro uma antecipação de sua imagem enquanto bailarinas.

Como sabemos, “é da natureza do desejo como tal necessitar do apoio do Outro” (LACAN, 1999, 415). Assim, por meio desta antecipação da imagem pelo outro, coloca-se uma sobreposição em relação ao desejo do Outro, que pode ser percebida em trechos como o seguinte: “fui para o balé clássico onde me encontrei” (Participante E). Entretanto, como já advertiu Lacan, “o desejo do Outro não é uma via de acesso para o desejo do sujeito” (1999, p. 415), de modo que essa identificação nem sempre se dá de forma completa. Por exemplo, no recorte a seguir, embora haja identificação com o balé, não há com as bailarinas profissionais, que materializam esse lugar imaginário do Ideal do eu: “Todas elas, magras, altas e sem nenhuma curva. Eu olhava esses vídeos e não conseguia me ver neles, não me sentia representada” (Participante C). Percebemos como o outro representa o próprio espelho, que antecipa a imagem da bailarina e que também apresenta uma imagem ideal, imagem essa que pode estar mais ou menos próxima de algo que corresponda ao corpo em construção no imaginário.

Sendo assim, da mesma maneira que há um segundo momento no estádio do espelho, em que a criança passa por um processo de identificação e reconhece que o outro refletido é uma imagem, a bailarina também passa a identificar-se com tal imagem, porém distinguindo da realidade. O terceiro momento do estádio do espelho dialetiza os anteriores, pois além de perceber que o reflexo no espelho é uma imagem, a criança já reconhece como sendo a sua própria imagem (DOR, 1989). Da mesma maneira, as bailarinas reconhecem que tal imagem é um reflexo do seu próprio corpo, apresentando, com isso, uma nova noção de imagem corporal, agora enquanto bailarinas. Desta forma, assim como o estádio do espelho é fundamental para que a criança adquira a noção de um corpo unificado, estruturando sua identidade enquanto sujeito, a experiência das bailarinas no ambiente da dança influencia diretamente na formação da imagem corporal dessas mulheres enquanto bailarinas.

Ainda pensando no estádio do espelho, também podemos relacionar como as bailarinas em um período inicial - antes de perceberem os padrões exigidos - passam por um momento de pura satisfação e contentamento, da mesma forma que ocorre um deslumbramento da criança no momento em que identifica sua própria imagem no espelho, ou seja, quando vê refletido um corpo inteiro e que corresponde à experiência com o próprio corpo. Isso pode ser vislumbrado em excertos como os seguintes: “minha inserção no balé clássico se deu desde muito cedo, com 4 anos, quando a minha mãe que é dona de uma escola de dança resolveu me colocar para fazer algumas aulas, desde então eu me apaixonei pela dança (Participante D). Algumas bailarinas também vão citar como, no começo, a experiência com a dança não tinha o intuito profissionalizante, sendo algo mais característico do lazer, conforme aparece no seguinte fragmento: “mas até a 4° série eu fazia balé, mas só no colégio, nada muito puxado” (Participante A).

Podemos nos perguntar em que momento é possível, então, vislumbrar algo que diga no desejo dessas bailarinas, enquanto sujeitos? Partindo das fases de identificação e de deslumbre ao se darem conta da existência de um corpo (imaginário) unificado, passa-se a um momento em que as meninas/adolescentes se dão conta da existência de um Ideal do eu, instância simbólica constituída por um conjunto de significantes provindos do Outro que nomeiam o que seria um corpo ideal de uma bailarina.

Assim, ao narrarem sobre a experiência profissionalizante, o que aparece é a presença de um Outro, enquanto pura Lei, regra a ser cumprida e que legisla sobre o corpo do sujeito, impondo, desta maneira, uma padronização corporal. No decorrer das entrevistas, o que se percebe é que essas regras não são imediatamente notadas pelas bailarinas, até que as repercussões começam a aparecer. Ao final, a experiência com a dança parece ser motivo de ambiguidade: satisfação plena *versus* cobrança, lei, regra, padrão inalcançável. No seguinte fragmento podemos notar como as padronizações impostas passam a desmotivar as bailarinas e gerar muita angústia:

Todo mês a gente fazia uma avaliação física, com as fisioterapeutas e elas mediam tudo: as gorduras do corpo inteiro, faziam umas contas e quem estivesse fora das medidas que eles faziam, eles chamavam pra consultar com a nutricionista (...) Eu sei que isso foi me desmotivando porque nem apresentar mais eu apresentava. Cada vez menos eu sentia vontade de ir para a aula (Participante A).

A partir das entrevistas é possível notar como todas as participantes apontam a exigência de um padrão específico para o balé clássico: “Quem dança profissionalmente, mais relacionado ao balé clássico, sabe que tem um tipo de corpo muito específico, tem que ser uma pessoa mais alta, tipo, longilínea, magra” (Participante D). Apenas uma das participantes faz uma ressalva, afirmando que “não é ‘A dança’ que exige biotipos e sim as Companhias de dança” (Participante E). A mesma entrevistada, que atua profissionalmente em uma companhia de dança, também justifica que, em alguns “momentos o coreógrafo ou diretor precisa de um físico mais forte, robusto, e em outros mais esbelto e hiper flexível” (Participante E). Contudo, a maioria afirma que “sem dúvidas, o ballet clássico segue o padrão de meninas altas e magras” (Participante C) e, mais do que isso, denunciam que “a dança exige um tipo específico de corpo e esse tipo específico não tem nada a ver com a habilidade de saber dançar, é puramente estética” (Participante A).

Algumas também apontam o fator biológico como determinante: “é uma modalidade que você tem que ser geneticamente feito para isso” (Participante D) e também fatores sociais e econômicos: “Tem gente que se esforça muito, têm, mas se você não nasce com o corpo ideal, com a altura ideal, com ... muitas vezes bem relacionado também, não adianta, então muitas vezes é frustrante” (Participante D).

Tendo em vista as exigências, portanto, não somente de um bom desempenho na dança, mas de um corpo dentro dos padrões definidos, a experiência passa a ser motivo de desprazer, como podemos observar no relato a seguir: “Mas nessa época eu não sentia mais vontade de ir para o balé, não era mais um prazer pra mim, não era ambiente mais que eu gostava de ficar porque os professores não davam mais valor pra mim, e eu sabia que todo mundo me julgava” (Participante A).

Outro aspecto relevante destacado pelas entrevistadas diz respeito às mudanças corporais que ocorrem pela passagem de um corpo infantil para um corpo de adolescente: “quando eu tinha tipo uns 13, 14 anos, eu comecei a desenvolver mais, o meu corpo começou a se desenvolver mais, meus peitos começaram a crescer, a minha bunda e eu fiquei mais cheinha mesmo” (Participante A). Destaca-se nesse relato o modo como se utiliza a terceira pessoa para falar do desenvolvimento do corpo (“o meu corpo começou a se desenvolver mais”), ao invés de dizer “eu comecei a me desenvolver mais”, exclui-se o pronome pessoal de primeira pessoa. Esse modo de narrar sobre o próprio corpo pode estar relacionado

ao que trouxemos, ainda que brevemente, acerca de uma atualização do processo de constituição da imagem corporal durante a adolescência. Somente ao final do relato parece ser possível reconhecer que aquele corpo refletido na fala do outro faz parte do eu: “eu fiquei mais cheinha mesmo”.

Algumas reconhecem a especificidade dessa fase do desenvolvimento: “estava em fase de crescimento” (Participante D), contudo a mesma entrevistada menciona a necessidade de “dieta”, não se dando conta da contradição presente nesta fala em nenhum momento da entrevista. Ora, se o desenvolvimento (e, portanto, fase de crescimento) coloca a necessidade biológica de se alimentar em maior quantidade, não haveria motivos para haver restrições alimentares.

Assim, as mudanças próprias do período da adolescência vão afetando ainda mais a relação das bailarinas com o corpo no ambiente da dança, considerando que tais mudanças não são tratadas apenas como fazendo parte do desenvolvimento corporal que é específico deste período da vida, mas como mudanças que devem ser evitadas. As participantes também relatam a percepção de padrões diferenciados dentro e fora do ambiente da dança:

Fora do ambiente da dança a minha relação com meu corpo sempre foi muito complicada porque para dançar eu sabia que eu tinha que ter um tipo de corpo, mas fora da dança a sociedade pedia um corpo mais, como que fala, ter mais corpo assim (Participante D).

No ambiente da dança meu corpo se encaixava nos padrões, mas fora do ambiente da dança minha relação com meu corpo era de insatisfação, principalmente na adolescência por ser muito magra [...] No meio do balé clássico me olhava com satisfação por ter um corpo mais magro em relação às outras meninas (Participante B).

Ao mesmo tempo, uma das participantes diz não existir essa separação entre o “dentro” e “fora” da dança: “Acho errado dizer que existia um ambiente fora da dança, porque eu vivia a dança 24 horas por dia, todos os dias da semana” (Participante C). Nesse caso, contudo, há uma completa identificação com a dança e o papel de bailarina.

De um modo geral, entretanto, os depoimentos mostram que a insatisfação com próprio corpo é produzida pela exigência do balé, que se apresenta como um Outro que dita padrões específicos que as colocam em categorias diferentes das que se enquadravam na vida “fora” do balé:

Eu não achava que tinha alguma coisa errada com meu corpo porque fora do balé eu ia pra escola e eu tinha várias amigas na escola e todas eram... eu era a mais magra de todas as meninas normais que não faziam balé (...) mas mesmo sendo a mais magra das minhas amigas do colégio não era o suficiente pro balé e no ambiente da dança eu era a mais gordinha (Participante A).

O mesmo corpo é produzido imaginariamente de modo diferente: no balé ela era “gorda” e na escola, “magra”, não estando dentro dos padrões em nenhum dos ambientes. Isso nos indica que não há corpo real que encarne o padrão, porque ele está no registro do impossível.

A despeito da compreensão de que o padrão buscado é inalcançável, há sempre a manifestação de uma tentativa de adaptação - “para que eu ficasse bem no tipo de corpo que eles gostariam que eu ficasse” (Participante D) - de modo que, junto com essa tentativa, comparece o sentimento de culpa, ainda que se saiba, conscientemente, que os padrões são absurdos, na fala de algumas bailarinas aparecem indícios de culpa: “não foi uma coisa que foi exclusivamente minha culpa” (Participante A).

A única participante que afirma não ter tido problemas com corpo é alguém que, no momento de realização da pesquisa, atuava em uma companhia de dança, de forma que seu lugar de fala possibilita a justificação dos padrões impostos: “Nunca tive grandes problemas com meu corpo. Mas sempre busquei melhorar minha flexibilidade praticando alongamentos durante muitas horas por dia” (Participante E).

Nessa relação entre o desejo de dançar ou ser bailarina (que são desejos distintos), é importante considerar, conforme afirmou Lacan que o “Outro como lugar de fala, como aquele a quem se dirige a demanda, passa a ser também o lugar onde deve ser descoberto o desejo, onde deve ser descoberta sua formulação possível. É aí que se exerce a todo instante a contradição, porque esse outro é possuído por um desejo-um desejo que, inaugural e fundamentalmente, é estranho ao sujeito” (1999, p. 419).

De um modo geral, o caminho de muitas bailarinas é a desistência pelo não alcance desses padrões, lesões ou mesmo adoecimento: “é por isso que muitas pessoas desistem ou vão para esse tipo de distúrbio, com alimentação” (Participante D). Desse modo, os caminhos para a assunção do desejo das bailarinas passa pela negação daquilo que é da ordem do Outro, o que ocorre seja pelo abandono da dança

(por meio do adoecimento ou do não alcance dos padrões corporais exigidos), seja por encontrar outras formas de seguir dançando fora da profissionalização.

Os relatos de distúrbios alimentares e/ou mentais não são incomuns, entretanto, localizaram-se, inicialmente, no outro, como se pode observar no excerto seguinte: “E sim, conheço casos de pessoas que desejavam muito emagrecer e acabaram adoecendo o físico e o mental” (Participante E). Duas das participantes relataram, contudo, ter adoecido ou praticado técnicas relacionadas a distúrbios alimentares. A primeira apresenta o fato de modo bastante indireto: “acabei descobrindo que ela vomitava tudo que ela comia, e isso pareceu que foi muito chocante para mim, mas foi algo que eu também vinha a realizar” (Participante D). A segunda é a única que afirma de maneira mais clara o processo de adoecimento que resulta, inclusive, em lesões físicas: “Eu inclusive tive bulimia e pesava 37kg, sendo que hoje peso 52kg e tenho 1,62m” (Participante C).

Assim, contraditoriamente, a vontade de se enquadrar nos padrões corporais exigidos pelo balé é o que causa o afastamento: “acabou que o baixo peso foi a causa das minhas lesões que me obrigaram a largar o Bolshoi” (Participante C). Uma participante relata, ainda, problemas mentais decorrentes da necessidade de adaptação corporal: “Meu corpo sempre me deixou muito frustrada, e essa busca impossível pela magreza só me gerava ansiedade” (Participante C).

Na relação entre as bailarinas, destaca-se a troca de informações, angústias, etc., como se pode observar nos fragmentos a seguir: “todo mundo se privava de ter uma alimentação que as crianças geralmente têm e gostam, era tudo muito restrito (...) e a gente conversava muito sobre métodos para você poder comer e não engordar mesmo tendo só 10 anos” (Participante C); “É comum entre bailarinos o assunto “Dieta” tanto para ganhar como para perder massa” (Participante E).

Mas também há relatos de competição entre os pares - “eu lembro que todas as meninas queriam ser a mais magra, a mais alta, porque isso era muito bem visto lá dentro” (participante D) - e/ou ainda identificação com aquelas que se veem fora dos padrões: “eu era a mais gordinha sempre, e eu sempre fazia amizade com as outras meninas que também estavam fora dos padrões, que também eram mais gordinhas, porque as outras, elas meio que me julgavam (...) meio que eu era inferior a elas” (Participante A). Assim, há sempre o lugar do outro na relação com o corpo,

seja para definir um padrão a ser seguido, ou um modelo com o qual é possível se identificar.

Ao se falar sobre o padrão corporal, coloca-se sempre a ideia de um padrão inalcançável, o que pode ser percebido na fala tanto de bailarinas mais próximas ao padrão exigido para o balé, quanto nas que tinham maiores dificuldades de se aproximar desse modelo de corpo: “a magreza, nunca era suficiente, então sempre gostaria de ser mais alta ou mais magra. Quando se comparava com outras bailarinas eu nunca achei que o meu estereotipo fosse o melhor para o balé clássico” (Participante D); “Eu sempre estava em dieta com o objetivo de alcançar esse padrão, que na realidade era inalcançável. Eu sou baixinha e tenho o biotipo de qualquer mulher brasileira, perna grossa, quadris largos e seio farto” (Participante C).

Há sempre um outro que coloca em discurso os ditames do Outro enquanto Lei: “todo mundo falava, a nutricionista falava toda semana, eu tinha que ir toda semana e ela falava que eu precisava emagrecer, porque eu precisava emagrecer, que precisava emagrecer” (Participante A). Contudo, a despeito de todas as tentativas e maiores ou menores proximidades com o ideal que se busca, sempre resta algo, que podemos relacionar ao próprio objeto a, como causa do desejo, mas também como resto, elemento permanente de insatisfação e que pode produzir diferentes manifestações sintomáticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com o que foi explanado como embasamento teórico e com os conteúdos apresentados nas entrevistas, podemos perceber como a constituição da imagem corporal nas bailarinas aparece de maneira muito marcante na relação que elas têm com a dança e com o próprio corpo. Notamos como a antecipação desta imagem, que é dada pelo outro, parece se basear na habilidade ou potencial para a dança, entretanto, no relato das bailarinas o que se percebe é que, durante o processo de formação, o que define mesmo quem pode ser uma bailarina profissional é o perfil físico, ou seja, a adequação do corpo aos padrões estéticos exigidos.

O outro que, anteriormente, antecipa a imagem de um corpo de bailarina, passa a apresentar elementos significantes do Outro, enquanto lei, o que materializa a exigência, a imposição de um padrão, padrão esse que, quando se toma como ideal a ser alcançado, produz sofrimento psíquico. Os relatos das bailarinas nos mostram

como a presença de distúrbios físicos e mentais acabam se tornando frequentes, e como as experiências na dança continuam produzindo efeitos na vida destas mulheres ao longo do tempo, conforme podemos observar no relato de uma das bailarinas: “eu ainda sofro com isso (...) a minha autoestima, eu sei que foi bastante abalada por causa disso, mas mesmo tendo tipo consciência de tudo (...) eu ainda me afeto com essas questões relacionadas ao corpo (...) (Participante 1).

De acordo com os objetivos propostos neste trabalho, procuramos compreender, a partir do viés psicanalítico, o processo de organização da imagem corporal do sujeito, relacionando esta construção com o processo pelo qual passam bailarinas que fizeram formação em balé clássico. Assim, buscamos investigar as implicações dessa vivência na dança com a constituição da imagem corporal e com a relação das bailarinas com o próprio corpo, procurando articular com a dimensão do desejo.

Desta maneira, a partir das entrevistas realizadas percebemos como as marcas dessas vivências repercutem na atual relação das bailarinas com a dança e com o próprio corpo, de modo que, o que antes era motivo de muita satisfação, passa a ser experienciado como sofrimento. Nos discursos apresentados, a experiência na dança aparece marcada por muita ambiguidade, mostrando como representa muito da relação que elas têm com o próprio corpo, relação está composta por vários conflitos e ambivalência, conforme aparece na fala de uma das bailarinas: “algumas experiências não são tão boas, outras são maravilhosas (Participante 4). Aparece, portanto, a dimensão do desejo das bailarinas que se mostra no espaço entre significantes trazidos pelo outro, atualizando-se em modos distintos de relacionar-se com o balé e com o corpo: seja pelo abandono da dança, pelo adoecimento, ou ainda pelo encontro de outras formas de permanecer dançando ou atuando como professoras. Por fim, a dança coloca-se como um lugar que atualiza o próprio processo de constituição do sujeito, que, a partir dos objetos primários, desliza de objeto em objeto, tendo sempre como efeito a ambiguidade: “é que muitas vezes a gente ama o balé e o balé não ama você de volta” (Participante 4).

REFERÊNCIAS:

ANJOS, Kátia Silva Souza; OLIVEIRA, Régia Cristina; VELARDI, Marília. *A construção do corpo ideal no balé clássico: uma investigação fenomenológica*. Revista Brasileira de Educação Física e Esporte. São Paulo, v. 29, n. 3, p.439-452, setembro. 2015. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1807-55092015000300439>. Acesso em 03.abr.2017.

BOURCIER, Paul. *História da dança no Ocidente*. Tradução Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

COPPUS, Alinne Nogueira Silva. *Do corpo imaginário ao corpo marcado pelo objeto a no ensino de Lacan: uma torção*. Reverso, Belo Horizonte, v. 30, n. 56, p. 71-75, out. 2008. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952008000200007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 14 jun. 2018.

CUKIERT, Michele; PRISZKULNIK, Léia. *Considerações sobre eu e o corpo em Lacan Uma contribuição à questão do corpo em Psicanálise: Freud, Reich e Lacan*. Estud. psicol. (Natal), Natal, v. 7, n. 1, p. 143-149, Jan. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2002000100014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 14.jun.2018.

DEL PRIORE, Mary. *Ao Sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

DEL PRIORE, Mary. *Corpo a corpo com a mulher: pequena história das transformações do corpo feminino no Brasil*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000 - (Série Ponto Futuro; 2).

DOR, Joël. *Introdução à Leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

FINK, Bruce. *O sujeito Lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

GRECO, Mussi. *Os espelhos de Lacan*. Novembro, 2011.

HAAS, Aline Nogueira; GARCIA, Anelise Cristina Dias; BERTOLETTI, Juliana. *Imagem corporal e bailarinas profissionais*. Revista Brasileira de Medicina do Esporte. São Paulo, v. 16, n. 3, p.182-185, junho. 2010. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/s1517-86922010000300005>>. Acesso em 03.abr.2017

JORGE, Marco Antonio Coutinho; FERREIRA, Nadiá Paulo. *Lacan, o grande freudiano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

- LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. O Seminário- Livro 5-As formações do inconsciente. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- MOURA, KCF. *Essas bailarinas fantásticas e seus corpos maravilhosos: existe um corpo ideal para dança?* [dissertação]. Campinas (SP): Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação; 2001.
- PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. *Nova História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012.
- PUOLI, Giovana Galvão. *O Ballet no Brasil e a economia criativa: evolução histórica e perspectivas para o século XXI*. São Paulo, FAAP, 2010.
- QUINET, Antonio. *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro; Jorge Zahar, 2012. Edição digital. Disponível em: <http://politicaedireito.org/br/wp-content/uploads/2017/02/Os-Outros-em-Lacan-Antonio-Quinet.pdf>. Acesso em 23.fev.2018.
- RASSIAL, Jean-Jacques. *O sinthoma adolescente. Estilos da Clínica, Vol. 4, n. 6, p.89-93*. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1981-1624.v4i6p89-93>. Acesso em 19.abr.2019.

THE FEMALE BODY PATTERN IN BALLET: A PSYCHOANALYTIC READING

ABSTRACT

The history of female body has always been guided by the imposition of patterns which produce effects on body image. The goal of this study was to comprehend the implications of the experience of the classical ballet formation process concerning to the relation of the ballerina with her own body, considering the constitution of the subject's body image, through a psychoanalytic view. Therefore, interviews were done with five ballerinas, which allowed us to perceive that the constitution of the body image appears in an outstanding way in the relation with the dance and with one's own body. The first experiences reverberate in present days, showing how the practice in dance seems marked by too much ambiguity.

KEYWORDS: Body Pattern; Body Image; Ballet; Psychoanalysis.

LE MODÈLE CORPOREL FÉMININ DANS LE BALLET: UNE LECTURE PSYCHANALYTIQUE

RÉSUMÉ

L'histoire du corps féminin a toujours été régie par l'imposition de normes produisant des effets sur l'image corporelle. L'objectif de ce travail a été de comprendre les implications de l'expérience du processus d'entraînement au ballet classique dans la relation entre la danseuse et son corps, en considérant la constitution de l'image corporelle du sujet et par un biais psychanalytique. Pour cela, des entretiens avec 05 danseuse ont été réalisés, ce qui a permis d'observer que la constitution de l'image corporelle apparaît de manière très remarquable dans la relation des danseuses avec la danse et avec leurs propres corps. Les vécus initiaux ont des répercussions dans le présent, montrant comment l'expérience de la danse apparaît marquée par beaucoup d'ambiguïté.

MOTS CLÉS: Modèle Corporel; Image Corporelle; Ballet; Psychanalyse.

RECEBIDO EM 10-01-2019

APROVADO EM 08-04-2019

© 2019 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Programa de Pós-Graduação em Memória Social — UNIRIO

Memória, Subjetividade e Criação

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

RESENHA:
**QUANDO O PONTO SURDO NÃO ENSURDECE E ALGUMAS
NOTAS PSICANALÍTICAS E MUSICAIS**

VIVÈS, J.-M. *Variações psicanalíticas sobre a voz e a pulsão invocante*. Tradução: Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2018. 164 p.

Lucas Emmanoel Cardoso de Oliveira¹

Este trabalho objetiva apresentar e fazer um convite à leitura do livro “Variações psicanalíticas sobre a voz e a pulsão invocante” de Jean-Michel Vivès, lançado no Brasil em 2019. Este livro é composto por uma coletânea de textos, diferentes e não dicotomizados um do outro, produzidos no período de 2014 a 2017, e buscaram atender aos questionamentos suscitados no primeiro livro publicado no Brasil, em 2012². Assim, decidimos mencionar e refletir alguns temas – de tantos tão interessantes – que perpassam as suas pesquisas, dando destaque à noção de “ponto surdo” cunhada pelo autor.

De qual voz se trata na psicanálise? Não é a voz tornada via para a comunicação, não é aquela que com a sua consistência imaginária do som passa pelos ouvidos, mas é a que ecoa internamente e compulsoriamente exigindo o gozo ao sujeito. Esta voz foi elevada por Lacan a estatuto de objeto pulsional, chamando-a de objeto *a*, objeto voz, o qual se pode conceber como um conceito operativo referido à experiência subjetiva de ser acometido pelo indeterminado da pulsão invocante. Assim, o objeto voz manifesta o não-sentido do real, e se faz reconhecer no encadeamento com o imaginário – sentido – e o simbólico – duplo sentido. De modo que a voz com a qual falamos e é escutada, que é apreendida na dimensão imaginária e simbólica, se põe a tentar fazer calar o que se chama de objeto voz (MILLER,

¹ Psicanalista (Corpo Freudiano-RJ), mestre em psicanálise: clínica e cultura (PUC-RJ), psicólogo (PUC-GO) e psicólogo educacional/psicanalista da Universidade Federal de Santa Catarina – Campus Curitibanos.

² VIVÈS, J.-M. *A voz na clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.

1989/2013). Percebo que é a partir desta perspectiva que Vivès faz as suas múltiplas interações entre o objeto voz e outros saberes.

Em *Para introduzir a questão do ponto surdo*, Vivès (2018) retoma e expande o que vem desenvolvendo sobre a noção de ponto surdo indicativo de um testemunho do estabelecimento do recalque originário³. Assim, este lugar intra-psíquico faz referência ao processo de perda, esquecimento e ensurdecimento em relação à voz do Outro primordial, o que é condição para a produção do sujeito do inconsciente que fala sem saber o que diz e com uma voz – mais que narcisicamente própria – singular diante das múltiplas vozes que lhe constitui. No entanto, concomitante a esse processo e subjacente a ele, pulsa inadvertidamente o gozo com a voz do Outro, que foi inesquecível e por isso não ensurdecida. De modo que o sujeito assume (*Bejahung*) e rejeita (*Ausstossung*) a voz do Outro. Desse modo, Vivès (2018) indica que o ponto surdo, tão hipotético como o recalque originário, parece ser necessário para o entendimento da subjetivação relacionado ao circuito da pulsão invocante.

E neste livro, Vivès (2018) apresenta um apontamento novo em relação à produção de 2012: o fato de que o ponto surdo não se dá de uma vez por todas. O autor indica que: “os pacientes neuróticos podem, eventualmente, ver-se confrontados com o desaparecimento momentâneo desse ponto de ensurdecimento, ficando então expostos às vozes que, até então, mantiveram à distancia” (p.24). Ou seja, no sujeito neurótico, o ponto surdo pode não se ensurdecer diante da voz primordial, vivendo algo ““comparável” mas não “idêntico” a uma “alucinação””(DIDIER-WEILL, 1997, p.137); o que reafirma a impossibilidade de garantia de surdez na neurose⁴, aproximando esta estrutura da psicose e do autismo nas quais o ponto surdo não se encontra constituído. Desse modo, o ponto surdo deve ser “atualizado em um movimento espiral que acompanha o próprio processo de humanização, sobretudo cada vez que o sujeito for nadificado e tornado objeto pela vociferação do Outro” (OLIVEIRA & VIEIRA, 2019, p.163). Por outro lado, isso mostra que, em certas condições, seria possível efetuar nos sujeitos psicóticos e autistas, “um “enxerto” do

³ O autor indica que esta formulação de Freud tem como base os seguintes textos: “Projeto para uma psicologia científica” (1895), carta 112 enviada a Wilhelm Fliess em 6 de Dezembro de 1896 (FREUD, 1896), “O recalque” (1915), “O inconsciente” (1915) e “A negação” (1925).

⁴ Sobre isso, ver: OLIVEIRA, L.E.C. & VIEIRA, M.A. Sobre o esquecimento inesquecível da voz do Outro: supereu, objeto voz e música. In: Revista *Affectio Societatis*, Vol. 16, N.º 30, enero-junio de 2019. Recuperado em: <https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis/article/view/328798>.

ponto surdo” (VIVÈS, 2018, p.24). Este entendimento, o mito dos argonautas, o escrito autobiográfico de Schreber e a sua própria experiência são alguns dos elementos que permitem ao autor propor a música, capturada em uma relação transferencial, como uma possibilidade de fazer suplência à não constituição do ponto surdo, operando como um “lugar-tenente” (VIVÈS, 2018, p.27).

E quanto à utilização da música na clínica psicanalítica, à revelia de um *furor curandis* musicoterapêutico, Vivès (2018, p.93) é categórico: “não existe musicoterapia”. Reconhece os trabalhos que têm sido realizados em torno da relação entre afeto e a escuta musical, mas delimita o seu campo de investigação: estabelecer como a música poderia contribuir para manter o objeto voz à distância, em uma experiência sempre envolvida pela transferência.

No texto *Sobre a improvisação materna*, Vivès (2018) ressalta que a improvisação, tanto musical quanto linguageira, não é desprovida de saber. O músico improvisa a partir dos elementos musicais internalizados, e a mãe ou quem ocupa a “função improvisante”⁵ o fará baseada na relação que mantém com a linguagem e a lei, imprimindo nesse gesto, o seu posicionamento subjetivo. E nesse processo de improvisação primordial, o autor destaca a fundamental parceria em duo na constituição do sujeito e do Outro, e não supõe que “algo estaria desde sempre escrito na criança” (p.33), conjecturando que seria mais apropriado pensar que “a mãe lê na criança algo que não está escrito nela, mas nesse mesmo ato de leitura dá à criança a oportunidade de inscrever-se nisso” (p.33). Sobre isso, e a partir da apreensão dos trabalhos de Cabassu-Crespin (2007), na improvisação o adulto seria para com o bebê “um sujeito suposto saber que há (verá) sujeito” (VIVÈS, 2018, p.38), remetendo este entendimento às contribuições de Didier-Weill.

E uma outra novidade neste livro, é que o autor propõe os *três tempos da improvisação materna*: 1º tempo: suposição, como um ato de fé de que no bebê advirá um sujeito; 2º tempo: onde o bebê, depois de ter se deixado engodar pelo gozo da

⁵ LAZNIK, M.-C. *Vers la parole: trois enfants autistes em psychanalyse*. Paris: Denoel, 1995.

_____. La prosodie avec les bébés à risque d'autisme: clinique et recherche. In: JOLY, F.; LAZNIK, M.-C. & TOUATI, B. (dir.). *Language, voix et aprobe dans l'autism*, 2007.

_____, et all. Les interactions sonores entre les bébés devenus autistes et leurs parents. In: CASTARÈDE, M.-F. & KONOPCZYNSKI, G. (dir.). *Au commencement était la voix*. Toulouse: Erès, 2005.

voz do Outro, constitui um duo com a mãe; 3º tempo: endereçamento da mãe ao bebê, especialmente, sob forma de questionamento. E somado a isso, o autor apresenta dois tipos de silêncios integrados aos tempos lógicos da improvisação: um silêncio inicial – como naquele em que o maestro levanta a batuta no começo do concerto – como aposta na emergência de um sujeito, e um segundo silêncio que encadeia uma vocalização a outra, estruturando a fala.

E *o que torna uma voz tão singular?* Neste texto, Vivès (2018) desenvolve esta preciosa questão para a clínica psicanalítica. E nesse livro, ele apresenta reflexões sobre o timbre da voz, o que tinha sido apenas indicado em 2012. Diferente dos parâmetros do som: altura, intensidade, duração, nos quais tem uma medida precisa, o timbre é refratário a uma medida concreta, restando-lhe apenas significantes que o denotam. Assim, Vivès apreenderá o timbre psicanaliticamente como uma manifestação da “negativização do simbólico” (p.46). E é justamente esse timbre emitido pela voz do Outro que movimentará a pulsão invocante, que orientará a busca desejanste do proto-sujeito, o qual precisará, no entanto, dizer “sim” e “não” àquele timbre.

Uma outra questão instigante que Vivès (2018) investiga é: *o que ouvimos quando nos ouvimos?* Esta experiência de inquietante estranheza do ordinário da vida, comumente não refletida, se desdobra na pergunta: “O que preferiríamos não ouvir quando nos ouvimos?” (p.49)⁶. A explicação fisiológica é mencionada apenas para reafirmar o fato de que a significação não aplaca o mal estar vivido pelo sujeito ao escutar a sua própria voz. Vivès parte da reflexão sobre a constituição do mundo e do eu, seguindo em uma sofisticada elaboração para encontrar respostas a estas questões.

Em *O ateliê interior de Theodor Reik ou a arte musical da psicanálise*, Vivès (2018) vai recuperar importantes contribuições de Theodor Reik, sobre sentimento de culpa, supereu e música, e vai investigar, especialmente a obra: *A melodia obsedante: experiências psicanalíticas na vida e na música* (REIK, 1953).

⁶ Como um testemunho dessa experiência de se escutar, sugiro o filme *Marguerite* (2016), do diretor Xavier Giannoli, baseado na história real de Florence Foster, a qual tinha o sonho de se tornar uma grande cantora, o que era “reafirmado” pelo seu meio. Contudo, em uma certa cena, quando Florence se depara com o registro da sua própria voz, com o imaginário sonoro que não reflete o que ela fantasiava, não reassegurando aquilo que lhe conferia existência, a angústia comparece retirando-lhe a consistência que até então foi construída. Em 1944, no Carnegie Hall, foi registrada uma apresentação de Florence Foster: <https://www.youtube.com/watch?v=V6ubiUIxbWE>.

Parte da experiência de Reik em que este é obsedado, apoderado, por um dos temas da sinfonia de Mahler após ter sido tomado pela notícia do falecimento de Karl Abraham, que foi seu analista muito admirado e, posteriormente, tornou-se seu amigo. Theodor Reik empreende uma investigação sobre o determinismo inconsciente dessa experiência de ser obsedado pela música; o que para Vivès (2018) revela um saber fecundo para a clínica psicanalítica e, também, para as pesquisas sobre a relação entre psicanálise e música.

Distante de uma tentativa de relacionar a sua experiência com a letra da música – já que a parte da peça musical que o arrebatou é justamente quando o coro canta os versos da *ode Ressureição*, do poeta alemão Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803) – Reik parte da perspectiva de que a sua experiência angustiante se relacionava com a melodia, e segue a sua auto-análise, apresentando corajosamente o seu processo de criação no seu “ateliê interior”. Como compreender analiticamente o fenômeno da melodia obsedante? Para responder a esta questão, Vivès (2018) se fundamentará em uma consistente pesquisa, desenvolvendo durante este texto uma articulação sensível e sofisticada entre significantes, em uma construção psicanalítica e artística surpreendente, que o é justamente por revelar a reafirmação do que nos é constitutivo e nos une: o assassinato do pai primordial. Somos convocados a dar lugar a este assassinato e a bem dizê-lo, sob o risco de sermos invadidos e insultados pelo supereu, referido ao pai sem rédias que não para de morrer.

No texto *A voz de pai para filho: uma leitura das vozes do supereu à luz da obra de Theodor Reik*, Vivès reapresenta suas pesquisas já publicadas em 2012 sobre as vozes do supereu e retoma as investigações clínicas e antropológicas de Theodor Reik sobre o chofar, expandindo mais ainda as suas reflexões. E partindo da hipótese de que o som do chofar trataria os efeitos das vozes do supereu, o autor faz um instigante questionamento: “Como se pode compreender que o psicanalista, por meio de sua intervenção, está na posição de chofar para o analisando?” (VIVÈS, 2018, p.90). Para responder a esta questão e a outras referidas às vozes do supereu que causam devastação e fascínio, determinando o gozo, Vivès destaca a importância do desejo como condição para o sujeito “endereçar, ser endereçado e fazer-se endereçar” (VIVÈS, 2018, p.92), de modo a encontrar um lugar para si no concerto do mundo.

Em *Música e psicose*, Vivès fará o movimento investigativo de escutar a psicose para se pensar a neurose, ou seja, reconsiderar a neurose do ponto de vista da psicose e não o contrário como tradicionalmente o é feito sob o risco de se instituir normatividades. O psicanalista vai desenvolver uma noção muito importante para os processos psíquicos que é o de “espaço psíquico íntimo”. Ressalta que o “sujeito psicótico é confrontado com um Outro “pan-fônico”” (VIVÈS, 2018, p.98) que invade e devasta o sujeito com as suas vozes de injúria e o seu olhar persecutório, impedindo a constituição de um lugar psíquico no qual se possa produzir fronteiras entre o eu e o Outro. Por isso a importância da formação do delírio para o psicótico, como uma possibilidade de ligar os pedaços do destilhaçamento psíquico. Já na neurose, se produz fronteiras, defesas, que autorizam a constituição desse espaço psíquico que se põe a barrar o Outro. Assim, Vivès (2018, p.97) questiona: seria possível postular a constituição de um “enxerto de intimidade” no psicótico? A mediação musical será privilegiada para responder a esta questão. E apresenta, belamente, a experiência entre o célebre *castrato* Farinelli e o melancólico rei da Espanha Felipe V., como uma invocação musical a ser retomada pelo psicanalista!

E conclui o livro com o texto *Da impossível cessão do objeto voz a um possível investimento da voz: o passe ressoante do autista*, Vivès (2018) abre sua discussão com um entendimento determinante: “O autista interroga o homem sobre sua relação fundamental com a linguagem” (p.101). Por dentro desse entendimento, o autor apresenta que a enunciação, como presentificação do “peso do sujeito”, é recusada pelo autista, ao contrário da voz artificial – gravados, fixado sobre um suporte, fora do corpo; da voz maquinal – inteiramente criada, desprovida de sujeito; fraseados musicais, sem palavras, sem o sentido; ou ainda da voz do outro, quando esta é monótona. Estas são formas que permitiriam o apagamento da “dimensão subjetiva da enunciação com o desaparecimento do timbre (total ou parcial)” (VIVÈS, 2018, p.110). E destacando o manejo da presença possível do “peso do sujeito”, Vivès alerta para o comparecimento excessivo da enunciação que faria o autista se distanciar e para o risco da indiferença que tornaria o operador clínico ineficaz, propondo assim, a “clínica do detalhe” (p.111), referido ao que se dá no caso a caso.

Vivès dedica este livro a Alain Didier-Weill que não está na materialidade da vida desde novembro de 2018, deixando uma obra e uma transmissão inestimável

para a psicanálise. Os efeitos do seu espírito musical se encontram de modo brilhante neste livro.

E quanto ao sucesso da noção de “ponto surdo” no Brasil, além desse entendimento ter uma consistência lógica que aprofunda a investigação da relação do sujeito com a pulsão invocante, arrisco-me a conjecturar que esta resposta do Brasil àquela noção se dá também pelo fato de que o brasileiro desde a sua fundação histórica e subjetiva precisou inventar formas, especialmente artísticas, para reafirmar em uma forma espiral o seu ponto surdo frente ao insulto paralisante do supereu aderente ao totalitarismo colonizador, de modo que podemos testemunhar que a produção de um corpo subversivo – invocado pela arte – como repúdio ao domínio social tem sido a nossa garantia de sobrevivência vital e psíquica.

E como uma mensagem de naufrago lançada ao mar, Vivès afirma que seus textos “podem ser lidos como um desdobramento e uma tentativa de explicitação do que permanece para mim, ainda e sempre, uma noção em construção” (p.10). A garrafa de naufrago chegou ao litoral brasileiro, tem chegado ao Brasil de dentro, carregando o seu endereçamento invocante como letra que impele aos novos encontros e à escrita inconclusa, como testemunhos éticos da psicanálise.

Assim como o autor que faz do seu livro uma invocação, com este texto o meu gesto é de re(invocação) para que os leitores apreciem mais essa preciosidade de Jean-Michel Vivès.

REFERÊNCIAS

- DIDIER-WEILL, A. *Os três tempos da lei: O mandamento siderante, a injunção do supereu e a invocação musical*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar, 1997.
- CABASSUS-CRESPIN, G. L'histoire de Bob... ou l'émergence du sujet dans son arrimage au discours de l'Autre. In: JOLY, F.; LAZNIK, M.-C. & TOUATI, B. (dir.). *Langage, voix et parole dans l'autism*. Paris: Presses universitaires de France.
- JENKINS, F. F. *Florence Foster Jenkins – Queen of the Night by Mozart*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V6ubiUIxbWE>. Acesso em: nov.2019.
- LAZNIK, M.-C. *Vers la parole: trois enfants autistes em psychanalyse*. Paris: Denoel, 1995.
- _____. La prosodie avec les bébés à risque d'autisme: clinique et recherche. In: JOLY, F.; LAZNIK, M.-C. & TOUATI, B. (dir.). *Language, voix et aprole dans l'autism*, 2007.
- _____, et all. Les interactions sonores entre les bébés devenus autistes et leurs parents. In: CASTARÈDE, M.-F. & KONOPCZYNSKI, G. (dir.). *Au commencement était la voix*. Toulouse: Erès, 2005.
- MILLER, J.-A. (1989/2013). Lacan e a voz. *Opção Lacaniana online nova série*, 4(11), 1-13. Recuperado em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_11/voz.pdf.
- OLIVEIRA, L.E.C. & VIEIRA, M.A. Sobre o esquecimento inesquecível da voz do Outro: supereu, objeto voz e música. In: *Revista Affectio Societatis*, v. 16, n. 30, p.144-173, enero-junio 2019. Disponível em: <https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis/article/view/328798>. Acesso em: out.2019, 17h00min.
- VIVÈS, J.-M. *A voz na clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.
- _____. *Variações psicanalíticas sobre a voz e a pulsão invocante*. Tradução: Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Contra Capa; Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro, 2018.

RECEBIDO EM 25-10-2019

APROVADO EM 25-11-2019

© 2019 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Programa de Pós-Graduação em Memória Social — UNIRIO

Memória, Subjetividade e Criação

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

CONTENTS

EDITORIAL - CROSSINGS: MEMORY, CLINIC AND CULTURE ----- 9

THEME ARTICLES

“THERE WAS NO OTHER CHOICE POSSIBLE”: CONFORMISM, CONFORMITY AND CONFIRMATION - A PSYCHANALYTIC APPROACH OF DUE-DISTING OR DUE-PERSISTENT--13

THERE WAS NO OTHER POSSIBLE CHOICE: COMPLIANCE, CONFORMITY AND CONFIRMATION - A PSYCHOANALYTIC APPROACH TO BECOMING DESISTANT OR BECOMING PERSISTENT ---
----- 31

CONSONANCES AND DISSONANCES IN LISTENING MODES IN MUSIC AND PSYCHOANALYSIS -
----- 49

THE VOICE IN PSYCHOANICAL TREATMENT OF PSYCHOSES -----67

FREE ARTICLES

BETWEEN FIRST AND DIONISO: REFLECTIONS ON MALE ----- 88

A UTOPIAN WEeping: CROSSINGS OF A DISPOSING CHILD ----- 114

PSYCHOANALYSIS AND STREET RESIDENCE: POSSIBLE PLACES ----- 132

PAIN AND ENJOYMENT IN PSYCHOANALYSIS: A REVIEW ----- 158

WHAT SIGMUND FREUD TELL US ABOUT HATE? ----- 177

THE STATUS OF PSYCHOANALYSIS INTERPRETATION -----191

THE BODY A DANGERED WORD: FROM THE PSYCHANALYTIC CLINIC TO MENTAL HEALTH ---
----- 204

THE FEMALE BODY PATTERN IN BALLET: A PSYCHO-ANALYTIC READING ----- 217

REVIEW

WHEN THE DEAF POINT DOES NOT RUN AND OTHER MUSICAL AND PSYCHOANALYTIC NOTES ----- 241

SOMMAIRE

ÉDITORIAL - PASSAGES: MÉMOIRE, CLINIQUE ET CULTURE ----- 9

ARTICLES DE THÈME

«AUCUN AUTRE CHOIX N'ÉTAIT POSSIBLE»: CONFORMISME, CONFORMITÉ ET
CONFIRMATION - UNE APPROCHE PSYCHANALYTIQUE DU DUE DISTING OU DU PERSISTENT
-----13

IL N'Y AVAIT PAS D'AUTRE CHOIX POSSIBLE: CONFORMISME, CONFORMITE ET
CONFIRMATION - UNE APPROCHE PSYCHANALYTIQUE DU DEVENIR-DESISTANT OU DU
DEVENIR-PERSISTANT -----31

CONSONANCES ET DISSONANCES DANS LES MODES D'ÉCOUTE DE LA MUSIQUE ET DE LA
PSYCHANALYSE -----49

LA VOIX DANS LE TRAITEMENT PSYCHANIQUE DES PSYCHOSES -----67

ARTICLES GRATUITS

ENTRE FIRST ET DIONISO: RÉFLEXIONS SUR L'HOMME ----- 88

UN PLEUREUR UTOPIQUE: CROISEMENTS D'UN ENFANT QUI SE DÉBARRASSE ----- 114

PSYCHANALYSE ET RESIDENCE SUR LA RUE: PLACES POSSIBLES ----- 132

DOULEUR ET JOUISSEMENT EN PSYCHANALYSE: REVUE ----- 158

CE QUE SIGMUND FREUD NOUS DIT SUR LA HAIN ----- 177

LE STATUT DE LA PSYCHANALYSE INTERPRÉTATION ----- 191

LE CORPS UN MOT DANGER: DE LA CLINIQUE PSYCHANALYTIQUE À LA SANTÉ MENTALE ---
----- 204

LE MODÈLE DU CORPS FÉMININ AU BALLETT: UNE LECTURE PSYCHO-ANALYTIQUE ----- 217

REVIEW

QUAND LE POINT SOURD NE FONCTIONNE PAS ET AUTRES NOTES MUSICALES ET
PSYCHANALYTIQUES ----- 241