

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
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: Julia Pontes Aguiard Fiad, Alexandre, Matheus Philipe S. Faria, Bruno Carvalho da Silva

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 16, Número 02: Edição dezembro de 2018,
Rio de Janeiro, RJ.

PSICANÁLISE & BARROCO EM REVISTA

(ISSN:1679-9887)

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

Ano 16, Número 01: Edição dezembro de 2018.

SUMÁRIO

EDITORIAL - EM TEMPOS DE RESSONÂNCIAS ENTRE A VOZ, A MEMÓRIA, AS MUSICALIDADES E OUTRAS EVOLUÇÕES... ----- 7

ARTIGOS TEMÁTICOS

PRELÚDIO A UMA NOVA SEÇÃO: A PSICANÁLISE, A VOZ, A MEMÓRIA E AS MUSICALIDADES 12

ALAIN DIDIER-WEILL E O ADVENTO DO SUJEITO COMO INVOCANTE: UMA INTERLOCUÇÃO COM MARIA LIDIA ARRAES ALENCAR ----- 18

A VOZ NA SURDEZ-----25

A MÚSICA NA CLÍNICA DA INFÂNCIA: BORDEJAMENTO DA VOZ-----43

BLUE LIKE JAZZ': SINGULARIDADES DE UMA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E MUSICAL -----59

ARTIGOS LIVRES

FEMINILIDADE E SUJEITO: COMPREENSÃO PSICANALÍTICA DA PERSONAGEM MACABÉA ----86

A POIESIS DE SCHREBER ----- 105

ECOS DA ILÍADA NO SERTÃO ----- 120

IMPASSES DA ATUAÇÃO DE PSICÓLOGOS E CONTRIBUIÇÕES PSICANALÍTICAS PARA O CAMPO DA ATENÇÃO PSICOSSOCIAL----- 133

TOXICOMANIA E PULSÃO ----- 148

RESENHA

QUANDO O PSICANALISTA FALA, SOBRE SEXUALIDADE... ----- 165

CONTENTS----- 171

SOMMAIRE ----- 172

EDITORIAL

Denise Maurano

Joana Souza

Renata Mattos-Avril

EM TEMPOS DE RESSONÂNCIAS ENTRE A VOZ, A MEMÓRIA, AS MUSICALIDADES E OUTRAS EVOLUÇÕES...

A presente edição da *Psicanálise & Barroco em Revista* traz uma novidade: inauguramos na seção de artigos temáticos, gerenciada por Renata Mattos-Avril, um espaço para o acolhimento de produções voltadas para a articulação entre a voz, a memória e as musicalidades, sobretudo a partir dos acessos abertos pelo diálogo com a psicanálise, em especial a psicanálise lacaniana. Uma rigorosa seleção de artigos voltados para esse tema será publicada nesse, e em alguns outros números, além do espaço destinado a temas livres que acolhemos habitualmente. A vocação transdisciplinar desta Revista nos permite essa ousadia. Nesta seção serão favorecidas reflexões e elaborações teóricas que conjuguem o campo da voz à luz da psicanálise com questões relativas à memória, quer em seu aspecto subjetivo ou social, à música, à musicologia, à etnomusicologia e às artes em suas mais diversas declinações.

Estar à escuta da produção dos sujeitos e da cultura em torno da voz, com os traços de memória sonoro-musicais – dizíveis e indizíveis, conscientes e inconscientes – que dela temos notícias em nossas criações é o que caracteriza os textos que acolheremos nesta seção. E também os efeitos da voz na clínica, seja nos sintomas e na escuta e no trabalho diante destes, na direção desejante que a voz coloca numa análise (desde a demanda de análise ao seu fim), na invocação à criação e à irrupção de um radicalmente novo e nunca antes ouvido.

Abrimos esta seção com um pequeno grande texto inédito de Alain Didier-Weill, que data de 2016, e que temos a honra de lançá-lo agora, nesse momento de luto pela partida do convívio entre nós desse grande analista e exímio criador. A partir de três questões a ele endereçadas por Maria Lidia Arraes Alencar, Didier-Weill nos aponta a proeminência do objeto voz e da pulsão invocante no sujeito. Maria Lidia elenca algumas etapas no percurso de Lacan em torno do conceito de objeto voz, nos

deixando questões preciosas sobre a possibilidade de pensar o saber-fazer (e o *savoir-y-faire*) com a voz, assim como as complexas relações entre letra, objeto, desejo e gozo. Pontos que os artigos que integrarão essa seção nas futuras edições da Revista poderão nos ajudar a esclarecer. Didier-Weill traz à baila uma reflexão sobre os diferentes posicionamentos de Freud e Lacan diante do objeto voz e de como cada um deles, talvez mesmo por aquilo que apontaram sem dizer, nos convida a levar cada vez mais além a teorização sobre a voz, a invocação, o sonoro. Didier-Weill nos fala do posicionamento clássico de Freud, localizando a postura de Lacan pela via do barroco, o que o leva igualmente a abordar as oposições entre contínuo e descontínuo, que, no caso da voz e da invocação, se presentifica respectivamente na vogal e na consoante. A partir de Lacan, Didier-Weill nos chama a ouvir os efeitos da voz para um sujeito no âmbito da clínico, em especial no fim de análise. Abrir esta seção com as palavras de Didier-Weill (16/07/1939 – 17/11/2018) é nossa forma de prestar uma homenagem póstuma a este psicanalista ímpar que soube como nenhum outro dizer do movimento do sujeito face à pulsão em sua vertente invocante de “fazer ouvir sua própria voz no concerto do mundo¹”.

Na sequência, três textos inéditos compõe a seção de artigos temáticos, o primeiro numa perspectiva metapsicológica, o segundo visando propor a música como mediação na clínica da infância, o terceiro mais propriamente inserido na interseção psicanálise-cultura.

Em “**A voz na surdez**”, Viviane Espírito Santo dos Santos e Heloisa Caldas abordam os efeitos de ressonância da voz e de *lalíngua* no corpo do sujeito em constituição, não apenas quanto à dimensão sonora, vocal, ressonante da linguagem, mas, sobretudo em relação à invocação e ao desejo do Outro. Causadas pela sentença lacaniana de que “a linguagem não é vocalização. Vejam os surdos²”, as autoras se interrogam sobre a incidência do objeto voz e do enigma que este transmite ao sujeito de forma estrutural e estruturante. Percorrendo a teoria freudiana dos objetos parciais e a teoria lacaniana do objeto *a* e de *lalíngua*, elas defendem a proposição de que o que será determinante para a constituição do sujeito passa pelas marcas do que foi dito sobre e ao sujeito, as marcas do sonoro que invocam e exigem

1 DIDIER-WEILL, *Invocações: Dionísio, Moisés, São Paulo e Freud*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999, p. 135.

2 LACAN, Jacques. (1962-1963). *O seminário livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 298-299.

uma resposta. A questão da surdez e da língua dos sinais é tratada neste artigo em diálogo com o livro *“Le cri de la mouette”* (“O grito da gaivota”) de Emmanuelle Laborit.

A questão da voz, do corpo e da invocação pela voz materna também se encontra como ponto central no artigo **“A música na clínica da infância: bordejamento da voz”** de Letícia Maria Soares Ferreira e João Luiz Leitão Paravidini. Partindo de uma reflexão sobre a estrutura musical e a relação entre as notas na linguagem musical, os autores buscam estabelecer uma aproximação entre música e inconsciente de forma a propor a utilização da música na clínica da infância, na qual o sujeito ainda está em vias de se constituir. A música seria então concebida como ferramenta para uma “suplência musical clínica”, tendo, segundo os autores, um “potencial denunciativo” do “arranjo constitucional do sujeito”, o que poderia nele viabilizar uma mudança na posição subjetiva. Isto tendo em vista o “potencial mediador” da música ao articular real e simbólico. Ainda, os autores defendem que a “potencialidade transformadora” da música na clínica poderia ao mesmo tempo dar um tratamento ao gozo e abrir um caminho para a significação.

Em **“Blue like jazz: singularidades de uma experiência religiosa e musical”**, Bruno Albuquerque toma como objeto de reflexão o filme *“Blue like jazz”*, de Steve Taylor baseado no livro semibiográfico homônimo de Donald Miller, propondo uma aproximação entre mística e religião a partir da leitura da experiência musical singular de Miller. As elaborações freudianas acerca da religião e, sobretudo, das origens e funções psíquicas das ideias religiosas são retomadas pelo autor, sendo que este opta por seguir uma direção distinta de Freud. Em vez de considerar a religião como uma ilusão a ser superada pela ciência, Bruno Albuquerque se coloca à escuta da singularidade do caso a caso, pautada no inconsciente de cada sujeito e em como este pode se apropriar de elementos do campo da religião para responder a conflitos que dizem respeito à sua própria posição subjetiva e também ao mal estar na cultura. O autor enfoca igualmente a questão do feminino, tanto pelo viés freudiano quanto lacaniano, e do gozo para avançar na leitura analítica da posição do personagem de Donald Miller no referido filme, sustentando que a experiência musical pôde, neste caso, possibilitar uma abertura ao inaudito, ao real.

Abrimos a seção de artigos livres com o trabalho **“Feminilidade e sujeito: compreensão psicanalítica da personagem Macabéa”**, onde a articulação entre psicanálise e literatura é privilegiada pelas autoras Silvânia Maria da Silva e Joyce Hilário Maranhão. A personagem Macabéa, do livro *“A hora da estrela”*, de Clarice

Lispector, serviu como inspiração para as autoras em sua abordagem a respeito da temática do feminino, teorizada inicialmente por Freud e retomada por Lacan, que privilegiou em sua abordagem os modos de gozo, que orientam o psiquismo. Para as autoras, a personagem Macabéa permite fazer uma aproximação com os modos que uma mulher encontra para fazer-se sujeito e produzir um sentido sobre si e sobre os seus enlaçamentos sociais, por mais que este sentido não exista como algo alcançável. O feminino, referido à ausência de sentido, ao encontro com o vazio, como atestam as autoras, é também aquilo que abre um campo de possibilidades de criação permitindo ao sujeito um saber fazer com o nada, com furo que o caracteriza.

Em "**A poiesis de Schreber**" Mardem Leandro Silva e Daniela Paula do Couto fazem uma rigora análise da obra "Memórias de um doente dos nervos", de autoria de Daniel Paul Schreber, para revelar como o louco era inserido no discurso social. Os autores sustentam que o registro das memórias de Schreber é, na verdade, o da poesia, ou seja, *poiesis*, consistindo como tentativas de dar sentido ao desvario que o acometera. Dessa forma, a *poiesis* de Schreber revela tanto sua humanização como sua apropriação do sofrimento psíquico, o que consiste em um saber-fazer com esse sofrimento, já que sua obra se inscreve na história da humanidade. Como afirmam, ao se apropriar do sofrimento, Schreber se reconhece e é reconhecido pelos outros, o que o retira da posição de objeto, garantindo-lhe o lugar de sujeito de sua própria história.

A equiparação entre o herói grego descrito na "Iliada", e os personagens de "Grande sertão veredas", foi construída de forma surpreendente por Sergio de Menezes Andraus Gassani no artigo "**Ecos da Iliada no sertão**". A leitura concomitante dessas obras pelo autor possibilitou uma interlocução interessante entre as literaturas grega e brasileira, o que o levou a constatação de que ambas as obras são atravessadas pelo *épos* heroico. A interessante tese defendida pelo autor é que, na "Iliada", o épico grego não se atrela à ideia do bem ou mal, o que comparece na obra de Guimarães Rosa, já que todo enredo mostra um descolamento dos atributos de força e nobreza e a presença de um juízo moral sobre os personagens.

Os desafios enfrentados por psicólogos no trabalho da atenção psicossocial da região sul do Estado de Mato Grosso foram analisados no artigo "**Impasses da atuação de psicólogos e contribuições psicanalíticas para o campo da atenção psicossocial**" escrito por Karoline Rochelle e Alcindo José Rosa. Para tratar desse intrincado tema, os autores valeram-se de entrevistas abertas realizadas com

psicólogos que trabalham na atenção psicossocial com o objetivo de fazer um levantamento das problemáticas enfrentadas por estes profissionais e, assim, propor como alternativa para o enfrentamento dos impasses a utilização da psicanálise como ferramenta no trabalho com a coletividade. Tomando como ponto de partida as falas trazidas pelos profissionais da psicologia, os autores defendem que é necessário reconhecer os limites da clínica e não sua inoperância. Ratificam ainda ideia de que, diante dos problemas enfrentados, os profissionais não devem se inibir, mas sim experimentar e reinventar seu ofício com ousadia para levar adiante seu trabalho.

Fechamos a seção de temas livres com o artigo "**Toxicomania e pulsão**", de autoria de Anna Luiza Dantas Salim e Elza Ferreira Santos, em que são apresentados alguns pontos de vista a respeito da relação entre o conceito de pulsão, cunhado por Freud, e a questão das toxicomanias. As autoras destacam a relação da toxicomania com a defusão pulsional entre a pulsão de vida e a pulsão de morte para afirmar que o enfraquecimento das relações entre a representação e o simbólico faria com que os automatismos e repetições decorrentes da pulsão predominem na toxicomania. Concluem que na toxicomania haveria um amálgama entre o sujeito e o objeto da satisfação, o que transformaria o ato de drogar-se em uma necessidade real.

Fechamos a edição com a resenha de Macla Nunes do livro "**Transexualidade: o corpo entre o sujeito e a ciência**", de autoria de Marco Antonio Coutinho Jorge e Natália Travassos, publicado em 2018 pela Editora Zahar, ressalta a importância desta obra para um melhor entendimento acerca da transexualidade enquanto fenômeno subjetivo atravessado pelo discurso científico.

A diversidade de temas apresentados nesta edição é instigante.... Desejamos, assim, uma ótima leitura!

© 2018 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

PRELÚDIO A UMA NOVA SEÇÃO: A PSICANÁLISE, A VOZ, A MEMÓRIA E AS MUSICALIDADES

Renata Mattos-Avril¹

PRIMEIROS ACORDES: A VOZ, A MÚSICA E A MUSICALIDADE NA PSICANÁLISE

A psicanálise permite ouvir significantes inconscientes. A música permite escutar a articulação que há entre significantes, os significantes puros que são as notas de música. Essa articulação tem um nome: ritmo. Há imediatamente um enigma. Se a proposta que faço é verdadeira, a de que a música permite ouvir um ritmo, é porque esse ritmo, essa escansão, preexiste, e um terceiro ouvido em nós o ouve. (Alain Didier-Weill)

A voz e suas infinitas variações, sob o prisma da psicanálise. Ou, ainda, o objeto voz e suas articulações com o sonoro, o musical, o artístico, a palavra, o discurso, a memória, a clínica, o sujeito, o Outro, a política, o laço social, a criação, a vida ...

Poderíamos anunciar deste modo a temática da nova seção de Psicanálise & Barroco em Revista que estamos aqui inaugurando. Uma abertura e um convite a escutar, a acolher, a trabalhar e a compartilhar as produções teóricas sobre o campo da voz e de suas ressonâncias, sejam por psicanalistas ou por filósofos e pensadores atuais atravessados pela ética psicanalítica.

Desde o primeiro momento da concepção da ideia de tal espaço – tão importante e necessário, tendo em vista o lugar da voz na constituição do sujeito e a dimensão originária da pulsão invocante –, eu estava habitada por uma espécie de “utopia da circulação da voz...” um desejo de reunir e de estabelecer um diálogo entre diversas vozes, entre diversos e diferentes autores – consagrados ou ainda desconhecidos dos leitores –, entre diversas reflexões sobre o objeto voz, suas expressões artísticas (sobretudo na música e na poesia, na escrita literária, mas também na dança, nas inscrições artísticas nos muros das cidades, em toda arte que

¹ Psicanalista, musicista amadora. Doutora em Pesquisa e Clínica em Psicanálise pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro, com Pós-doutorado pela Université de Nice Sophia Antipolis. Pesquisa a conexão entre psicanálise e música, com acento na dimensão da voz e da musicalidade na constituição dos sujeitos e na clínica analítica.

possa fazer ouvir a voz) e clínicas (da musicalidade da palavra e de lalíngua ao saber-fazer com o objeto a²).

Podemos ousar dizer que uma das “vocações” da invocação da voz é esta de criar e re-criar laços. Seja do sujeito com a sua própria memória e história, permitindo que ele seja artesão de uma nova posição subjetiva e às vezes até da irrupção de um radicalmente novo, de um nunca antes ouvido. Seja do sujeito com o Outro da linguagem e com os outros, a partir da escuta da singularidade de cada um. Além também de considerar as reverberações musicais e barulhentas do Outro, tanto na constituição do sujeito, quanto de uma cultura, a partir dos ditos traços de memória. É pela memória, consciente e inconsciente, de uma musicalidade em nós e da voz inesquecível do Outro que o sujeito é levado a criar, a falar, a ir além da repetição do mesmo.

Propor um espaço de encontro em torno da voz, da música e da psicanálise me enviou igualmente, em um momento inicial, ao meu próprio encontro com a concepção lacaniana de objeto a em sua incidência de voz. Na época de minha Especialização em Psicanálise e Laço Social pela Universidade Federal Fluminense, em 2003, as pesquisas que eu realizava desde a Graduação na mesma universidade sobre a articulação entre psicanálise e música puderam ganhar uma nova e intensa luminosidade. Maria Lidia Arraes Alencar trabalhava, então, em sua disciplina o conceito de sublimação a partir do seminário lacaniano “A ética da psicanálise”. Foi assim que conheci não apenas o conceito de objeto voz mas também a obra de Alain Didier-Weill.

Musicista amadora e melônoma, como permanecer indiferente a este encontro? Com ele, tudo basculou em meu percurso junto à psicanálise. Neste

² Na psicanálise lacaniana, os conceitos de lalíngua e de objeto a são fundamentais para melhor compreender a relação entre o sujeito e o Outro, sendo este último o campo da linguagem, de uma radical alteridade, do qual o sujeito deve se separar para poder advir. Nesta operação de separação, há um resto, o objeto a, objeto perdido quando da constituição do sujeito, tendo, topologicamente uma face real, uma simbólica e uma outra, imaginária. Desta forma, ao longo da teoria lacaniana, o objeto a será concebido como agálma, como objeto causa de desejo e como mais-de-gozar. No momento originário e, portanto, mítico da constituição do sujeito, a linguagem a ele chega através do Outro, pela voz materna (sendo a mãe entendida como uma função), e será primeiramente ouvida por sua lalação, seu aspecto sonoro-musical, tendo-se aí a ênfase no gozo e na transmissão da invocação dupla à alienação-separação. A linguagem, neste tempo, não é ainda ouvida como língua e sim como alíngua, lalangue, como dirá Lacan com seu neologismo. Assim, lalíngua não se preste à comunicação, à compreensão, à inteligibilidade. E é assim que esta dimensão permanecerá no sujeito. É apenas a posteriori, com a inscrição de um significante mestre (S1) que iniciará a cadeia significativa, que a linguagem passará a ser escutada como tal, organizada em torno de um vazio real, e que o sujeito poderá advir como falante.

momento, “Os três tempos da Lei” e “Invocações” de Didier-Weill dialogavam em mim com um curto e esclarecedor artigo de Maria Lidia, “Da voz à música: o grão e o resto”. Treze anos depois, em 2016, me veio uma ideia: convidar Maria Lidia a elaborar duas ou três questões a Alain Didier-Weill para dar a cor e a tonalidade deste espaço dedicado à voz, à música, às musicalidades e à memória nesta Revista.

Seria, mais do que isso, uma ocasião de tornar possível e tangível a utopia (na concepção de Ernest Bloch e Robert Mishari, por exemplo) e o desejo (segundo Lacan) da circulação da voz. Para tanto, a colaboração de Cristiane Cardoso para a intermediação desse “diálogo”, recolhendo, instigando e transcrevendo as palavras de Didier-Weill, foi fundamental. Ressalto ainda o entusiasmo e a generosidade de Denise Maurano, que acolheu de imediato essa proposta e a fez permanecer acessa em mim durante os últimos dois anos.

Se, como nos diz Didier-Weill com beleza e precisão, “a psicanálise permite ouvir significantes inconscientes” e “a música permite escutar a articulação que há entre significantes, os significantes puros que são as notas de música” a partir do ritmo, como podemos pensar o trabalho do sujeito em torno da voz, ritmando o gozo com a musicalidade que nele resta e que insiste? Seria o ritmo do desejo que possibilita este ato? Desejo do Outro que invoca o desejo do sujeito? No caso em que o vazio da voz não pôde ser criado, quando a voz não foi incorporada, a musicalidade da palavra – escutada como “chuva de significantes”, conforme Lacan, e que precipita lalíngua – poderia recolocar a estes sujeitos a possibilidade de um fazer com a invocação originária do Outro?

O que se escuta da chuva de significantes cria, para cada sujeito, uma espécie de música particular, que inscreve um ritmo próprio, um timbre e uma voz singulares; isto quando é possível responder ao enigma mais primordial do Outro, “Che vuoi?”, “Que queres?”. Tomar uma posição diante deste enigma, com a resposta ao real que é o sujeito, é igualmente aceitar o convite da pulsão em sua face invocante, assim colocada em ação, sem cessar, ainda que ela possa se mostrar por vezes silenciosa.

Constituir-se como sujeito desejante é dizer sim à invocação de tornar-se humano que é transmitida nessa chuva inaugural, chuva ouvida inicialmente como lalíngua para, só depois, advir o significante quando o sujeito toma a palavra.

Não é apenas na constituição do sujeito que a voz tem seus efeitos na relação entre o sujeito e o Outro. A voz, enquanto litoral entre estes dois campos heterogêneos permanece colocando ao sujeito a dimensão sempre enigmática de seu próprio

desejo, fundado do desejo do Outro, comparecendo igualmente naquilo que, em sua fala e atos, o excede.

Dessa música inicial, restará uma dimensão igualmente musical e, além disso, poética que se atualizada em cada sujeito direcionando-o em um movimento pulsante de musicar a vida. E quando, porventura, tal movimento encontra-se estancado, suspenso, o trabalho de uma análise pode aí se enlaçar e ter efeitos na medida em que tem como uma de suas funções recolocar em cena a invocação da voz. Orientada pelo real, uma análise pode levar o sujeito a re-escutar o convite à criação que é de saída colocado ao sujeito: criação de si pela re-criação com e da linguagem. Invocante, uma análise se dá pela dimensão poética – de poiesis – da linguagem, em direção a um mais além dela mesma, e sustentada pela posição singular daquele que fala e que, em análise, trabalha.

O terreno que aqui propomos abranger é vasto. O desafio está lançado. Começaremos, então, esta seção da Revista, que a cada novo número passa a acolher artigos em torno do tema proposto. Começamos com grande estilo: Alain Didier-Weill, o grande expoente no desenvolvimento do tema da pulsão invocante, proposta por Lacan, retoma ao seu modo as questões que lhe foram colocadas por Maria Lídia Arraes Alencar. Apresentaremos a reflexão de Didier-Weill tal como foi elaborada, em francês, e também traduzida para o português.

Nesse momento isso ganha uma dimensão ainda maior diante da perda súbita que tivemos desse grande criador. Alain Didier-Weill faleceu recentemente, em 16 de novembro, para tristeza de todos nós. Assim, esse pequeno texto inédito é aqui apresentado após a sua morte, que, se deixa no campo da psicanálise, e da cultura em geral, um enorme vazio, deixa também algo de sua voz que reverberará para sempre nas suas diversas criações, psicanalíticas e artísticas, deixando para nós um legado incomensurável.

O campo de pesquisa e reflexão em torno da voz, da musicalidade e da música sob a ótica da psicanálise lacaniana foi certamente inaugurado e amplamente encaminhado por Alain Didier-Weill. A pulsão invocante é seu fio condutor e propulsor. E é importante aqui lembrar que foi ele quem Lacan, na lição de 21 de dezembro de 1976 do seminário *L'insu que sait de l'une bévue s'aileà mourre*, convidou a falar de improviso sobre este tema. Nesta ocasião, Didier-Weill se valeu da música e da escuta musical para apresentar uma teorização complexa e profunda sobre os três tempos

da pulsão invocante, que viria a aparecer posteriormente no livro “Lila et la Lumière de Vermeer”.

Se escutarmos com atenção este ato-convite de Lacan, podemos nele perceber uma aposta e uma confirmação simbólica de que o pensamento de Didier-Weill já tinha efetuado os três tempos do circuito da invocação: ouvir, ser ouvido e se fazer ouvir. É deste lugar que sua obra nos fala e nos move, recolocando em cena, a cada leitura e interlocução, a função da voz e da pulsão invocante para o sujeito.

Então, para abertura dessa seção, escolhemos essa provocação na qual Maria Lídia coloca três questões à Didier-Weill, como pistas de reflexão. Dar a ler e a ouvir as palavras deste psicanalista e artista ímpar torna-se, assim, uma homenagem à sua memória. Mais que isso, um modo de fazer ressoar a voz invocante de Didier-Weill, que continuará a nos pôr em trabalho.

Recebido em: 02-08-2018

Aprovado em: 18-08-2018

© 2018 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

ALAIN DIDIER-WEILL E O ADVENTO DO SUJEITO COMO INVOCANTE: UMA INTERLOCUÇÃO COM MARIA LIDIA ARRAES ALENCAR

Alain Didier-Weill¹

Maria Lidia Arraes Alencar²

Cristiane Cardoso³

TRÊS QUESTÕES EM TORNO DO OBJETO VOZ ENDEREÇADAS A ALAIN DIDIER-WEILL, POR MARIA LIDIA ARRAES DE ALENCAR

Gostaria de fazer três perguntas, ambas articulando o tema do objeto voz (como proposto por Lacan), ao tema da criação artística e invenção da obra.

No início dos anos 60, vemos 3 investidas de Lacan sobre o tema do objeto voz, no sentido de cercá-lo, dimensioná-lo, dando-lhe seu estatuto conceitual. Refiro-me a três momentos: em “A Subversão do sujeito e dialética do desejo” (1960), “Os Nomes-do-Pai” (1963) e em “O Seminário, livro X, A Angústia”(1962-63).

Em “Subversão do sujeito e a dialética do desejo”, Lacan aborda o objeto voz, a propósito de situar e distinguir os dois andares do grafo (do desejo), com a voz incidindo, justamente no ponto que separa os andares, de um ponto de indecidibilidade, prévio à invocação, que também é o ponto a partir da qual enunciamos o discurso, deixando para trás todas as possibilidades não enunciadas. A voz, nessa abordagem, é um marco, que faz abrir em leque as vertentes do discurso.

Em “O Seminário - A angústia - livro X”, de 1963, Lacan define que o estatuto do objeto voz se diferencia das outras formas (oral, anal e olhar), por comparecer como aquele que efetivamente liga o desejo e a angústia, não podendo deixá-la de fora. E, no mesmo ano (1963), em “Os Nomes do Pai”, ele é mais preciso ainda, quando situa a voz, exemplificada no supereu, como a evidência que faltava de que o Outro não é só uma miragem, mas é onde Isso goza.

¹Psicanalista. Foi membro da École Freudienne de Paris, fundada por Jacques Lacan. Criou a Association Insistance Paris/Bruxelas.

² Membro da Escola Brasileira de Psicanálise e da Associação Mundial de Psicanálise. Doutora em Teoria Psicanalítica/UFRJ. Pós-doutora em Psicologia/UFMG.. Professora Associada/UFF. Psicóloga. E-mail: lidiaarraes@gmail.com .

³ Psicóloga e Psicanalista. Membro do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise Seção Paris.

Todas essas aproximações vêm corroborar a tomada do ritual judaico com o shofar, como ilustração do objeto voz, que existe separado e com função de inaugurar uma nova ordem, a passagem do “sem lei para o com lei”, a marca civilizatória.

Desse modo, podemos dizer que as menções ao objeto voz, nesse período do ensino de Lacan, tocam a raiz da fundação do simbólico, o litoral que separa o simbólico do real, sendo, ao mesmo tempo, o seu elo.

Então, nos perguntamos:

1. Seriam os conceitos de objeto e letra coincidentes para Lacan?
2. A face muda, presente em sua ausência, do objeto voz implicaria na sublimação - poesia, música, etc. - como respostas do sujeito contornando a borda do real?
3. No caso da invenção joyceana, letra e objeto se fundiriam a partir das falas impostas por seu pai para silenciá-las, criando um semblante que sustentasse seu “ego”?

Aguardo a possibilidade de uma interlocução a partir destas perguntas.

Abraço, Maria Lidia Arraes Alencar

DUAS QUESTÕES PRELIMINARES FUNDAMENTAIS: RESPOSTA DE ALAIN DIDIER-WEILL, RECOLHIDA POR CRISTIANE CARDOSO⁴

Alain Didier-Weill: *Bom dia, Maria Lidia. Agradeço por ter me endereçado essas notas de leitura a propósito da pulsão invocante de Lacan. Penso que previamente é preciso colocar duas questões fundamentais:*

1. *Primeira questão: Como se dá que Freud nunca tenha falado da pulsão invocante? Esta é uma questão muito importante e que tem relação com a sua concepção da psicanálise.*
2. *Lacan nos deixa igualmente uma questão, a qual devemos levar em consideração: Ele diz que a pulsão invocante nunca foi compreendida pelos analistas em seus efeitos sobre a clínica.*

Essas duas questões me suscitam algumas reflexões, das quais eu lhe dou uma pequena amostra.

Não é indiferente compreender a diferença de posição de Lacan e de Freud apreendendo a afinidade do pensamento de Lacan com a dimensão de um

⁴ Tradução de Renata Mattos-Avril

“surgimento” ex nihilo, como ele diz, mas do sujeito; enquanto que Freud não se coloca esta questão. Talvez sua atenção direcionada à sexualidade dos neuróticos não o colocava à disposição de se ocupar das questões acerca da causalidade significativa, mais especificamente colocada pela psicose. Mas talvez também sua própria maneira de ser ateu – bastante diferente da forma de Lacan –, o desviando de todo pensamento criacionista, o destinava a permanecer próximo da concepção grega de um real incriado que não surge ex nihilo.

Ainda, além da eterna tensão entre a arte clássica e a arte barroca, além da oposição entre um Freud clássico e um Lacan barroco, resta que este conflito, que envia àquele do descontínuo e do contínuo, é uma das formas de pensar a divisão mesma do sujeito, divisão que se dispõe, no plano sonoro, a dever articular a antinomia da consoante descontínua e da vogal contínua. E sobre o plano visual, a dever articular a antinomia entre a linha que limita e a cor irradiante que não conhece nenhum limite.

O sujeito, apenas adviria como invocante permanecendo dividido em relação ao real, que seria ao mesmo tempo de ordem barroca e de ordem clássica: esse sujeito estaria numa relação “barroca” com o real por intermédio do tempo a-histórico da pulsação constante da pulsão? Sua relação “clássica” para com o real estaria fundada pela interdição de gozo que, por intermédio da linha visual e da consoante sonora, limitaria a constância a-histórica da consoante e limitaria a constância a-histórica do fluxo pulsional.

Cristiane Cardoso: Maria Lidia diz em seu texto que a função do objeto voz, uma de suas funções, é a de inaugurar uma nova ordem: a passagem do “sem Lei” ao “com Lei”, a Lei do simbólico, da palavra. E você, em seu texto “Quelques remarques sur le passage du son au sens⁵” (Algumas observações sobre a passagem do som ao sentido), publicado no número 5 da revista “Insistance”, você fala desta passagem da Lei da harmonia à Lei da palavra. Seria a Lei da harmonia esse tempo sem Lei?

Alain Didier-Weill: *Já é uma Lei. É uma Lei que permite ouvir a música.*

Cristiane Cardoso: Mas qual é então esse tempo sem Lei? Se, antes da palavra há a música e, assim, a Lei da harmonia, qual é o tempo sem Lei?

⁵ Didier-Weill Alain, « Quelques remarques sur le passage du son au sens », Insistance, 2011/1 n°5, p. 11-13. DOI : 10.3917/insi.005.0011

Alain Didier-Weill: *É o tempo traumático, em que não há nada, em que há apenas o caos. É o motivo pelo qual os bebês choram, nós não entendemos o porquê. É porque eles não estão muito bem orientados, eles não possuem o simbólico para sustentá-los.*

Cristiane Cardoso: Mas eles têm a música.

Alain Didier-Weill: *Eles têm a música quando eles a têm, mas não o tempo todo. Desde que eles ouvem a música, desde que a música chega a um sujeito, é uma espécie de paz. Mas não é de imediato, de pronto. Não é como o estádio do espelho, a seis ou sete meses. O estádio sonoro, a meu ver, é a um ou dois meses. Mas não podemos cronometrá-los deste modo.*

Eu gostaria de acrescentar que Lacan fala do fato que nunca foi explicitado, nunca foi estudado, o efeito que produz a pulsão invocante no fim de uma análise. Sobre o fim da análise, ele diz que, para além da fantasia, quando o sujeito é levado a viver a pulsão a mais originária que é a pulsão invocante – e Lacan diz que é a experiência a mais próxima do inconsciente -, nunca, diz ele, se mediu os efeitos dessa pulsão invocante quando ela é vivida em análise, em particular no fim da análise. Lacan parece dizer que ele mesmo não a tratou verdadeiramente; mas, isso dito, isso significa que nós não podemos tratar a pulsão invocante com as palavras de Lacan, posto que ele mesmo não a tratou, mas sim com nossas próprias palavras, que devem poder inovar e correr o risco de uma inovação sobre este tema tão difícil.

Alain Didier-Weill, julho de 2016.

ORIGINAL DO TEXTO DE ALAIN DIDIER-WEILL EM FRANCÊS:

Alain Didier-Weill: *Bonjour Maria Lidia, merci de m'avoir adressé ces notes de lecture à propos de la pulsion invocante de Lacan. Je pense que préalablement il faudrait poser deux questions fondamentales.*

- 1. Premier question : Comment se fait-il que Freud n'ait jamais parlé de la pulsion invocante ? C'est une question très importante et qui est en rapport avec sa conception de la psychanalyse.*
- 2. Lacan nous laisse également une question dont il faut tenir en compte : Il dit que la pulsion invocante n'a jamais donné à des analystes de comprendre ses effets sur la clinique.*

Ces deux questions me suscitent quelques réflexions dont je vous donne un petit aperçu.

Il n'est pas indifférent pour comprendre la différence de position de Lacan et de Freud de saisir l'affinité de la pensée de Lacan avec la dimension d'un « surgissement » ex nihilo, comme il dit, mais du sujet, alors que Freud ne pose pas cette question. Peut-être son attention portée à la sexualité des névrosés ne le disposait-elle pas à prendre en charge la question de la causalité signifiante plus spécifiquement posée par la psychose. Mais peut-être aussi sa propre façon d'être athée – tout à fait différente de celle de Lacan – en le détournant de toute pensée créationniste, le destinait à demeurer proche de la conception grecque d'un réel incréé ne surgissant pas ex-nihilo.

Toujours est-il qu'au-delà de l'éternelle tension entre l'art classique et l'art baroque, au-delà de l'opposition entre un Freud classique et un Lacan baroque, il demeure que ce conflit, qui renvoi à celui du discontinu et du continu, est une des façons de penser la division même du sujet : division qui le dispose, sur le plan sonore, à devoir articuler l'antinomie de la consonne discontinue et de la voyelle continue. Et sur le point visuel à devoir articuler l'antinomie entre la ligne qui limite et la couleur irradiante qui ne connaît aucune limite.

Le sujet n'advierait-il pas comme invocante qu'en demeurant divisé dans un rapport au réel qui serait à la fois d'ordre baroque et d'ordre classique : ce sujet serait dans un rapport « baroque » au réel par l'intermédiaire du temps anhistorique de la pulsée constante de la pulsion ? Son rapport « classique » au réel serait fondé par l'interdit de jouissance qui par l'intermédiaire de la ligne visuelle et de la consonne sonore limiterai la constance anhistorique de la consonne, et limiterai la constance anhistorique du flux pulsionnel.

Cristiane Cardoso : Maria Lidia dit dans son texte que la fonction de l'objet voix, une de ses fonctions, c'est d'inaugurer un nouvel ordre : le passage du « sans Loi » au « avec Loi », la Loi du symbolique, de la parole. Et toi, dans ton texte « Quelques remarques sur le passage du son au sens » paru sur le numéro 5 la revue « Insistance », tu parles de ce passage de la Loi de l'harmonie à la Loi de la parole. Est-ce que la Loi de l'harmonie est ce temps sans Loi ?

Alain Didier-Weill : *C'est déjà une Loi. C'est une Loi qui permet d'entendre la musique.*

Cristiane Cardoso : Mais quel est ce temps sans Loi alors? Si avant la parole il y a la musique et donc la Loi de l'harmonie, quel es le temps sans Loi ?

Alain Didier-Weill : *C'est le temps traumatique, où il n'y a rien, il y a que du chaos. C'est la raison par laquelle les bébés pleurent, on ne comprend pas pourquoi. C'est parce qu'ils ne sont pas très bien orientés, ils n'ont pas le symbolique pour les soutenir.*

Cristiane Cardoso : Mais ils ont la musique.

Alain Didier-Weill : *Ils ont la musique quand ils l'ont mais pas tout le temps. Dès qu'ils entendent la musique, dès que la musique vient à un sujet, c'est une sorte de paix. Mais ce n'est pas tout de suite, tout de suite. Ce n'est pas comme le stade du miroir, à six ou sept mois. Le stade du sonore, à mon avis, c'est à un ou deux mois. Mais on ne peut pas les chronométrer comme ça.*

Je voudrais rajouter que Lacan parle du fait que jamais il n'a été explicité, jamais il n'a été étudié l'effet qui produit la pulsion invocante dans la fin d'une analyse. Sur la fin de l'analyse, il dit qu'au-delà du fantasme, quand le sujet est amené à vivre la pulsion la plus originaire qu'est la pulsion invocante - et Lacan dit, c'est l'expérience la plus proche de l'inconscient - jamais, dit-il, on a mesuré les effets de cette pulsion invocante quand elle est vécue en analyse, en particulier à la fin de l'analyse. Lacan semble dire que lui-même ne les a pas véritablement traité ; mais ceci dit, cela signifie que nous ne pouvons pas traiter la pulsion invocante avec les mots de Lacan, puis que lui-même ne la pas traitée, mais avec nos propres mots qui doivent pouvoir innover et prendre le risque d'une innovation sur ce sujet qui est tellement difficile.

Alain Didier-Weil, juillet 2016.

Recebido em: 05-09-2018

Aprovado em: 03-10-2018

© 2018 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 NA SURDEZ

Viviane Espírito Santo dos Santos ¹

RESUMO

Este artigo aborda a questão da voz, a partir da clínica psicanalítica, em sua relevância na invocação do sujeito assim como nos seus efeitos de ressonância no corpo. Visamos tratar desses aspectos em relação à constituição de sujeitos surdos, de forma a colaborar para pensar a particularidade clínica dos atendimentos psicanalíticos com eles. Articulando a voz como objeto a à lalíngua, propomos pensar a presença da invocação em sujeitos surdos na medida que a voz como objeto se distingue da sonoridade, podendo provocar ressonância no corpo, desde que haja a presença do enigma do desejo do Outro. Ao final, ilustramos nossa proposta com trechos sobre os efeitos da voz áfona recolhidos na escrita autobiográfica de Emmanuelle Laborit em seu livro *Le cri de la mouette*.

PALAVRAS-CHAVE: Voz, Objeto a, Pulsão Invocante, Lalíngua, Surdez.

¹ Doutoranda em Psicanálise: Pesquisa e Clínica pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre em Psicanálise: Pesquisa e Clínica pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Especialista em Psicanálise e Saúde Mental pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Especialista em Libras pela Faculdade Eficaz. Graduada em Psicologia pela Universidade Santa Úrsula. Endereço para correspondência: Rua Major Mascarenhas, 26 apto 905. Todos os Santos. CEP: 20770-180. Rio de Janeiro/RJ. Telefones: 55.21.4141-4456 e 55.21.99982-8819. E-mail: viviesanto@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Este artigo aborda a voz a partir da clínica psicanalítica. Tomamos como ponto de partida o que Lacan assinala ao dizer “tudo que o sujeito recebe do Outro pela linguagem, diz a experiência comum que ele o recebe sob a forma vocal. A experiência de casos que não são tão raros assim, embora sempre se evoquem os casos espetaculares, como o de Helen Keller, mostra que existem outras vias que não as vocais para receber a linguagem. A linguagem não é vocalização. Vejam os surdos” (Lacan, 2005, p.298 e 299).

Essa indicação se soma à conceituação lacaniana da voz objeto *a*, inserido na série dos objetos listados por Freud, permitindo sobre ela um questionamento especial devido ao fato de o trabalho analítico passar pela fala na qual a voz comparece. Como afirma Vivès (2012, p.13) “a voz é o suporte corporal do enunciado”. Mais além disso, podemos também perguntar como pensar a voz em sua dimensão áfona e seus efeitos na escrita autobiográfica e na clínica psicanalítica com surdos, tendo em perspectiva que ela carrega uma particularidade em relação aos demais objetos, pois cai da operação significativa que possibilita a assunção de um sujeito.

OS OBJETOS PARCIAIS FREUDIANOS

Em “Pulsões e destinos das pulsões” (1915), Freud alude à parcialidade da pulsão e às zonas erógenas trabalhadas por ele desde os “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905). Sua abordagem destaca a linguagem na inscrição sexual das zonas do corpo afetadas pela libido, o que justifica o adjetivo de erógenas. O corpo ganha vida pela inscrição do significante do Outro. Como afirma Vieira (2016, p.14), “para que tenhamos um corpo é preciso que o feixe de sensações e significações inacabadas que nos mobilizam e atravessam ganhe unidade pela intervenção de um Outro”.

Assim, é a partir do campo do Outro que podemos falar das pulsões parciais e do corpo. Constata-se isso também com Freud, quando este define a pulsão como um conceito fronteiro entre o psíquico e o somático, definição que traz o limite tênue, a borda, que inscreve e conjuga palavra e corpo. A zona erógena é, portanto, a parcialidade do corpo delimitada pela linguagem implicando o que necessita, de início, ser perdido – a Coisa (*das Ding*). A zona erógena marca um corte em relação à necessidade orgânica permitindo que o prazer e o desprazer, que Lacan veio a

conjugar como gozo se torne independente dela, mas se circunscreva numa borda do corpo.

Para Freud, “a tarefa sexual se escora primeiro em uma das funções que servem à conservação da vida e somente mais tarde se torna independente dela” (Freud, 1905, p. 165). Com Lacan (1998, p.160), as zonas erógenas só são reconhecidas na estrutura de borda. Por isso, ao se tratar da pulsão oral, falamos de boca e não de estômago, esôfago, que também participam da função oral. Nessa perspectiva, boca, ânus, olho e ouvido são bordas do corpo que se distinguem mas que comportam, a um só tempo, o dentro e o fora. O limite entre interno e externo se desmancha na abordagem topológica de uma torção que promove um espaço de *extimidade*. A linguagem entre Outro e sujeito também pode ser pensada segundo essa mesma lógica. Há, portanto, algo do Outro que se escreve no corpo, regime de *extimidade*, uma vez que obriga o sujeito a ter de se haver com algo do Outro que escreve sua experiência de gozo corporal mais íntima.

Em relação à teoria freudiana, outra importante mudança de perspectiva na conceituação lacaniana das bordas erógenas e seus objetos foi a apresentação dos objetos não mais como pré-genitais em função de um desenvolvimento da libido. Ao contrário, a perspectiva estrutural de Lacan promove outro tipo de distinção, que não se pauta em termos de um percurso cronológico, mas de lugares definidos pelo jogo da linguagem. Assim, há objetos como o oral e o anal que se prestam mais ao circuito da demanda do sujeito ao Outro ou da demanda do Outro feita ao sujeito; ao passo que, devido a uma certa imaterialidade, o olhar e a voz, justamente aqueles objetos que Lacan acrescentou, são mais expressivos da articulação com o desejo do Outro. Se tomamos aqui a equivocidade da preposição ‘de’, temos a voz como aquilo que se impõe ao sujeito, como advindo do Outro, e o olhar como o que expressa um desejo do sujeito de se situar no campo do Outro. Por isso, Lacan veio a afirmar que “o olho institui relação fundamental desejável porque sempre tende a fazer desconhecer, na relação com o Outro, que por trás do desejável há um desejante” (Lacan, 2005, p.296). Vemos aí o sujeito que deseja, no que é desejado, e que recebe do Outro sua mensagem invertida.

Isso permite a Assoun (1999, p. 13) dizer que “olhar e voz se encontram para configurar o próprio sintoma, tanto estão eles implicados em sua colocação em imagens e em palavras”.

O OBJETO OLHAR

Freud não elevou o olhar ao estatuto de objeto parcial e nem delimitou para ele uma fase, tal como o fez com os demais objetos de sua lista. Como Miller (2013) destaca, pode-se dizer que não há estágio escópico. No entanto, o trabalho de Freud com o olhar, ao demarcar o movimento pulsional do voyeurismo ao exibicionismo descrito em “Pulsões e destinos das pulsões” (1915), parece ter sido o solo fértil para que Lacan situassem não só o olhar como objeto, mas também circunscrevesse seu lugar no circuito topológico moebiano de trocas corporais submetidas à linguagem.

Além disso, Lacan (1998, p.74) afirma que a pulsão escópica se manifesta na esquizo entre o olho e o olhar. Olho e olhar não são a mesma coisa. Há uma disjunção entre a função psíquica do olhar e a visão como órgão da percepção.

“De fato, na mesma medida em que a relação especular do “eu me vejo me vendo”, suporta as identificações imaginárias – e, no fundo, o espelho está aí para materializar a imagem –, ela dissimula a distinção que deve ser feita entre visão e olhar; entre a visão como função do órgão da vista e o olhar, seu objeto imanente, onde se inscreve o desejo do sujeito (e que não é um órgão, nem função de biologia alguma)” (Miller, 2013, p.3 e 4).

A intensidade da relação do olhar com o campo pulsional levou Lacan (1998) a assinalar, inclusive, que o cego pode demarcar o campo do olhar, mesmo sem ver. O campo do olhar se apresenta, portanto, antes mesmo da instauração da visão. Inicialmente, trata-se do olhar no estádio do espelho, no qual é necessário um outro que faça suporte à alteridade, do qual parte o olhar em que o bebê se vê fundando, então, seu narcisismo. “O que o bebê encontra aí é não a visão mas o olhar da mãe e o que ele vê é ele mesmo” (Catão, 2009, p.141). O órgão da visão já demonstra, mais além de sua estrutura física, a função que vem a desempenhar como objeto: um espelho. Sobre isso, no seminário “A angústia”, Lacan retoma esse aspecto especular lembrando que “o fato de o olho ser um espelho já implica, de certo modo, sua estrutura” (Lacan, 2005, p.263).

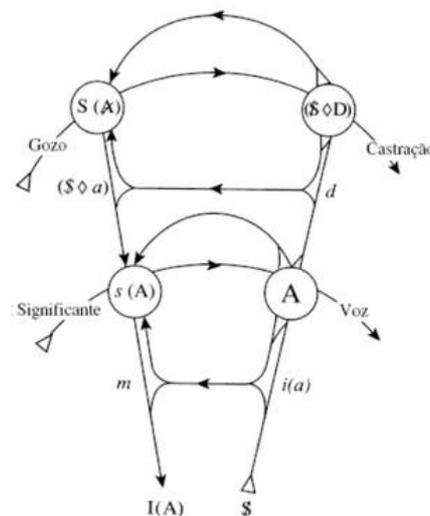
Ao elevar o olhar ao estatuto de objeto a, Lacan ressaltará o fato de que, para constituir essa dimensão, há um ponto cego no olhar, pois é preciso tornar-se cego ao olhar do Outro. O que surge no olhar é aquilo que não se pode ver, a mancha que passa a ter uma função associada à pulsão escópica. Uma pinta no corpo, um sinal, uma tatuagem, qualquer marca refletem o ponto de real como estranho, *Unheimlich*, do qual a linguagem não dá conta. Desse modo, o ponto cego constitui o olhar como objeto a.

O *infans* não deixa de ter uma dimensão ativa nesse movimento. Antes olhado, sem saber de onde isso o olha, é preciso passar a se fazer ver, pois “o de que se trata na pulsão é de *se fazer ver*. A atividade da pulsão se concentra nesse *se fazer* e é reportando-o ao campo das outras pulsões que poderemos talvez ter alguma luz” (Lacan, 1998, p.184). Se fazer ver, na pulsão escópica, se fazer ouvir, na pulsão invocante, se fazer chupar, na pulsão oral, etc. O *se fazer* possibilita a circunscrição do objeto.

O OBJETO VOZ

Pulsão invocante é um termo apenas citado por Lacan em sua obra, ou seja, ele é pouco desenvolvido. Invocante vem do latim *invocare* significando apelo ou chamamento. Podemos delimitar o circuito da pulsão invocante, a partir do movimento descrito por Freud, como: ser chamado, fazer-se chamar e chamar.

Só se pode falar em chamar se houver um Outro, lugar no qual se institui o “ser chamado”. Invocação e demanda são, portanto, conceitos diferentes. Na demanda, o sujeito se encontra em uma posição de “dependência absoluta ao Outro” (Vivès, 2009, p.01) e há um outro que faz suporte a essa alteridade. Trata-se do registro imaginário. É o que Lacan apresenta a partir do seu grafo do desejo. No primeiro patamar encontramos o eu e o outro em uma relação especular, no eixo grafado por ele como $a - a'$. Nesse patamar figura o sujeito do enunciado, diferentemente do patamar superior, no qual está o sujeito da enunciação. Como sustenta Vivès (2009, p.01), na invocação há a introdução do lugar da alteridade, do lugar do Outro “de onde um sujeito, pura possibilidade, seria chamado a vir a ser”. Na invocação, o registro simbólico já se faz presente. Trata-se do sujeito da enunciação.



A demanda está situada no eixo m – i(a). Já a invocação encontra-se no eixo simbólico e se refere à pergunta *Che vuoi?* Que queres? -escrita no topo do grafo. Essa pergunta só pode ser formulada quando já há o Outro inscrito e, portanto, quando já houve o fechamento do circuito pulsional. Este enigma que vem do Outro instaura um “tu és” do lado do sujeito. “Tu és meu senhor”, “tu és minha mulher” como metáfora do sujeito. A invocação do campo do Outro tem como efeito invocar o sujeito.

Nesse plano, a voz está na dimensão da invocação e não na do registro sonoro, assim como o olhar não é da mesma ordem que o olho. Há também esta esquizo entre a voz e a sonoridade. Por ser um objeto *a*, a voz possui uma função lógica, sendo então áfona, pois encarna o vazio que a constitui. É o que Miller esclarece no questionamento: “por que não introduzir uma antinomia entre a orelha e a voz? Isso já basta para, de relance, deixar claro que a voz como objeto *a* não pertence de maneira alguma ao registro sonoro” (2013, p.4). Nesse sentido, ele define a voz como “tudo que do significante não concorre aos efeitos de significação” (Miller 2013, p.6).

A VOZ NA SURDEZ

A voz é suporte da fala quando o discurso se sustenta pelo uso da fala oral. Mas isso não é exclusivo a esse tipo de fala. Pensamos que podemos também sustentar a dimensão da voz como áfona no caso dos surdos, pois ela está presente também em outros tipos de discurso, como na fala de sinais utilizada por eles. Ao mesmo tempo que é suporte da fala, se destaca dela, como um resto, ilustrando a conhecida frase de Lacan (1973, p. 448) em *O aturdido*: “Que se diga fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve”. A dimensão da voz está presente nesse enigma. E de acordo com Vivès (2009), podemos dizer que assim como o olhar tem um ponto cego, cabe à voz um ponto surdo.

Gostaríamos de trabalhar essa questão a partir da palavra *entend* (ouve, do verbo francês *entendre*, ouvir), presente nessa frase de Lacan, em contraponto a três verbos da língua francesa que podem ser traduzidos para o português como: ouvir/escutar. São eles: *entendre*, *ouïr* e *écouter*.

Écouter, de acordo com o dicionário etimológico da língua francesa, deriva do verbo latino *ascultare*, significando prestar atenção para perceber ou ouvir. *Ascultar*, sinônimo de escutar, usado de forma mais corrente, se relaciona ao ouvir do estetoscópio e também a ouvir os ruídos do corpo. O termo escuta foi o que Lacan preferiu utilizar com relação à escuta analítica.

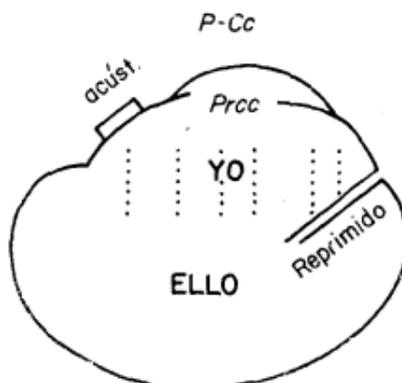
O verbo *ouïr* caiu em desuso no francês, a partir do século XVII. Ele deriva do latim, *audire*, assim como o verbo ‘ouvir’, em português. *Audire*, em latim, quer dizer ‘perceber sons pelos ouvidos’. No francês, *ouïr* foi substituído pelo verbo *entendre*, que, por sua vez, deriva do latim *intendere* e se associa, etimologicamente, ao verbo *entender*, em português. A significação de *entendre* é ‘ter sua atenção voltada para’. Atenção, *attentione*, no latim, diz respeito à ação de aplicar o espírito a alguma coisa.

Aquele que ouve, *entend*, se direciona a alguma coisa. Ouvir, nesse sentido, leva em conta o Outro. Implica um sujeito e implica um sujeito naquilo que ele ouve. É uma dupla implicação no sentido matemático do termo. Na lógica, a implicação sinalizada com \rightarrow indica uma proposição lógica do tipo “se” ...” então”. Quando há uma dupla implicação, o vetor é duplicado \leftrightarrow e a proposição só pode ser verdadeira se ambas as partes dela forem verdadeiras (Loureiro, 2013). Ouvir carrega uma dupla implicação porque um sujeito ouve se, e somente se, houve um Outro. Considera-se o sujeito que ouve. Essa significação do *entendre* comporta um endereçamento.

‘Ouvir’ permite certa homofonia com ‘haver’ e sustenta o campo de que se trata. Se houve o Outro, então o sujeito fez sua entrada na linguagem. Há um ouvido físico deficiente para a inscrição de sons, mas há um aparelho psíquico, aparelho de linguagem que sustenta as inscrições do que houve do Outro, de sua presença enigmática. Nesse sentido, o *entendre* carrega uma alteridade, o mesmo não se dá com o verbo *ouïr*, em francês. *Ouïr* passa pelos ouvidos, ao se utilizarem *entendre*, considera-se que algo da linguagem se recorta. *Entendre* implica a linguagem. É dessa modalidade de ouvir que falamos.

Freud, em seu texto "O eu e o isso", introduz a proposta de um aparelho de linguagem, o *Horkappe*, uma placa auditiva, um receptor acústico que se assenta transversalmente ao eu. O termo *Horkappe* é desmembrado em duas palavras: *Hören*, que significa ouvir/escutar e *Kappe*, boné, gorro, capuz, tampão. Um dispositivo que se acopla ao eu, um tampão de ouvido, uma “calota acústica”, termo cunhado por Assoun(1999). Esse ouvido, que se assenta transversalmente ao eu, permite ao sujeito receber a linguagem. Trata-se de um receptor dos restos de palavras ouvidas

localizado na superfície do corpo, visto que, como assinala Freud (1923, p. 27), “o eu é sobretudo uma essência-corpo”.



Os restos de palavras provêm de percepções acústicas (em alemão: *akustischen Wahrnehmungen*). *Akustischen* deriva do grego *akoustikós* – relativo ao ouvido. O termo acústico se relaciona com as ondas sonoras, com a vibração que produz som. A vibração é mais primitiva do que a articulação elaborada dos fonemas e palavras, mas está em tudo o que se diz, sendo da ordem da voz. *Akustischen* é relativo, portanto, às ondas sonoras, trazendo a ideia de vibração, do que tem a ver com a presença do Outro, do que dele advém como marca de movimento e vibração, ou seja com *lalíngua* e com a voz.

“Os restos de palavra provêm, essencialmente, de percepções acústicas, através das quais se dá uma particular origem sensorial, para o sistema Pré-consciente. Em uma primeira abordagem, pode-se desdenhar os componentes visuais da representação-palavra por serem secundários, adquiridos mediante a leitura, e igualmente as imagens motrizes da palavra, que, exceto no caso dos surdos-mudos, desempenham o papel de signos de apoio. A palavra é, então, propriamente, o resto mnêmico da palavra ouvida” (Freud, 1992b, p.22 e 23).

A voz deixa de ser um produto do aparelho fonador para se inserir em uma série que leva em conta o corpo marcado pela linguagem. Disso decorre a importância dada por Freud ao resto de palavra ouvido. Resto que diz respeito a um corpo-superfície marcado pela linguagem através dos significantes que vêm do Outro. Não se trata, efetivamente, de um ouvido, de um aparelho auditivo. O ouvido de que falamos é a “calota acústica”, o “tampão de ouvir”, o *Horkappe*. Trata-se de uma escuta em um corpo marcado por significantes.

A voz é um objeto que sustenta um estatuto especial em comparação com os demais objetos pois é através dela que a linguagem e a fala se transmitem (Vivès, 2009, p.5). É preciso haver voz para que a linguagem possa inscrever as bordas do corpo. No entanto, ela não se apresenta somente no registro do sonoro. A voz se

ordena como objeto da pulsão, como “suporte corporal, e, portanto, pulsional de um enunciado, independente da modalidade sensorial utilizada por este” (Vivès, 2012, p.13).

É importante dizer que a voz entra nessa dimensão ‘ouvida’ do que vem do Outro, deixando rastros, fragmentos, vibrações no corpo. É desse modo que a invocação do Outro se faz presente promovendo a dimensão de desejo. Esses traços, restos de coisas ‘ouvidas’, fragmentadas, ficam marcados em um tempo primeiro da constituição do sujeito e retornam em um momento posterior como ‘estranhos’, como vindos do Outro.

Nesse sentido, o significante que marca o corpo, resto de coisas vistas e ouvidas que entram pelo aparelho psíquico, faz a voz se separar da sonorização e da vocalização. Linguagem e vocalização andam juntas, mas não são a mesma coisa. O som faz suporte ao significante, mas não é o significante. Som se relaciona com ressoar, com a vibração, com a voz. Há uma relação acidental ligando a linguagem à sonoridade. A sonoridade, aqui, se relaciona com o fato de a voz fazer ressoar: “ressoa num vazio que é o vazio do Outro como tal” (Lacan, 2005, p. 300). Ressoar tem a ver com o vazio, tal como o eco, o som bate num ponto e retorna como vindo de fora. O vazio do Outro é o lugar do ressoar da voz.

Assim como a mancha no olhar é o ponto de enigma do qual a linguagem não mais dá conta, há também na voz este ponto limite – um ponto surdo. De acordo com Vivès (2009), na constituição do sujeito é necessário haver um “ponto surdo” para que haja a estruturação da voz. Para aceder à linguagem, o sujeito necessita se colocar surdo ao som, a fim de que algo do recalque possa operar. “Ponto surdo é o lugar intrapsíquico onde o sujeito, após entrar em ressonância com o timbre originário, deverá poder tornar-se surdo para falar sem saber o que diz, ou seja, como sujeito do inconsciente” (Vivès, 2012, p.15).

A voz cai dos restos daquilo que se ouve da ordem da linguagem, o que torna imprescindível que tenha havido um Outro. Se houve o Outro, temos a possibilidade da inscrição de um sujeito na linguagem. O inconsciente estruturado como uma linguagem e o sujeito que emerge entre um significante e outro independem da surdez do aparelho auditivo. Se há inscrição no aparelho psíquico, podemos dizer que um surdo ouve.

VOZ, LALÍNGUA E SURDEZ

“O inconsciente é estruturado como uma linguagem”, sustenta Lacan em quase toda a sua obra. Contudo, no avanço de sua teorização, ele vai indicando cada vez mais que essa linguagem nada tem a ver com a comunicação ou com a linguística, é uma linguagem que se refere à *lalíngua*. “A linguagem, sem dúvida, é feita de *lalíngua*, é uma elucubração de saber sobre a própria *lalíngua*” (Lacan, 2010, p.267).

Lacan cunha o termo *lalíngua* (*lalangue*), escrito em uma só palavra, para designar sua diferença em relação à linguagem, uma vez que esta necessita de um emissor, de um receptor e comporta uma mensagem, estruturada em conformidade com as leis estruturais da linguística. “Se eu disse que a linguagem é aquilo como o que o inconsciente é estruturado, é exatamente porque a linguagem não existe. A linguagem é o que se tenta saber com relação à função de *lalíngua*” (Lacan, 2010, p.267). Falar de *lalíngua* é falar do que afeta um sujeito. “*Lalíngua* nos afeta, de início, por tudo o que ela comporta de efeitos, que são afetos. E se podemos dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem é, muito precisamente, porque esses efeitos de *lalíngua*, que já estão ali como um saber, como um saber que não tem nada a fazer, vão muito além de tudo o que o ser, o ser que fala é suscetível de articular como tal” (Lacan, 2010, p.267 e 268).

O termo *lalíngua* comporta algumas possibilidades de sentido. Uma delas se relaciona com o termo *lalação*, do latim *lallare*, que significa cantar para ninar as crianças, outambém “a forma infantil de falar”.

Esse termo articula-se ao desejo do Outro e possibilita a constituição do sujeito, assim como a circunscrição de um corpo pela via da linguagem. A constituição do sujeito passa pelo desejo do Outro e faz ecoar sons nos orifícios do corpo. Podemos pensar que algo da ordem da *lalação* também se apresenta em pessoas surdas? Pais cantam canções, direcionam falas, músicas, melodias a seus bebês, antes de saberem se seu bebê é surdo. A musicalidade, o canto, a voz dos pais se endereça à criança. É o que possibilita sua inscrição na linguagem. Uma vez que a constituição do sujeito passa pelo desejo do Outro, se há desejo implicado no processo, a constituição do sujeito está feita. Outra coisa é a surdez. A constituição do sujeito se baseia nas marcas da linguagem, na enxurrada de sons que marcam um sujeito.

Como forma de abordar essa questão traz-se, aqui, alguns fragmentos do livro *Le cri de la mouette*² de Emmanuelle Laborit. Trata-se de uma escrita autobiográfica, na qual autor, narrador e personagem se misturam no texto.

“Eu me lembro do ventre. Minha mãe está grávida de minha irmã menor, eu sinto as vibrações muito fortes. Eu sinto que há alguma coisa. O rosto enterrado na barriga de minha mãe, ‘eu ouço’ a vida. Eu não posso imaginar que há um bebê na barriga de mamãe. Para mim, é impossível. Eu vejo uma pessoa, e há uma segunda pessoa dentro dela? Eu digo que isso não é verdade. Isso é uma piada. Mas eu amo o ventre de minha mãe e o ruído da vida dentro dele. Também gosto da barriga de meu pai, à noite, quando ele conversa com amigos e com minha mãe. Eu estou cansada, deito-me ao lado dele, a cabeça na sua barriga e sinto sua voz. Sua voz passa por sua barriga e eu sinto as vibrações. Isso me acalma, me tranquiliza, é como uma canção de ninar, eu caio no sono com suas vibrações como uma cantiga na minha cabeça” (Laborit, 1993, p.28).

Não seria essa ressonância, essa vibração, à qual Emmanuelle se refere, da ordem de *lalíngua*? Uma voz que ressoa no corpo. Segundo Miller (2012, p.18), a ressonância é uma propriedade da fala que consiste em fazer escutar o que ela não diz. Na ressonância entra a função poética da linguagem que não visa a comunicação, mas, sim, a evocar, invocar o sujeito.

Lalíngua é a língua de cada um como resposta à língua em que o sujeito foi falado. É o modo como a carne é tatuada pelo verbo muito antes que ele se estruture gramaticalmente em linguagem (Ramirez, 2016, p.191). Ela não remete ao sentido das palavras, mas às suas modulações, suas vibrações, sua lógica. Tem relação com a voz, uma vez que esta, como objeto *a*, indica o desejo do Outro. A voz vibra no corpo, faz corpo. E essa vibração não se refere somente ao ‘aparelho auditivo’. A constituição do corpo tem a ver com os registros, com a linguagem, com o aparelho psíquico. *Lalíngua*, portanto, é o que marca o corpo e possibilita a assunção de um sujeito.

Os surdos utilizam-se das línguas de sinais como forma de comunicação. Mas será que há *lalíngua* nessa língua imagética? Virole (1990) trabalha a língua de sinais associada aos caracteres da escrita oriental, da qual se poderia pensar que, por se tratar de uma língua mais visual, a palavra estaria diretamente ligada à coisa que ela representa. Mas esse elo é sempre perdido. Não há uma significação posta na palavra. Mesmo sendo uma língua de sinais, há o significante que não se significa por

² O título do livro *Le cri de la mouette* foi traduzido ao português por *O voo da gaivota*, São Paulo, Ed. Best Seller, 1995. Usamos para consulta a versão original em cujo título sublinhamos a evocação da voz no termo *cri* (grito) e a homofonia que em francês *mouette* (gaivota) mantém com *mulette* (muda).

si mesmo. Se a palavra falada por meio de sinais tivesse ligação direta com a coisa que ela representa, não haveria as diferenças que existem entre a língua brasileira de sinais e a língua francesa de sinais, por exemplo. Mesmo dentro de uma língua gestual, há traços de regionalizações, quase como os sotaques e gírias na língua oral, o que implica haver, portanto, diferenças entre idiomas de sinais também. Não há uma ligação direta entre palavra e coisa. Há significantes que se encadeiam, assim como na fala oral.

A língua de sinais é uma língua gestual que apresenta as características básicas das línguas naturais. Uma técnica articulatória complexa cujas bases são: física, biológica, que veicula a articulação da língua; cognitiva; sociocultural e socioeducativa. Estudos linguísticos mostram que as línguas de sinais são comparáveis às línguas orais em expressividade e complexidade. Há uma variedade extensa de línguas de sinais: LIBRAS (Língua Brasileira de Sinais), ASL (Língua de Sinais Americana), LSF (Língua Francesa de Sinais), etc. As línguas de sinais, assim como as línguas orais, visam à comunicação. A diferença principal das línguas de sinais em relação às línguas orais é a sua disposição visual ao invés de auditiva.

A ideia de que a língua de sinais é icônica, leva a crer que a imagem da palavra estaria mais próxima da coisa que ela representa. Mas isso é arbitrário. Não há ligação direta entre significante/significado. Os equívocos e o deslizamento significante, porém, não são os mesmos do português, por exemplo. Na língua de sinais também há palavras homônimas. Por exemplo, laranja e sábado são homônimas, tem a mesma configuração de mão, movimento e localização espacial. E esses sinais (laranja/sábado) são próximos da palavra 'aprender' e da palavra 'ouvir' em um deslizamento significante, pois possuem a mesma configuração de mão e movimento, mas não a mesma localização espacial. Comparando com o português, seria como se essas palavras tivessem o mesmo radical.

Se não há ligação direta entre a palavra e a coisa representada, há uma série de equívocos, deslizamentos, fragmentos de palavras que podem fazer surgir a dimensão áfona da voz, ainda que a língua utilizada seja uma língua imagética, visual. Conforme demarca Vivès (2012, p. 14), toda comunicação se efetua em duas modalidades: a acústica e a gestual. No caso de um discurso sustentado pelo sonoro, os gestos fazem um aporte secundário à comunicação, não significantes, mas expressivos. Se consideramos um surdo enunciando um discurso sustentado pelas mãos, o aspecto sonoro torna-se secundário, pois percebe-se que um surdo

acompanha seu discurso em sinais com movimentos com a boca e emissão vocal. “Assim como o gesto para quem ouve, a voz sonora do surdo é objeto de uma educação que tende a controlá-la de maneira restrita” (Vivès, 2012, p.15). No caso dos surdos, por exemplo, pode-se dizer que a voz pode se expressar no campo do escópico, pois depende da linguagem e de como esta marca o corpo, *lalíngua*, através do campo do Outro.

É preciso pensar então que *lalíngua* se apresenta mesmo em um aparelho auditivo ‘deficiente’, como é o caso de uma pessoa surda. E cabe levar mais adiante o fato de que *lalíngua*, em sua origem, cai do Outro, mas não do Outro organizado como sistema linguístico. Ela advém do Outro desorganizado, desconhecido, como efeito das ressonâncias que provoca no corpo. A fala não se origina do sistema estruturado como uma linguagem, nem deriva da busca da comunicação. Como uma montagem, ela se dá a partir de peças soltas e heteróclitas. Serão os usos dessa montagem, no discurso, que permitem a construção do Outro como um sistema (Caldas, 2007).

Referindo-se às sessões com a fonoaudióloga, Emmanuelle diz:

“Minha mãe participou das sessões. Foi um apoio materno-infantil. É através da identificação com essa mulher que minha mãe aprendeu a falar comigo. Mas de uma maneira como nos comunicamos com um animal, instintiva, eu chamei-lhe ‘umbilical’. Eram coisas simples, como comer, beber, dormir. Minha mãe não me impede de fazer gestos como nos haviam recomendado. Ela não teve coragem de me proibir. Havia outros sinais que foram completamente inventados” (Laborit, 1993, p.17).

Não sem razão, Emmanuelle chama essa linguagem, composta por signos completamente inventados que lhe possibilitam se “comunicar” com sua mãe, de “umbilical”. Umbigo que mostra a não separação do sujeito em relação ao Outro - tempo da alienação que insere um sujeito na linguagem. Como aponta Miller (1998), a função do signo é correlata ao gozo. Traço de um signo de gozo que marcou um corpo (Vieira, 2009). Esses signos inventados de sua linguagem “umbilical” com a mãe sustentam a lógica pela qual ela opera. A construção social que a língua comporta, que visa a comunicação, se inscreve em um tempo posterior, assim como a leitura e a escrita. É necessário haver *lalíngua* para que, posteriormente, um sujeito possa se inscrever na língua corrente, usar o código, fazer laço social.

A língua de sinais, no caso de Emmanuelle Laborit (1993, p. 48, 49 e 50), parece ter sido introduzida pelo pai.

“Meu pai ouviu algo no rádio. [...]. Naquele dia, na cultura francesa, disse papai, este é um homem surdo que fala!

Meu pai explicou a minha mãe que este homem, ator e diretor, Alfredo Conrado, fala silenciosamente a língua de sinais. Esta é uma língua diferente, falada no espaço, com as mãos, expressões faciais e corporais! [...] Alegria, porque em Vincennes, perto de Paris, se encontra, com certeza, uma solução para mim! Ele quer me levar. Ele também sofre por não ser capaz de falar comigo, ele está pronto para tentar.

Mamãe diz que ela não o acompanhará. Ela tem medo de ser perturbada, talvez de se decepcionar muito. [...] nós temos, eu e ela, nosso sistema de comunicação complicada, que eu chamo de ‘umbilical’. Estamos acostumadas. Meu pai não fez nada. Ele sabe que eu precisava me comunicar com os outros, que eu realmente queria, o tempo todo. Esta possibilidade cai do céu pelo entusiasmo de rádio.

Eu acho que esta é a primeira vez que ele realmente aceita a minha surdez, me oferecendo este dom inestimável. E oferecendo-o a si mesmo, porque ele queria desesperadamente entrar em contato comigo”.

Opera-se um corte na relação dual mãe-criança com a introdução da língua de sinais, pela via do pai. Tem-se aqui o movimento da separação.

Não podemos dizer, nos parece, que todos os surdos se localizam em uma mesma estrutura psíquica. Uma coisa é a estrutura psíquica, outra é a surdez. Há surdos de nascença que tornam-se neuróticos, psicóticos ou perversos. Não é a surdez para o som que determina a estrutura do sujeito e sim como o sujeito se encontra referido ao Nome-do-Pai. O Nome-do-Pai é o que possibilita um arranjo, pela via do sintoma, da forclusão ou do desmentido, no que diz respeito a essas marcas no corpo da ordem de *lalíngua*.

REFERÊNCIAS

- ASSOUN, Paul-Laurent. O olhar e a voz – Lições psicanalíticas sobre o olhar e a voz. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.
- CALDAS, Heloisa. Da voz à escrita. Clínica psicanalítica e literatura. Rio de Janeiro: Contracapa, 2007.
- CATÃO, Inês. O bebê nasce pela boca: voz, sujeito e clínica do autismo. São Paulo: Instituto Langage, 2009.
- FREUD, Sigmund. Sigmund Freud – Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu: 1992.
- _____. (1915) Pulsiones y destinos de pulsión. v. XIV.
- _____. (1905) Tres ensayos de teoría sexual. v. VII.
- _____. (1923) El yo y el ello. v. XIX.
- LABORIT, Emmanuelle. Le cri de la mouette. Paris: Robert Laffont, 1993.
- LACAN, Jacques. (1962-1963). O seminário livro 10: A angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. (1963-1964). O seminário livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1972-1973). Encore. Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, 2010.
- _____. (1973) “O aturdido”. In: Outros escritos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- LOUREIRO, Antônio Alfredo Ferreira. “Fundamentos da lógica proposicional”. Disponível em: http://homepages.dcc.ufmg.br/~loureiro/md/md_1FundamentosDaLogica.pdf. Acesso em: 14/04/2013.
- MILLER, Jacques-Alain. Los signos del goce. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- _____. (1994) “Jacques Lacan e a voz”. In: Opção Lacaniana On-line, ano 4, n. 11, jul. de 2013. Disponível em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_11/voz.pdf Acesso em: 04/07/2016.
- _____. O escrito na fala. In: Opção Lacaniana On-line, ano 3, n.8, jul 2012. Disponível em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_8/O_escrito_na_fala.pdf. Acesso em: 04/07/2016.
- RAMIREZ, Camilo. “Lalíngua”. In: O Corpo falante – sobre o inconsciente no século XXI. São Paulo, Escola Brasileira de Psicanálise, 2016
- VIEIRA, Marcus André. “O Scilicet do corpo falante”. In: O Corpo falante – sobre o inconsciente no século XXI. São Paulo, Escola Brasileira de Psicanálise, 2016.
- _____. “Signo e significante”. In: Scilicet – Sintomas e Semblantes. São Paulo, EBP, 2009.
- VIROLE, Benoît. Figures du silence – Essais cliniques. Autour de la surdité. Paris: Éditions Universitaires, 1990.
- VIV S, Jean Michel. “A pulsão invocante e os destinos da voz”. In: Psicanálise e Barroco em revista. V.7, n.1: 186-202, jul. 2009. Disponível em: <http://www.psicanaliseenbarroco.pro.br/revista/revistas/13/P&Brev13Vives.pdf>. Acesso em: 19/02/2012.
- _____. A voz na clínica psicanalítica. Rio de Janeiro: Contracapa, 2012.

THE VOICE IN DEAFNESS

ABSTRACT

From the perspective of the psychoanalytic clinic, this article addresses issues related to the voice in its relevance when calling upon the subject and also in its resonance effects on the body. We aim to approach these aspects in the constitution of the deaf subjects so as to contribute to the understanding of the specific clinical features of their psychoanalytic consultations. Articulating the object “a” voice to *lalangue*, our proposition is to assume the deaf subjects’ calling upon instance by bearing in mind that the voice as an object is distinguished from sound and it can cause resonance in one’s body as long as the enigma of the Other’s desire is present. At the end, we illustrate our proposition with sections demonstrating the effects of soundless voice collected in Emmanuelle Laborit’s autobiographical writing in her book *Le cri de la mouette*.

KEYWORDS: Voice, Object a, Invoking Drive, *Lalangue*, Deafness.

LA VOIX DANS LA SURDITÉ

RÉSUMÉ

Cet article aborde la question de la voix, à partir de la clinique psychanalytique, en ce qui concerne son importance dans l'invocation du sujet ainsi que leurs effets de résonance dans le corps. Nous envisageons de traiter ces aspects par rapport à la constitution des sujets sourds, de sorte à contribuer à penser la particularité clinique de consultations psychanalytiques avec eux. En articulant la voix comme objet *a* à *lalangue*, nous proposons de penser la présence de l'invocation chez les sujets sourds, dans la mesure où la voix en tant qu'objet se distingue de la sonorité pouvant ainsi provoquer une résonance dans le corps, à condition qu'il y ait la présence de l'énigme du désir de l'Autre. À la fin de l'article, nous illustrons notre proposition avec quelques passages sur les effets de la voix aphone, recueillis dans l'écriture autobiographique d'Emmanuelle Laborit dans son livre *Le cri de la mouette*.

MOTS-CLÉS: Voix, Objet *a*, Pulsion Invocante, *Lalangue*, Surdité.

Recebido em: 15-09-2018

Aprovado em: 02-11-2018

© 2018 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 MÚSICA NA CLÍNICA DA INFÂNCIA: BORDEJAMENTO DA VOZ

*Letícia Maria Soares Ferreira*¹

*João Luiz Leitão Paravidini*²

RESUMO

A essencialidade da musicalidade da voz na constituição do sujeito é tomada neste trabalho como ponto central. O modo como o sujeito lida com a voz, no encontro que faz com o Outro, determina seu funcionamento e sua estrutura psíquica. A amarração entre real e simbólico conta com elementos musicais. Esse artigo procura abordar a tomada do que há de fundamental na música como ferramenta de trabalho na clínica da infância, em que a constituição ainda se vê em processo, podendo elencar sua potencialidade denunciativa, mediadora e transformadora.

PALAVRAS-CHAVE: Voz, Música e Clínica.

¹ Psicóloga e Psicanalista Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia Aplicada do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia / UFU (Minas Gerais, Brasil) Avenida Cesário Alvim, 1387. Bairro Nossa Senhora Aparecida Uberlândia - Minas Gerais CEP: 38400-098 E-mail: leticiapsico@yahoo.com.br (34) 99693396 / (34) 92429149

² Professor Associado do Instituto de Psicologia e da Pós-Graduação da Universidade Federal de Uberlândia / UFU (Minas Gerais, Brasil) Av. Uirapuru, 934 - Bairro Cidade Jardim Uberlândia - MG - CEP: 38412-166 E-mail: jlparavidini@gmail.com ; paravidini@ufu.br (34)32104472 / (34) 99763360

INTRODUÇÃO

A teoria lacaniana acrescentou a voz e o olhar aos objetos pulsionais, sendo a voz aqui destacada pela sua natureza sonora, por ser um modo fundamental de presença do Outro e de mediação com o mesmo. A voz, através de sua musicalidade, ou seja, de seu ritmo, melodia, modulações e entonações, é a manifestação do desejo e do gozo do Outro, e ela chama, invoca o bebê, que se interessa pela prosódia e pelos traços melódicos presentes na voz, visto que ainda não tem acesso ao sentido.

Conforme Vivés (2012), a manifestação pelo ritmo musical da voz e as intervenções do Outro, que descreve as experiências de satisfação e transforma o grito em mensagem, introduzem o *infans*, que pode desviar seu olhar mas não os seus ouvidos, no simbólico, dando-lhe um sentimento de existência. De acordo com Leite (2005), a função materna tenta articular o real do organismo do bebê ao simbólico que preexiste ao sujeito. Essa articulação só se faz possível pela via do imaginário materno, que investe o *infans* em um lugar simbólico, conectando o campo da linguagem com o do gozo. Desde as primeiras experiências de satisfação a prosódia da voz materna faz traço e escreve, no real do corpo do bebê, a letra. O vazio da voz marca o corpo do bebê que a ouve, faz borda e invoca-o a advir como sujeito pela fala.

O *infans* pode consentir que a palavra o afete, mesmo sem compreendê-la, e, para isso, ele precisa estar em posição de assumi-la. Ele aceita alienar-se, deixando que seja incorporada a voz do Outro. Jerusalinsky (2011) ressalta que o gozo materno que afeta o bebê aparece no ato da enunciação. Isso inclui voz como objeto pulsional e significante como linguagem, transmite a letra e amarra o corpo ao domínio do campo simbólico. Se o *infans* diz "sim" à dimensão musical da voz do Outro ele abre os caminhos para a alienação primordial necessária. A impossibilidade de dizer "não" ao chamamento musical inaugura a *pulsão invocante*, como elucida Didier-Weill (1997).

O sujeito é, então, efeito do encontro entre o sem sentido do real e o sentido do simbólico/imaginário. Esse encontro é mediado pela função materna que, em espelho, acolhe o que se passa no corpo da criança e atribui correspondentes significantes da linguagem, inserindo-a no campo do Outro. Essa mediação materna é carregada de ingredientes musicais, o que transforma sua fala no manhês, na

tentativa de facilitar e promover a invocação. A musicalidade da voz no processo constitucional é, portanto, essencial.

As palavras vão tomando sentido a partir do Outro. De forma invertida, em espelho, o sujeito emissor recebe de volta sua própria mensagem e neste movimento circular admite uma relação com o Outro. O significante é produzido, então, no campo do Outro e delimitado como o que vai representar o sujeito para outro significante. Assim, inicia o circuito da pulsão invocante, no chamamento da criança, que posteriormente passa a “chamar” e a “se fazer chamar”, com trajetória lógica da sua constituição psíquica, supondo uma alteridade que passa pelo reconhecimento do Outro e sua falta (\bar{A}).

Segundo Catão e Vivès (2011), a voz, enunciada e endereçada, faz laço com o Outro estruturando a rede de significantes, sendo ela a articuladora inicial e predominante para a incorporação da linguagem e para o tempo fundador do sujeito. A voz é o primeiro dos objetos a organizar o circuito pulsional necessário e primordial ao ser falante, através da aquisição do real do corpo pela linguagem. Cabe ressaltar que a encarnação da voz em um outro (Outro) tem que passar por um som.

Para Vivès (2009, p. 336) "a voz é este real do corpo que o sujeito consente perder para falar". A voz é o primeiro objeto perdido quando deixa velar sua dimensão real pela formação do significante. Ela se torna portadora de um resto de gozo absoluto quando livre do domínio da significação. A voz, como objeto *a*, perde sua materialidade sonora, fica perdida enquanto objeto. A voz fica velada pela fala, ela desaparece por trás do sentido da enunciação. A ação da palavra emudece a voz, isso faz marca e permite o advir do sujeito. Com a entrada no campo do simbólico, algo é, para sempre, perdido por ele.

Vivès (2012, p. 23) coloca ainda que "o silêncio da fala, ao contrário, está aberto à acolhida dos significantes a advir". Há uma ação silenciosa da voz, como uma não fala, que continua a tocar o sujeito, o que implica um endereçamento e expressa a alteridade significante primordial. A perda da voz como objeto sonoro puro é também a perda do gozo, o que presume a incidência da metáfora do Nome-do-Pai, necessária à encarnação da linguagem.

A musicalidade da fala diz para além de seus significantes, ela transmite o desejo e deixa transparecer o que com palavras não tem como ser dito. O resgate da musicalidade, entonação, ritmo e prosódia, ou seja, das condições vocais, por meio da produção musical destaca o seu tom nostálgico. A possibilidade do retorno ao sem

sentido, à voz perdida no encontro com o simbólico, revela o prazer e o valor da música para o sujeito.

Para Miller (2013), a voz abordada em Lacan não é a sonora, mas isso não significa que não se remeta ao mundo sonoro. A invenção musical utiliza como matéria prima o som remetido ao próprio objeto pulsional voz que, como vimos, é essencial para a existência do próprio sujeito. Ela é intraduzível porque é pulsão não representável na rede de significante, mas transformada em arte e sendo reinventada, pode novamente ser dividida com o Outro e reconhecida por ele. O sujeito retoma na música, desvinculada de sentido, sua própria voz enquanto objeto a, retornando a ele seu vazio constitutivo com a possibilidade de ser contornado. A pulsão invocante tenta alcançar a voz como objeto, mas nessa falha tentativa deixa um vazio no sujeito que pode ser bordejado pela música. O som que vem de um vazio se remete ao objeto perdido. Tomar, então, o que há de fundamental na música como ferramenta de trabalho na clínica, de forma especial a da infância, pode tornar possível a modulação da pulsão invocante neste processo de estruturação do sujeito. Pretende-se, então, apresentar alguns pontos eleitos como potencialidades da música colhidos da prática clínica com crianças.

O POTENCIAL DENUNCIATIVO

Na organização da estrutura musical a suplência é a condição relacional entre os seus elementos. Existe nela um elo de substituição entre as notas, entre os sons. É preciso que um som deixe de soar para que outro soe. Há uma fluência em que existe um "vai" para outro "vir". As notas fazem sentido apenas nesta correlação, não o fazem de forma isolada. Apresentam uma matriz semelhante à cadeia de significantes, mas ainda sem as barreiras e amarras do próprio significante. Essa ordenação musical é apenas um esboço da forma de organização do sujeito do inconsciente. Chamaria isso de *suplência da música*.

Essa condição me faz pensar sobre a suplência para Lacan, como uma medida para atenuar e acobertar o impasse, de modo a evitar o seu aparecimento. Podemos, a partir daí, refletir sobre uma outra condição, a de *suplência musical*, aquela em que a música entra como suplente da voz, perdida com o acesso à ordem simbólica. Usar os elementos musicais como substitutos daquilo que se podia ter com o som puro, gozo ilimitado, torna-os valiosos recursos para lidar com a voz, seja para ser invocado por ela ou para aceitar perdê-la. Reconhecer e cooperar com essa possibilidade,

acentuando-a na condição de tratamento, me faz considerar uma *suplência musical clínica*.

Na música existe uma mobilidade entre as notas, uma demanda a outra, pedindo uma substituição. Cada uma delas ocupa um lugar e exerce uma função relativa a uma nota principal, referencial, a tônica, que assume um papel de repouso quando requerida por outras que exercem a função de tensão. Tal como a fluência musical caminha em busca de uma resolução, faz esse pedido e denuncia essa demanda, aquilo que o sujeito expressa musicalmente diz também da sua necessidade, da sua urgência. O modo como a criança se utiliza dos elementos musicais, como os organiza e os expõe, principalmente no contexto da clínica, se assemelha ao que o faz também pelo sintoma. Poderíamos chamar de *sintoma musical*.

A música traz consigo uma ambiguidade. Por um lado ela lida com a ausência de sentido, com a indefinição, com a variabilidade e a sincronia melódica. Por outro ela transmite lei, organização e normas de conduta, assim como impõe a métrica, a diacronia e a repetição do pulsar rítmico, com seu grau de normatividade, invariabilidade e previsibilidade. Essa dualidade embutida nos elementos musicais e a especificidade do modo como cada um se apropria deles no contexto clínico diz muito sobre a maneira de como é encarado o acesso ao Outro, podendo ser uma espécie de pedido de socorro diante da angústia gerada neste encontro ou confronto.

O modo como o sujeito lida com a voz, no encontro que faz com o Outro, e o modo como lida com a perda do gozo absoluto, determinam seu funcionamento e sua estrutura psíquica. Tomando essa condição a partir do contexto clínico com a música, entendo que o posicionamento do sujeito se declara na musicalidade expressa em sessão. O que sobressai na musicalidade de cada criança diz sobre o seu modo de funcionamento e sobre o seu trabalho de apacramento do sofrimento e do trauma da inserção no campo da linguagem.

Podemos, então, dizer que a produção musical revela a maneira como está sendo montado o arranjo constitucional do sujeito. Chamo isso de *potencial denunciativo* da música na clínica, cujo caminho escolhido torna possível indicar e viabilizar uma direção para a intervenção, atendendo à suplência.

Com isso, lembro-me da questão formulada por Didier-Weill (1997, p.247): "dispõe a música do poder, que a palavra não detém, de criar as condições de um retorno do sujeito ao que tinha sido foracluído?". Para ele a pulsão invocante é

colocada em jogo novamente pela música. Diante do exposto, confirmo a resposta afirmativa a essa indagação. Acredito na capacidade da música em colocar em jogo, ao mesmo tempo, os elementos foracluídos e os da dimensão real. São duas possibilidades distintas de retorno. Por portar na sua essência a ambiguidade, a música fornece meios de acessar a lei e de retomar o caótico e a indiscriminação do real. Se a palavra ensurdece o sujeito para as questões do real, pelo musical o acesso a esse primordial se faz possível, visto que a música vai além do que pode ser dito, tendo a ver com a essência do corpo e com o que precede a própria constituição do sujeito.

Ritornello, na notação musical, indica o retorno ao início do trecho executado. Chamaria de *ritornello* do real a capacidade que a musicalidade traz de reinvocar a condição não simbólica da origem do sujeito. Esse retorno nostálgico traz à tona a essência do real. Penso que a consumação da função materna, expressa pelo componente musical do manhês, exige este retorno, na tentativa de, mais perto da condição do *infans*, conseguir invocá-lo.

O som é uma forma bastante garantida de se fazer presente ao Outro e de sentir a presença dele. A própria palavra carrega consigo um componente sonoro. Trabalhar na clínica o modo de encarar o Outro por meio da musicalidade torna-se uma opção interessante. A alternância entre som e silêncio é condição de existência para a música, o que auxilia na demarcação de uma alternância também entre o eu e o Outro, inaugurando uma possibilidade de relação. Essa via de acesso ao Outro, pelo sonoro, pode propor uma minimização da dificuldade desse encontro.

O POTENCIAL MEDIADOR

A voz diz sobre o real, vai além da palavra que diz apenas a verdade não-toda. Inicialmente, o sujeito é apenas um corpo real, que sofre atormentado pela pulsão de morte não nomeada e ruidosa. Acredito na possibilidade do dar uma finalidade musical ao silêncio barulhento do corpo pulsional, do encontrar uma alternativa viva de transformação, de uma erotização pela musicalidade. Sendo assim, a música se torna uma experiência que oferece novo destino a essa pulsão.

Sabemos que desde a vida intrauterina o bebê convive fisicamente, no seu organismo pulsante e na percepção dos estímulos externos, com a dualidade entre o som e o silêncio. Essas sonoridades, que se apresentam ao bebê, contém a essência de ser e de deixar de ser, com o todo e o não todo, ou seja, o vazio. A presença e a

ausência originais do organismo nunca deixam de se impor. Com a música o sujeito pode retomar essa condição essencial do vazio, do silêncio, da pausa e da presença, do som. Essa potencialidade de tocar o real desta forma justifica o gozo envolvido nesta prática.

O que se apresenta desde os primórdios do sujeito no seu corpo lhe é referente ao gozo e ao real. A sequência incessante de batidas do coração, da respiração e do piscar são exemplos da repetição natural, que alcançam um estatuto contínuo. A materialidade do som do organismo, que tem a ver com sua própria natureza, precisa receber alguma articulação representacional para fazer sentido e se conectar a um S2. Para isso se faz necessário um elemento organizador. Penso, então, na viabilidade da música, que envolve esse elemento repetitivo em um contexto mais amplo e resignificante, ser um recurso promovedor de mobilidade, sobretudo quando fica deflagrada uma resistência de que alguma significação aconteça diretamente pela palavra, como ocorre no autismo.

O retorno do real por meio do musical acontece de forma a envolver, inevitavelmente, o corpo. A entrega corporal é inerente à experiência musical. Corpo é real. Música é real. Assim, corpo também é musical, e música é corporal. Se a musicalidade é intrínseca ao corpo, vejo nela uma possibilidade de inscrição sem a condição da perda total do gozo corporal. Entendo a música como um meio facilitador para o intercâmbio entre o real do corpo e a possibilidade de inscrição simbólica.

A musicalidade normalmente se apresenta, na prosódia da fala da mãe, como esse mecanismo de conexão. Considero que poder utilizar desta ferramenta, de uma forma ainda mais intensa e direta, com a música no contexto clínico, é utilizar-se do seu *potencial mediador* em casos em que a estruturação se vê emperrada por algum motivo. Acredito ser um caminho possível e favorável ao encontro do significante com o corpo, de uma forma menos desastrosa.

É no corpo que o som se transforma em significante. Penso que ao utilizar um instrumento musical a criança experimenta a autoria de sua sonoridade, deixando de ser a emissora direta desta produção, ou seja, ela vivencia seu corpo pela mediação que faz com o instrumento. Pode ser que deslocar e ampliar o gozo do corpo para o instrumento-corpo auxilie-a na conexão de significantes, pois o impacto do abrir mão desse gozo é amenizado. A perturbação gerada pela perda pode ser, assim, driblada. Desta forma, a criança faz um som, a nível de intenção e atitude, mas o corpo sonoro é mediado pelo instrumento. O som é seu porque surge de sua ação; porém, ao

mesmo tempo, não o é porque não se origina nele, mas no instrumento enquanto sua extensão.

Essa relação com o instrumento me faz pensar na extimidade do objeto, neologismo utilizado por Lacan para conjugar aquilo de mais íntimo e profundo do sujeito com a exterioridade, com o que há de estrangeiro. Remeto-me também ao conceito winnicottiano de objeto transicional, aquele que faz uma intermediação entre o seu mundo interno e externo, que advém da sua própria materialidade, mas é criado pelo indivíduo. Sendo assim, não está nem dentro nem fora da criança. Pensar o instrumento musical como parte constituinte do corpo que goza, é considerá-lo como algo que está de fora, distinto, mas também é íntimo, é o próprio sujeito. Ao mesmo tempo que instrumento e corpo se mesclam, em uma conexão, assinalam ainda uma distinção, uma marca diferencial.

Assim, o som tomado pela palavra não seria, em tese, o do sujeito. A música forneceria um outro som como mediador para esta passagem. Sabemos que, de qualquer forma, o ascender ao campo da linguagem envolve essa perda, mas produzir um disfarce simbólico pode, talvez, amenizar esse impacto, facilitando esse processo. O disfarce produzido se remete àquilo que parece mas não é, porque tenta desfazer algo que continua sendo o que é.

Retomo Lacan (1962-63, p. 300) para destacar a função mediadora do som já elucidada por ele: "de fato, uma flauta dedilhada no nível desta ou daquela de suas aberturas impõe a todos os sopros possíveis a mesma vibração. Se essa ordem não é uma lei, a nosso ver, ainda assim fica indicado que o a de que se trata funciona, aqui, numa verdadeira função de mediação".

Esse mecanismo de o instrumento falar pelo sujeito se assemelha à função materna, quando essa, com voz em falsete (em registro não natural e tessitura falsa), faz de conta que fala pelo bebê. Vale lembrar que depois disso a mãe deve se calar e ceder lugar para que o bebê fale por si. As sonoridades musicais também podem "fazer de conta" que falam pelo sujeito, e podem, ainda, ir além. A música não faz apenas uma duplicação ou replicação da voz. O que se constrói pelos instrumentos parte da voz, mas vai além dela, pois sua capacidade de produzir sons ultrapassa a possibilidade da natureza humana. O instrumento compõe um universo simbólico distinto, faz uma nova construção, vê-se pelas sinfonias.

Penso aqui na potencialidade musical dentro do tratamento clínico. Intensificar os elementos musicais durante o processo de constituição pode amenizar o

sofrimento da perda. A presença constante e marcante da musicalidade pode amortecer o impacto e declarar que esta perda envolvida não é total, podendo haver um retorno, mesmo que seja parcial ao gozo perdido, o mais-de-gozar. É como se pudesse dar alguma garantia à criança. O trauma torna-se, então, suportável. Criar com a possibilidade musical dá destino à voz, que não fica aderida unicamente à dimensão da perda, mas também da inovação e da possibilidade de saída criativa. Depois, como consequência da estruturação enquanto sujeito, o som, que deixa de ser apenas um som, pode ser retomado na música com outras características. De modo disfarçado, pode ser aceito e sublimado.

A POTENCIALIDADE TRANSFORMADORA

Quando é possível comunicar algum significado por meio de um som, podemos considerar que ele cedeu lugar ao simbólico. Ele não abandona a sua natureza sonora, mas é levado a uma condição irrelevante perante o que representa. A perda da dimensão sonora pura se faz necessária para que se dê essa conversão à linguagem. Com a música podemos retornar a este algo que é perdido, a voz, enquanto elemento primário e primordial ao sujeito. É possível pensar, ainda, a condição musical de fazer o movimento contrário, para além do retomar e relembrar as origens.

Com o auxílio da música pode-se também promover a articulação com a linguagem, fazer cair a voz, de que a própria música se utiliza. Isso acontece pelo jogo em que uma coisa passa a ser outra, ou seja, a partir do momento em que algum elemento musical ganha aproximação ao sentido. A utilização desta ferramenta parece ser facilitadora da amarração entre real e simbólico, é promotora de significação ou resignificação, constituindo o que chamo aqui de *potencialidade transformadora da música*. Ao invés de um retorno ao sem sentido faz-se um avanço ao sentido. Para além do retomar algo perdido, ela pode fazer perder. A música compõe, assim, um processo com duplo movimento, em direção à dimensão de gozo e rumo à significação.

A música carrega com ela, ao mesmo tempo, componentes de sua materialidade e da ordem dos significantes. Os primeiros são aqueles corporais já conhecidos pela criança, inerentes à sua origem, vivenciados antes mesmo de seu nascimento. Quando ela adere alguma representação deixa de ser apenas materialidade e passa a ter algum significado, entra na ordem da linguagem com

função comunicativa. Podemos dizer que a música não se limita, geralmente, a apresentar puramente apenas um dos componentes. Ela porta simultaneamente essas categorias, essenciais à estruturação do sujeito, e promove uma via de acesso, como facilitadora de uma conexão entre o que o sujeito tem de primordial e o simbólico.

Modulação, na música, é quando há mudança de tonalidade. A tônica, nota principal que indica repouso, passa a ser outra, e com isso a função de todas as demais notas é também reajustada, ou seja, há uma mudança de referencial. Chamo de *modulação subjetiva* a mobilização do sujeito em sua estrutura e na sua posição decorrente de uma intervenção junto ao musical quando a propriedade sonora ajuda a operar algum grau de reajustamento do sujeito, servindo de ferramenta para esta construção.

A voz não é simplesmente o seu som, mas materializa-se e torna-se presente ao sujeito e ao Outro por meio dele. A forma como essa materialização acontece conta da condição da voz na sua função psíquica. Se em uma direção, a voz encontra um componente material sonoro para proferir-se, acredito que inverter o sentido do vetor permite que, através do elemento sonoro, se acesse, aproxime, influencie e acoberte a própria condição da voz como objeto *a*. Pela sonoridade musical podemos ter, ao mesmo tempo, a angústia deflagrada e modulada.

Penso que viabilizar esse acesso favorece ainda mais o uso dessa valiosa ferramenta, disponibilizando recursos musicais, como os instrumentos, no setting do atendimento clínico. Não apenas o abordar e o denunciar o impasse se faz possível por este meio; além disso, abre-se um espaço para uma invenção ou reinvenção da saída para o que tem a ver com o sonoro e com a voz. É uma oportunidade para dar um destino diferente e uma nova condução ao trauma da perda do gozo diante da linguagem, de uma forma a ser encorajadora e confortante. Vejo, então, a música como condição fundamental para a construção da voz na experiência analítica.

A MÚSICA: UM AQUÉM, UM ALÉM E O MEIO

Tomar o que há na música como ferramenta de trabalho na clínica torna possível a modulação da pulsão invocante no processo de estruturação do sujeito. A música também é efeito da combinação de elementos que se reportam ao sem sentido, como na melodia, e ao sentido, como no ritmo. Assim como o espelho sonoro desenvolvido na relação com o agente materno, a música media o que se remete ao

gozo do real e à linguagem. Ela pode retomar o gozo perdido e avançar rumo ao foracluído, promovendo modificações do lugar do sujeito no encontro com o Outro. Ela vai ao aquém e avança ao além, porque pode produzir novas formações simbólicas. A própria idiossincrasia da música envolve essa dualidade.

O espelho estabelecido pela música permite, ao mesmo tempo, se direcionar rumo à retomada das origens do sujeito, sem deixar de carregar com ela os significantes, e evoluir ao campo da linguagem, portando, ainda assim, a essência do real. A música faz na sua própria estrutura, ou seja, em si mesma, aquilo que se propõe e mobiliza para o sujeito: o encontro entre o gozo e a palavra. Não sendo possível se ver imune ou livre de qualquer um desses elementos, a música revela uma forma de ponderar e fazer possível uma conexão. Na clínica podemos fazer uma leitura desse efeito sonoro como resultante do encontro, que diz sobre o seu impacto no próprio sujeito. A sonoridade musical expressa é o próprio sujeito enquanto efeito dessa tentativa de amarração.

Nas práticas musicais com o analista a criança denuncia o que 'vai mal', como um sintoma musical, e pede socorro indicando um caminho para possível intervenção, que pode ser também por meio do sonoro. Redirecionar o destino da pulsão, facilitar e mediar o encontro entre o real e o simbólico, promovendo articulação com a linguagem, e buscar uma saída criativa tendo o som como mediador são movimentações que dizem respeito ao potencial transformador da música. A modulação subjetiva é consequente da intervenção musical na clínica, como um avanço à estruturação e ao reajustamento do sujeito.

Bordejar a voz e propor destiná-la por meio do musical se faz ato de intervenção, que para além de deflagrar a angústia, propõe modulá-la. Acredito que o analista, munido do recurso que carrega a essência constitucional do sujeito, a música como suplente da voz, é o Outro potencialmente capaz de chamar e colocar em movimento a pulsão, o circuito da invocação. Defrontada com a condição vocal, de vazio do gozo perdido, a criança pode despertar-se para o desejo e fazer-se sujeito, tendo a musicalidade como elemento fundamental e fundante. Para o analista, a musicalidade precisa ser, ainda, algo mais: ferramenta essencial de trabalho clínico e meio de se colocar como sujeito também em movimento neste contexto.

A música é composta e revela um 'aquém', algo que antecede o próprio sujeito, que provém das suas origens, que se remete ao puro real. Ela também faz conexão com um para 'além', rumo ao simbólico, à palavra. Ela porta ainda uma interseção

entre esse 'aquém' e esse 'além', promovendo uma mediação entre campos apenas aparentemente distantes e apartados. A música é, portanto, o meio, no sentido em que fica no entre que intermedia. Ademais, fica destacado aqui um outro sentido da música enquanto meio, aquele que a coloca como recurso, ferramenta e instrumento empregado na clínica.

A maleabilidade da música, de não pertencer completamente ao real ou ao simbólico, é a própria maleabilidade necessária à vida. Na música a condição de não falta não existe como garantia, pelo contrário, ela se utiliza da condição faltosa trágica do sujeito e, sem tentar desfazê-la, cria uma nova invenção. A música torna-se um meio leve de transitar entre o mais ruidoso do sujeito e o que se tem de mais audível dele. Sua inerente maleabilidade, em duplo movimento, permite ao sujeito fazer interseções importantes ao ser.

REFERÊNCIAS

CATÃO, I., & VIVÈS, J. M. "Sobre a escolha do sujeito autista: voz e autismo". In: *Estudos de Psicanálise*, n.36: 83-92, 2011.

< <http://www.cbp.org.br/vozeautismo.pdf>>. Acesso em: 03 nov. 2014, 16h 27min.

DIDIER-WEILL, A. *Os três tempos da lei: o mandamento siderante, a injunção do supereu e a invocação musical* (A. M. Alencar, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

JERUSALINSKY, J. *A criação da criança: brincar, gozo e fala entre a mãe e o bebê*. Salvador, BA: Ágalma, 2011.

LACAN, J. (1962-63). *O seminário, Livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

LEITE, N. V. A. "Autismos: uma contribuição para se pensar o sujeito em psicanálise." In: *Inter-Ação: Rev. Fac. Educ. UFG*, v.30, n.2: 289-296, jul. 2005.

< <http://www.revistas.ufg.br/index.php/interacao/article/view/1314/1357>>. Acesso em: 15 jan. 2014, 14h 35min.

MILLER, J. A. "Jacques Lacan e a voz". *Opção Lacaniana on line nova série*, v.4, n.11: 1-13, jul. 2013.

< http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_11/voz.pdf>. Acesso em: 17 set. 2014, 14h 12min.

VIVÈS, J. M. "Para introduzir a questão da pulsão invocante" (J. M. Haddad, Trad.). *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v.12, n.2: 329-341, jun. 2009.

<http://www.psicopatologiafundamental.org/uploads/files/revistas/volume12/n2/para_introduzir_a_questao_da_pulsao_invocante.pdf>. Acesso em: 17 set. 2014, 9h 53min.

_____. *A voz na clínica psicanalítica* (V. A. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.

MUSIC IN THE CLINIC OF CHILDHOOD: VOICE BORDERING

ABSTRACT

The essentiality of the voice musicality is taken as a central point in this work. The way the subject deals with the voice in the meeting with the Other determines his/her functioning and his/her psychic structure. The knotting between the real and the symbolic counts with musical elements. This article seeks to approach what is fundamental in the music taken as a tool in the clinic with children, to whom the constitution is still in process, being able to list its revealing, mediating and transforming potential.

KEYWORDS: Voice, Music and Clinic.

LA MUSIQUE DANS LA CLINIQUE DE L'ENFANT: PARCOURS DE LA VOIX

RÉSUMÉ

L'essentialité de la musicalité dans la constitution du sujet est prise comme le point central de ce travail. La façon dont le sujet s'occupe de la voix dans sa rencontre avec l'Autre détermine son fonctionnement et sa structure psychique. L'amarrage entre le réel et le symbolique s'appuie sur des éléments musicaux. Cet article cherche à traiter ce qui est fondamental sur la musique prise comme outil de travail dans la clinique de l'enfant, pour lequel la constitution est encore en processus, étant susceptible d'énumérer sa potentialité révélatrice, médiatrice et transformatrice.

MOTS-CLÉS: Voix, Musique et Clinique.

Recebido em: 10-10-2018

Aprovado em: 27-11-2018

© 2018 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.psicanaliseebarroco.pro.br>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Programa de Pós-Graduação em Memória Social — UNIRIO

Memória, Subjetividade e Criação

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

“BLUE LIKE JAZZ”: SINGULARIDADES DE UMA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E MUSICAL¹

Bruno Albuquerque²

RESUMO

Acompanhando a narrativa de Donald Miller, personagem principal do filme *Blue like jazz*, exploramos as singularidades de uma experiência religiosa e musical. Levantamos a hipótese de que, ao considerar as dimensões Real, Simbólica e Imaginária da experiência religiosa, a psicanálise nos permite traçar aproximações entre mística e religião.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise. Singularidade. Experiência religiosa. Mística. Música.

¹ Este artigo consiste em uma versão ampliada de uma comunicação oral, cujo resumo foi publicado nos anais de um congresso internacional. O texto apresentado naquela ocasião, bem mais breve do que este que o leitor tem em mãos, encontra-se em processo de avaliação pela comissão organizadora do evento, tendo em vista a publicação nos anais em que constarão os trabalhos completos apresentados. Cf. Albuquerque, Bruno. Singularidades de uma experiência religiosa e musical. In: XXXI Congresso da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, 2018, Belo Horizonte. Religião, ética e política: caderno de resumos. Belo Horizonte: PUC Minas, 2018. v. 1. p. 290.

² Doutorando em Ciência da Religião (PPCIR-UFJF). Mestre em Psicanálise (PGPSA/UERJ). Psicólogo (IP-UERJ). Psicanalista em formação no Corpo Freudiano Escola de Psicanálise – Seção Rio de Janeiro, onde coordenou o grupo de estudos “Psicanálise e religião” (2015-2016). Membro do grupo de pesquisa “Apophatiké: estudos interdisciplinares em mística” (UFF/PUC-Rio). Rua Hermenegildo de Barros, 27, 2º andar, Santa Teresa, 20241-040, Rio de Janeiro, RJ. (21) 98643-4724. brunopintodealbuquerque@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Eu nunca gostei de *jazz* porque o *jazz* não tem desfecho. Mas eu estava do lado de fora do Teatro Bagdad em Portland uma noite quando vi um homem tocando saxofone. Eu fiquei lá parado por quinze minutos e ele não abriu seus olhos em nenhum momento. Depois disso eu passei a gostar de *jazz*. Algumas vezes você precisa assistir alguém amar alguma coisa antes que você possa amá-la por si mesmo. É como se eles estivessem mostrando a você o caminho. Eu costumava não gostar de Deus porque Deus não tinha desfecho. Mas isso foi antes de tudo isto acontecer. (MILLER, 2003, p.ix, tradução minha)³.

Neste artigo exploramos a riqueza de uma abordagem psicanalítica da experiência religiosa que considere a dimensão da singularidade. Acompanhando o relato do personagem Donald Miller, protagonista do filme *Blue like jazz*, destacamos elementos para sustentar a importância de considerar, no contexto do tratamento analítico, a singularidade da vivência subjetiva no campo da religião.

Em primeiro lugar, retomamos alguns elementos das abordagens de Sigmund Freud e Oskar Pfister sobre a religião sob a ótica dos registros Real, Simbólico e Imaginário (R.S.I.), formulados conceitualmente por Jacques Lacan.

Em seguida, recorreremos às elaborações de Alain Didier-Weill sobre os efeitos da emoção musical despertada pela Nota Azul no psiquismo, tendo em vista que a experiência religiosa do personagem é fortemente marcada pela música.

Por fim, concluímos levantando uma questão sobre a relação entre religião e mística, destacando em particular a questão do sentido.

PSICANÁLISE E SINGULARIDADE DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Ao inaugurar a psicanálise, Freud construiu um campo de saber teórico-clínico que o permitiu abordar os fenômenos subjetivos e culturais sob uma ótica radicalmente nova. Partindo de sua clínica e dos estudos de variados campos do saber, elaborou os conceitos metapsicológicos dos quais se serviu para investigar a cultura. Assim, elaborou hipóteses consistentes sobre a dinâmica inconsciente que estaria subjacente às crenças e práticas religiosas.

³ “I never liked jazz music because jazz music doesn’t resolve. But I was outside the Bagdad Theater in Portland one night when I saw a man playing the saxophone. I stood there for fifteen minutes, and he never opened his eyes. After that I liked jazz music. Sometimes you have to watch somebody love something before you can love it yourself. It is as if they are showing you the way. I used to not like God because God didn’t resolve. But that was before any of this happened”.

Para Freud, a combinação de uma cosmogonia, consolo e exigências éticas revela que a religião se origina do complexo de Édipo, na medida em que o sujeito deve sua existência ao pai e à mãe, assim como recebeu deles a garantia de consolo no desamparo e as restrições pulsionais que o tornariam apto a conviver na sociedade humana. Ele afirma que o “homem religioso imagina a criação do universo assim como imagina sua própria origem”. Uma vez que permanece impotente frente aos perigos da vida adulta, “retorna à imagem mnêmica do pai, a quem, na infância, tanto valorizava. Exalta a imagem transformando-a em divindade, e torna-a contemporânea e real. A força afetiva dessa imagem mnêmica e a persistência de sua necessidade de proteção conjuntamente sustentam sua crença em Deus” (Freud, 1933/1932[1996], p.159-160).

Apesar de suas interpretações críticas agudas, Freud destaca que “isto não significou necessariamente uma contestação à religião”, mas afirma que, em sua opinião, “a questão da verdade das crenças religiosas pode ser totalmente colocada à parte”, já que considera que “seu consolo não merece fé” e que a religião seria superada pela ciência (Freud, 1933/1932[1996], p.163-164).

Neste sentido, Freud parece cernir sua abordagem à investigação da “origem psíquica das ideias religiosas”, que ele considera como sendo “ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade”, cujo segredo “reside na força desses desejos”. Tornando-se adulto, o sujeito reconhece que não superou seu desamparo, de modo que se tornou “necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez, porém, um pai mais poderoso”. Segundo Freud, o psiquismo encontra enorme alívio quando os conflitos de sua infância originados da relação com o pai, e nunca inteiramente superados, encontram uma solução universalmente aceita (Freud, 1927[1996], p.39).

Ao considerar a crença em Deus como uma ilusão, o que Freud destaca é que se trata de uma crença mobilizada pelo desejo inconsciente e edípico que despreza uma confirmação empírica: “Podemos, portanto, chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, desprezamos suas relações com a realidade” (Freud, 1927[1996], p.40). Ele destaca que suas considerações não levam necessariamente à descrença em matéria de religião, reconhecendo que nem todos os analistas concordam com sua posição antirreligiosa e que, além disto, esta não é uma derivação necessária do edifício teórico-clínico da psicanálise:

[...] a psicanálise constitui um método de pesquisa, um instrumento imparcial, tal como o cálculo infinitesimal, por assim dizer [...] Nada do que eu disse aqui sobre o valor de verdade das religiões precisou do apoio da psicanálise; já foi dito por outros muito antes que a análise surgisse. Se a aplicação do método psicanalítico torna possível encontrar um novo argumento contra as verdades da religião, *tant pis* [tanto pior] para a religião, mas os defensores desta, com o mesmo direito, poderão fazer uso da psicanálise para dar valor integral à significação emocional das doutrinas religiosas (FREUD, 1927[1996], p.45).

Ao comentar o então recém-lançado livro *O futuro de uma ilusão* numa carta a Oskar Pfister, que atuava como psicanalista no seu ofício de pastor protestante, Freud reafirma: “Retenhamos como dado que as opiniões do meu texto não são nenhum componente do edifício da teoria analítica. É minha posição pessoal, que coincide com a de muitos não-analistas e pré-analistas, e certamente também não é partilhada por muitos fiéis analistas” (Freud citado por Freud; Meng, 2009, p.152).

Vemos que Freud reconhece não depreender seu parecer sobre a religião unicamente da teoria e da clínica da psicanálise, uma vez que admite com honestidade intuir motivações subjetivas para sua postura antirreligiosa. Mas ele vai mais além: “Se usei certos argumentos da análise, na verdade usei apenas um, isto não precisa impedir ninguém de utilizar a metodologia imparcial da análise também para o ponto de vista contrário. Também isto já está dito no livrete. Se alguém fosse concluir que isso não é tão fácil de fazer, e que o exercício da psicanálise necessariamente afasta da fé religiosa, seria de retrucar que qualquer ciência não o faz menos” (Freud citado por Freud; Meng, 2009, p.152).

Analisando a correspondência entre Freud e Pfister, Carlos Domínguez Morano (2008) sustenta que o diálogo inicial da psicanálise com a religião coloca em cena a concepção iluminista de mundo muito mais frequentemente do que as contribuições psicanalíticas propriamente ditas, na medida em que a tendência de Freud era assumir um caráter quase militante ao sustentar que a religião era uma ilusão que deveria ser suplantada pela ciência. Segundo o autor, a correspondência entre os dois amigos e os textos freudianos dedicados ao tema da religião parecem explorar pouco a abordagem mais propriamente psicanalítica da religião, que consistiria em explorar como a religião comparece na singularidade de cada caso. O autor conclui que o diálogo entre psicanálise e religião permanece inacabado nas cartas trocadas entre Freud e Pfister porque seria estruturalmente interminável.

Por sua própria essência, parece forçoso que psicanálise e religião estão condenadas a manter a questão permanentemente, porque esta se apresenta de modo radicalmente novo cada vez que alguém fala, enuncia seu *Credo*. A psicanálise nunca pretenderá contar de antemão com a interpretação desse dizer, e o crente nunca poderá eludir a pergunta sobre o que se oculta sob esse dizer. O diálogo psicanálise-fé se apresenta, assim, não por acidente, mas por essência, como um *diálogo interminável*. (DOMÍNGUEZ MAURANO, 2008, contracapa, grifos do autor).

A grande contribuição de Freud para o estudo da religião, portanto, seria a mesma que ele traz para os mais diversos campos aos quais diligentemente se debruçou: apontar para a dimensão do inconsciente. Se desbastarmos as elaborações freudianas sobre o fenômeno religioso de suas convicções pessoais, bem como de suas tonalidades iluministas, cientificistas e românticas, o que resta no cerne de sua argumentação psicanalítica é uma construção teórico-clínica muito consistente e articulada sobre a dinâmica psíquica inconsciente que mobiliza tanto a escolha pela fé religiosa quanto pelo ateísmo.

O estudo monumental do tema da religião na obra freudiana conduziu Domínguez Morano (1991) a sustentar que a contribuição mais original de Freud para o estudo desse fenômeno está nas questões levantadas ao campo da religião a partir do conceito de inconsciente. Ele chama a atenção para o modo como, nos relatos clínicos, Freud nos mostra como a psicanálise aborda clinicamente um fenômeno tão complexo como a religião, tomado por cada sujeito de modo singular.

Podemos verificar isto de modo particular no caso do Homem dos Lobos, onde Freud realiza uma brilhante investigação psicanalítica das nuances de uma neurose obsessiva de conteúdo religioso na infância e sua passagem à descrença. Ele identifica motivações inconscientes e edípicas, assim como pré-disposições libidinais, tanto para a fé religiosa quanto para o ateísmo, mostrando como as inclinações do sujeito para se aproximar ou se afastar da religião variavam de acordo com a eficácia da defesa contra o polo da ambivalência afetiva do complexo paterno que mais ameaçasse sua integridade psíquica (Freud, 1918[1996]).

O que Freud nos legou, na escrita desses casos, para o estudo da religião a partir da psicanálise, é que o sujeito tende a se apropriar dos elementos religiosos para lidar com seus conflitos inconscientes decorrentes do mal-estar estrutural da cultura. Freud sustenta sua hipótese do inconsciente para fornecer uma abordagem original da experiência religiosa, na medida em que procura trazer à tona a dinâmica psíquica a ela subjacente, revelando o modo pelo qual o crente encena a dimensão

trágica de sua vida e expressa os conflitos entre a exigência de satisfação de suas pulsões e seus ideais sublimatórios, éticos e morais.

Em suas análises, Freud está sempre apontando para a dimensão da Outra Cena do inconsciente, sem fazer uma apreciação acerca da veracidade ou não das crenças e práticas religiosas, o que nos leva a concluir que a contribuição da psicanálise, neste sentido, não é analisar a verdade dos enunciados religiosos, e sim a enunciação destes por um sujeito (Araújo, 2014, p.166).

Seguindo a indicação do próprio Freud de que o analista trabalha no sentido de abrir-se a receber cada analisando como se fosse o primeiro (Freud, 1912[1996]), podemos pensar que uma análise implica em estender tal indicação também ao que cada sujeito articula sobre sua religiosidade, isto é, sua posição singular no campo da religião. Para isto, o analista precisa deixar em suspenso suas crenças e descrenças, tal como faz com tudo o que marca sua diferença enquanto sujeito, a fim de abrir-se para escutar as questões que afetam o analisando.

O termo “religiosidade” foi adotado por Domínguez Morano como referido à “dimensão experiencial do fenômeno religioso, quer dizer, à religião enquanto fato vivido” (Domínguez Morano, 1991, p.28, tradução minha)⁴. Tal definição possibilita cernir a noção de experiência religiosa, no presente trabalho, como sendo a maneira singular como o sujeito vivencia a inserção numa religião. Nessa concepção, o termo salienta o polo subjetivo e singular do fenômeno religioso, em contraste com seu polo objetivo e coletivo, partilhado com outros num sistema de crenças e ritos.

Na transmissão familiar, a religião ocupa um lugar particularizado na cadeia significativa, em grande medida determinado pelo Outro enquanto campo simbólico no qual o sujeito se constitui. Desse modo, a experiência religiosa adquire múltiplos sentidos, serve a diferentes motivações inconscientes, mobiliza singularmente a economia libidinal e testemunha variadas modalidades de gozo. Tal dinâmica particular pode modificar-se radicalmente ao longo da vida, especialmente ao longo do processo de análise.

Certa vez, uma analisanda relatou um sentimento estranho de que as coisas estavam perdendo o sentido. Não tinha mais certeza de que Deus era realmente como imaginava e de que o sentido da vida era como sempre pensara. Afirmou que não gostava dessa estranheza, pois lhe fazia bem acreditar no que sempre acreditou.

⁴ “dimensión experiencial del fenómeno religioso, es decir, a la religión en cuanto hecho vivido”.

Reforçando a passagem do Imaginário para o Simbólico e deste para o Real, a análise aponta para o sujeito que o sentido da vida se constitui como um trabalho constante do Simbólico, que descongele sua captura pela angústia da falta de sentido ou de seu excesso. Nessa direção, Denise Maurano nos fornece preciosas elaborações a respeito do avanço de uma análise, que conduz o sujeito a se deparar com a dimensão do feminino,

[...] um certo acolhimento do mistério, de um vazio prenhe de fecundidade, acolhimento da privação, para além da castração. O que atesta a operação real de elaboração de um luto do objeto, que não é senão luto de nosso atrelamento narcísico ao objeto fálico, com o qual tentamos sustentar a magnitude do Outro, como se isso nos garantisse alguma coisa. A desistência disso implica por um lado desasseguramento, mas, por outro, ampliação de horizontes (MAURANO, 2006, p. 53).

A autora nos lembra também que Lacan curiosamente aproximou o psicanalista do santo e Deus do inconsciente, afirmando que “para chegar ao inconsciente ou a Deus, há que se proceder sem procurar compreender, sem tentar reduzir a alteridade ao mesmo, ao conhecido. Devem-se acolher as trevas, o continente negro, o feminino para melhor ter acesso a uma iluminação que oriente, não tanto o pensamento, mas a existência” (Maurano, 2006, p.57).

Se o fim de análise “corresponde à ausência de resposta última do Outro” (Maurano, 2006, p.70), é na medida em que o sujeito se dá conta de que “o sentido nunca é suficiente para dar conta da vida” (Maurano, 2006, p.51). Embora não seja o único caminho possível para que um sujeito aceda ao acolhimento desta dimensão de mistério e enigma inerente à condição humana, a análise se constitui num espaço-tempo privilegiado para esta experiência, na medida em que convoca à cena o inconsciente. Ao desconstruir a consistência aparente do registro do Imaginário, espera-se que uma análise provoque mudanças profundas nas mais diversas áreas da vida de um sujeito, não estando o campo da religião isento delas.

A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E MUSICAL DE DONALD MILLER

À semelhança de um analisando que chega ao consultório pela primeira vez e começa a tecer o relato de sua vida e de sua questão, acompanhemos o personagem principal do filme *Blue like jazz*, que trata dos embaraços de um sujeito no campo da fé religiosa. Vejamos se podemos apreender de seu testemunho algumas consequências para a concepção psicanalítica da escolha por uma religião e de sua

vivência subjetiva. Baseado no livro “*Blue like jazz: nonreligious thoughts on Christian spirituality*”⁵ (Miller, 2003), cuja nota de introdução do autor foi citada como epígrafe do presente artigo, o título do filme curiosamente foi traduzido no Brasil como “Um novo caminho”. De fato, trata-se para o sujeito em questão de descobrir um caminho que, embora seja o mesmo, nem por isto deixa de ser novo.

O filme começa com um jovem saltando efusivamente numa festa – cena que retornará quase ao final, adquirindo sentido só-depois. Em seguida, um jovem num traje de astronauta está entregue ao espaço sideral, no qual flutua numa experiência de silêncio e paz, o que evoca o “sentimento oceânico”, “ilimitado”, “sem fronteiras” (Freud, 1930/1929[1996], p.73). A cena parece mostrar no Real o que se passa no nível da articulação entre Simbólico e Imaginário, definição da fantasia (cf. Jorge, 2010, p.77).

O jovem começa a organizar o texto de sua história a partir dos elementos que aprendeu numa aula de redação: situação, conflito, clímax e desfecho. Donald Miller tem dezenove anos, é um cristão engajado na Igreja Batista e seus pais são divorciados. Ele mora no Texas com a mãe, uma fervorosa cristã batista muito apegada ao filho.

Ao visitar o pai boêmio, Don o encontra ouvindo *jazz*. O pai pergunta se o filho tem feito o mesmo, ao que o jovem responde ironicamente: “Quando eu não quero ouvir música, coloco *jazz*”. Mas o pai insiste: “A vida é como o *jazz*, filho. Ela nunca se resolve”⁶. Em seguida, conta que matriculou Don na Universidade Reed, onde o Q.I. médio é acima do considerado gênio. O rapaz reage dizendo que já tinha uma bolsa de estudos para a Universidade Batista Trinity, ao que o pai retruca com sarcasmo: “Para ter diploma de pastor e deixar sua mãe feliz? Um cérebro desse, trabalhando para uma igreja? Você só crê nisso com medo de conviver com quem não crê”. Don diz que vai cursar redação e o pai lhe responde em tom provocativo: “Então vá para onde não precise só copiar um roteiro. Está ouvindo isso [*jazz*]? Isto é forma livre. Improvise. Escreva a droga da sua própria história. Ou a doida da sua mãe vai escrevê-la para você”. Frente à desqualificação da mãe, a reação de Don é defendê-la e criticar o pai.

O filho se queixa de que, depois de anos sem pagar a pensão alimentícia, o pai queira ajudá-lo a entrar para a faculdade, mas recebe como resposta mais uma piada:

5 “Azul como o jazz: pensamentos não-religiosos sobre a espiritualidade cristã”.

6 “It never resolves”, em inglês, no original.

“É mais barato do que mandar sequestrá-lo e desprogramá-lo”. Vê-se como o pai tenta se des-responsabilizar de sua posição subjetiva, interpretando como defensiva a maneira pela qual Don se apropriou da religião, talvez para fazer face à falta do pai. Don retruca que a igreja pagou pela comida. O conforto frente ao desamparo, que o pai não apaziguou, ele recebeu da igreja e, por metonímia, de Deus. Após um diálogo tão curto quanto intenso, o pai comenta que a música que está ouvindo se chama *Um amor supremo*⁷, de John Coltrane. Ele se deleita com a música e comenta: “Faz o sol brotar direto da terra, não é mesmo? ”.

Ao contrário do desleixo do pai, a mãe se mostra bastante dependente do filho, expressando seu sofrimento porque Don vai para a faculdade e ela não sabe como viverá longe dele. Certo dia, Don acorda e ouve uma mensagem na secretária eletrônica: “*Señora, buenas noches, você está em casa?* ”. É a voz de um homem que canta: “*Yo te quiero infinito, yo te quiero infinito...*” e se despede com votos de encontrar a “*señora*” no dia seguinte. Don pensa que a mensagem era do jardineiro mexicano e a deleta com raiva.

Na igreja, ele veste uma armadura de plástico enquanto o pastor Kenny prega para as crianças, citando um trecho bíblico da Carta de São Paulo aos Efésios: “Revesti a armadura de Deus, para poderdes resistir às insídias do diabo” (Bíblia, 2010, p.2047; Ef 6,11). O pastor acrescenta que vestir a armadura de Deus nem sempre é fácil, pois os amigos das crianças podem pensar que elas são tolas. Em seguida, Don cita um trecho da Carta de São Paulo aos Romanos: “Na verdade, eu não me envergonho do evangelho: ele é força de Deus para a salvação de todo aquele que crê, em primeiro lugar do judeu, mas também do grego” (Bíblia, 2010, p. 1966; Rm 1,16). Todos o aplaudem. Depois, o pastor chama-o para ajudar a contar uma história para as crianças, enquanto sua esposa toca uma música. Ao encenar uma peça de teatro, Kenny começa a falar algumas palavras em espanhol e, de repente, canta a mesma música que Don ouviu na secretária eletrônica: “*Yo te quiero infinito, yo te quiero infinito...*”, dirigindo o olhar para a mãe de Don, que o retribui com um sorriso encabulado.

O rapaz acompanha com o olhar tudo o que se passa e, horrorizado, constata que foi o pastor quem havia deixado aquela mensagem para sua mãe. As associações se multiplicam em sua mente em alta velocidade. Ele foi treinado para sempre pensar

⁷ “*A love supreme*”, em inglês, no original.

o que Jesus faria e se pergunta: “O que Jesus faria se sua mãe fosse amante do pastor? ”. Pensa que ele poderia se sentir um otário ou talvez apenas ficasse furioso. Então, Don sai furioso da igreja, arranca a armadura e tenta desajeitadamente quebrar o carro do pastor. A mãe chega gritando: “Não é o que você está pensando! ”, ao que ele retruca: “Eu não estou pensando”.

Imediatamente Don entra em seu carro e parte em direção à estrada. A cena se torna novamente metafórica: um homem-coelho dirige e, na bifurcação entre a Universidade Reed e a Universidade Trinity, uma mulher-cenoura passa em direção a Reed, o que leva o coelho Don a segui-la vorazmente. Vemos aqui como, a partir de uma decepção no campo da religião, o que logo entra em cena é a sexualidade. Dito de outro modo, quando um trauma abala a construção de sentido em suas dimensões Simbólica e Imaginária, que fornecem alguma homeostase para o sujeito enquanto amparo da tela da fantasia, o que entra em cena é a face Real da pulsão, acenando na direção do gozo.

Ao longo da viagem, a mãe telefona várias vezes e envia inúmeras mensagens, mas Don não responde. Quando chega em Reed, ele se ocupa com as novas possibilidades que lhe convocam. Tudo é novo. O quarto está vazio e ele pode decorá-lo como quiser. Se a casa é uma metáfora do Eu, é ele mesmo que pode se reconstruir. Curiosamente, o primeiro objeto que retira de sua mala é o disco *A love supreme*, que ele coloca no toca-discos para ouvir.

Don logo percebe que sua identidade cristã não é bem-vinda naquela universidade e, aos poucos, à medida que se entrega a uma constante autorreflexão sobre suas crenças, vai permitindo que as convicções que sempre haviam marcado profundamente suas vivências e orientado suas atitudes cedam: “Aqui você acorda perdido num mar de individualismo. Todos aqui parecem tão seguros de si mesmos”. A questão do sentido perpassa toda a narrativa. No cemitério com um grupo de amigos, a personagem Lauryn levanta um questionamento sobre a vida ao se deparar com a morte presentificada pela lápide: “Qual o sentido de tudo isso? Ninguém lembra desse cara”.

Na universidade, um dos estudantes veteranos é eleito o “Papa”. Ele diz a Don que descobriu o quanto as pessoas temem “um deus que nem existe”, que as pessoas vão à igreja rezar “para não queimarem no inferno” e que não passam de “aprendizes de talibãs”. A amizade entre o “Papa” e Don cresce e os dois colocam um preservativo gigante na torre da igreja evangélica local, com a faixa “Não deixe essas pessoas se

reproduzirem”. Penny, uma colega por quem Don havia começado a se apaixonar, vai se queixar com ele e só então revela que é cristã e frequentadora daquela igreja. Don diz que era só brincadeira e que nem sabia que ela ia à igreja, pretendendo que isto fosse um pedido de desculpas. Ele pergunta se Penny acredita mesmo naquela religião e chega a dizer que ser cristão parece “primitivo”. A jovem responde que não nasceu em família cristã, mas leu a Bíblia e “gostou muito de Jesus”. Don pede para se desculpar com os fiéis da igreja e combina de visitá-la com Penny, mas antes do dia marcado sua mãe telefona para ele e conta que está grávida do pastor. Exasperado, ele recolhe todos os objetos relacionados à sua inserção eclesial e os despeja em frente ao altar da igreja durante um culto religioso no qual Penny estava presente.

Em seguida, o jovem vai para perto do mar para ficar sozinho. A cena é embalada por uma música que diz: “Quando um oceano / se coloca entre nós / não há sinal / de que possamos atravessá-lo”. Neste oceano de distância que parecia separá-lo não apenas de sua religiosidade, mas de todo o conjunto de crenças e identificações que sempre o haviam orientado até então, Don encontra um panfleto e resolve assistir a um debate entre um ateu e um cristão intitulado “Deus existe?”. É a sua própria divisão que ele reconhece nos pontos de vista distintos dos debatedores.

No debate, Don pede a palavra e diz ao palestrante que defendia o ateísmo que, em seu livro, ele admite ter respeito e reverência quando contempla a beleza da natureza e a complexidade do universo. Pergunta se isto o faz pensar em Deus. “Não”, é a resposta. “Então onde você encontra sentido?”. O palestrante responde: “O universo não nos deve sentido, filho. Se você quer sentidos, sugiro que procure num dicionário”.

Mais tarde, conversando com o “Papa”, este lhe diz que acha que seu “chapéu de Papa” dá esperança às pessoas. Don lhe pergunta: “Se Deus está morto, qual o sentido?”. Seu amigo responde: “As pessoas precisam disso e sempre vão precisar. As mais duronas não clamam por Deus. Olharam para o fundo do abismo e sabem que não há salvação a caminho”. “Como sabe?”, pergunta Don. O amigo não responde no registro do saber, mas do gozo, propondo um brinde ao “grande nada”. Os dois usam alucinógenos para se divertir numa festa, repetindo a cena que aparecera no início do filme. Alterado pelo uso da droga, Don participa da cerimônia de escolha do novo “Papa” da universidade. O “Papa” atual rejeita todos os candidatos e escolhe Don para substituí-lo.

Após a festa, ele acorda preso num banheiro público tombado ao chão e afirma estar ali o clímax de sua história. O pastor da igreja que havia sido o alvo de sua ira consegue retirá-lo, deixando o jovem encabulado. Ele olha para o lado e vê alguém fantasiado de coelho jogado no chão e abraçado com uma cenoura. Esta cena é muito interessante, pois vemos Don enxergando o outro tal como ele mesmo aparecia em sua fantasia. Mas, diferente do modo como ele imaginava, o coelho que alcançou a cenoura encontra-se numa situação deplorável – tanto ele como o outro, sujeito e objeto, constituídos na mesma operação. Ao alcançar o objeto de seu desejo, o coelho fantasiado encontrou sua própria destruição, o que nos faz lembrar a indicação lacaniana de que, no limite, toda pulsão é pulsão de morte.

Don vai buscar consolo junto a Penny, mas ela está na Índia, ajudando um povoado a se reconstruir depois de um terremoto. Ele entra no quarto da amiga e observa uma combinação curiosa de objetos que parece provocar nele grandes efeitos psíquicos: uma imagem de Jesus e uma cruz, o disco *A love supreme* e uma foto sua junto a outras de Penny e da Índia. Ouvindo o disco, ele adormece e mais uma vez vê a si mesmo no universo com roupa de astronauta, mas desta vez o cabo que o prendia ao satélite está solto. Ele pensa:

Às vezes é preciso observar alguém amar alguma coisa antes que você próprio possa amá-la. Penny ama Jesus. Meu pai ama jazz. Ele me disse que jazz é como a vida, porque não se resolve e me deu sua coleção de discos para provar. Mas tenho escutado esses discos de novo e de novo... E toda vez que escuto *A love supreme*, de John Coltrane, posso jurar que ouço algo que meu pai diz não estar ali. Eu ouço um desfecho. Desfecho. O elemento final de uma história. Eu sei que nem todos ouvem o universo deste modo. Mas e se Penny estiver certa? E se Deus estiver tentando compor alguma coisa? E se todas essas estrelas forem notas numa partitura girando em espiral no azul como o jazz [*blue like jazz*]?

Eis o título da obra no discurso do sujeito: *blue like jazz*. Enquanto se entrega a essas reflexões, sua fantasia de estar vagando no espaço se modifica. Ele vê um satélite e Penny agarra o cabo solto de sua roupa de astronauta, interrompendo sua deriva. É neste ponto que Don acorda assustado com o telefone tocando. É sua mãe e, desta vez, decide falar com ela. Em seguida, Penny volta de viagem e eles vão juntos à igreja local, onde o pastor prega: “Alguns de vocês vieram de longe para chegar aqui. E eu estou falando da geografia do coração. Mas o que procuram é maior do que qualquer igreja. Então, essa é a hora no serviço em que saímos do caminho para que vocês possam falar com Deus diretamente e espero que Deus possa falar com vocês”.

Parece que Don consegue ouvir alguma coisa que aponta para certo ultrapassamento da figura do líder religioso enquanto representante institucional, na medida em que ouve o pastor apontando a própria castração, indicando o risco de ser tomado como um obstáculo para a experiência religiosa dos fieis que lhe ouvem.

Neste sentido, é curioso que, logo em seguida, o “Papa” Don vá ouvir as confissões dos universitários. O primeiro é o antigo “Papa”. Mas Don quebra o protocolo ao se confessar ele mesmo, pedindo desculpas pelo que possa ter acontecido com o amigo e revelando que deduziu que as críticas do amigo falavam de uma experiência pessoal: o abuso sexual por parte de um clérigo. Don confessa que mentiu, que vem de uma “subcultura que acredita em Deus, em Jesus, nessa coisa toda”. Revela que foi para a universidade a fim de fugir disso, porque tinha vergonha da sua “igreja estranha”, suas “visões políticas” e dos “hipócritas”, mas também de Jesus, porque queria que os outros pensassem que ele era “inteligente e sofisticado”, como se Jesus fosse “o *geek* na cafeteria” e ele tentasse fingir que “Jesus não existe”. Tem vergonha porque não ajuda “como a Bíblia pede”. Deus diz para amar a todos e ele odiou familiares e pastores, achando que “faziam com que parecesse um tolo”. Diz que tentou “enterrar Deus” durante um ano, mas não conseguiu. É como se Deus o estivesse seguindo. Está cansado de ser um “hipócrita e covarde” e pede que o amigo o perdoe por ser “um mau representante de Deus”, que não é “covarde e hipócrita” como ele ou como o pastor que o violentou. O ex-“Papa” pergunta: “Você realmente acredita nessas coisas? ”. “Acho que sim”, responde Don. “*Dominus vobiscum* [O Senhor esteja convosco]. Você é o cara”, diz o amigo. Chega o próximo universitário para se confessar, mas Don o interrompe antes de começar: “Não, eu vou primeiro”.

De que modo podemos considerar a partir da teoria psicanalítica o que ocorre com Don a nível estrutural? O sujeito ouve o mundo com a “música” de sua mãe, tal como no enxame de significantes-mestres que determinam os primórdios da constituição do sujeito (S₁). Mas quando esta mostra sua inconsistência, surge em primeiro plano a “música” de seu pai, constituída por significantes que interpelam a orientação fundamental do psiquismo (S₂). É só quando Don se apaixona por uma moça que fez o caminho inverso do seu (do ateísmo à fé) e que, além disso, conjuga dois pontos que para ele tinham sido até então incompatíveis (a proposta de sentido da religião sustentada pela mãe e o *nonsense* do *jazz* musicado pelo pai) que o sujeito se faz representar entre esses significantes, deparando-se com a dimensão da

alteridade num ponto em que o familiar e o estranho se confundem. Como pontuou a psicanalista Denise Maurano (2015) na apresentação oral que desembocaria neste artigo, constituir-se como sujeito é um processo traumático que implica em acolher a alteridade inóspita, tomar para si o que inicialmente era do campo do Outro, reconhecer no interno aquilo que parecia inexoravelmente externo.

Podemos encontrar os fundamentos desta noção de constituição subjetiva ao longo de diferentes momentos da obra de Freud. O inconsciente parece à consciência uma exterioridade tão radical quanto o mundo exterior. Será que podemos pensar neste novo esforço de separação do sujeito em relação ao Outro como correlato a um novo tempo no atravessamento do Édipo? Don inicialmente seguia na mesma melodia aparentemente harmoniosa do mundo de sua mãe (S₁), até que a introdução de uma nota destoante desencadeia uma separação que, na mesma operação, alinha-o à melodia do improviso carregada pela fala do pai (S₂). Por fim, é por meio do amor a uma moça que parecia entoar simultaneamente ambas as “músicas” que Don parece entrever a inconsistência de se situar apenas de um lado. Ele consegue enxergá-las não mais como contraditórias, mas paradoxais, alçando uma dimensão de sujeito desejante (\$) na qual as respostas não estavam todas prontas, mas tampouco ele estava à deriva, num devir infinito. Enquanto a proposta de vida da mãe parece estar impregnada pelo registro do Imaginário, na medida em que elide a dimensão do sujeito e se esmera por conferir uma significação pronta e plena, a proposta do pai se encontra avassalada pela dimensão do Real enquanto campo do gozo, do não-sentido, do esvaziamento radical da significação, do niilismo. O “novo caminho” do sujeito consiste num esforço do Simbólico de conciliar tendências psíquicas opostas, fazendo conviver o familiar e o estranho, transformando o que era contraditório (sim ou não) em paradoxal (sim e não), de maneira semelhante ao que ocorre no processo de análise: “A psicanálise pretende desvelar a condição radical da subjetividade, não como algo que efetivamente encontra sua consistência num sentido (S₁), mas como aquilo que vige no hiato entre este suposto sentido situado na origem e o que se pode saber sobre ele (S₂), donde se justifica a ideia de um saber inconsciente” (Maurano, 2006, p.61).

Há um hiato entre os discursos da mãe e do pai de Don. A dimensão radical do Real apontada por seu pai fura a compreensão totalizante do Imaginário representada pelo discurso de sua mãe. Neste hiato podemos entrever algo do que muitos autores indicam como sendo um desencontro entre religião e psicanálise, que foi expressa por

Marco Antonio Coutinho Jorge da seguinte forma: “[...] psicanálise e religião constituem dois modos radicalmente opostos de operar com o sentido: a religião opera fechando o sentido, ao excluir dele o real, ao passo que a psicanálise, incluindo-o, opera abrindo o sentido” (Jorge, 2010, p.212-213). Segundo o autor, a religião funcionaria como um freio (Imaginário) que tenta conter, pela mesma operação, a angústia do não-sentido (Real) e a infinita metonimização dos sentidos (Simbólico). Assim, psicanálise e religião testemunhariam modos distintos de como o sujeito pode escolher se posicionar em relação à questão do sentido. Talvez esta proposta possa ser entendida como um esforço de retomar em termos lacanianos a concepção freudiana da religião como uma neurose obsessiva universal (Freud, 1907[1996]).

Entretanto, se toda experiência pode ser tomada em suas dimensões Real, Simbólica e Imaginária, abordar a experiência religiosa exclusivamente a partir da dimensão do Imaginário não configuraria uma concepção reducionista?

MÍSTICA E RELIGIÃO

A maneira como as aproximações e distanciamentos entre religião e psicanálise foram abordadas por diferentes autores ao longo da história da psicanálise apresentou inúmeras matizes, variando desde o extremo da defesa de uma incompatibilidade completa, que impossibilita qualquer diálogo, até o outro extremo, de sustentar um concordismo que revela certa ingenuidade ao imaginar uma harmonia tal que impossibilita reconhecer diferenças fundamentais. Retomando os autores que se dedicaram a explorar esta temática, Ricardo Torri de Araújo se posiciona de maneira semelhante a Domínguez Morano, perspectiva à qual o autor deste artigo também se alinha: “Entre a incompatibilidade radical e o concordismo ingênuo, a posição que advogamos é aquela que mantém a abertura para o diálogo, sem, contudo, a perspectiva da síntese” (Araújo, 2014, p. 130).

Partindo desta perspectiva e apostando na possibilidade de fazer avançar este diálogo, retomamos o postulado de uma predominância do Imaginário no campo da religião. Se considerarmos que os registros R.S.I. sempre operam simultaneamente, será que toda experiência religiosa se concentra necessariamente numa ênfase no Imaginário? Tomando o eixo principal deste artigo, que pretende discutir a importância da singularidade da clínica na abordagem psicanalítica da religião, parece-nos que tal questão nos propõe o desafio de explorar as maneiras distintas como as amarrações borromeanas singulares podem comparecer no campo da religião. Estas reflexões

nos conduzem à discussão levantada por Marco Antonio Coutinho Jorge sobre a relação entre religião e mística:

[...] como pode emergir no seio mesmo do discurso religioso a mais radical experiência de despertar transmissível pelo ato poético? Se a religião opera o fechamento do campo do sentido – Freud a compara com a neurose obsessiva, afirmando inclusive que ela é a neurose obsessiva da humanidade –, os grandes místicos não seriam aqueles que reabrem com igual força esse campo do sentido? (JORGE, 2011, p.158).

Se a religião for considerada como um esforço de transmissão de uma experiência com o divino, resta precisar em que medida cada uma das inúmeras modalidades religiosas se aproximam mais do campo fálico (masculino) ou não-todo fálico (feminino). Parece que quanto mais uma experiência religiosa se aproxima do campo do feminino, mais aberta ela se encontra para a dimensão enigmática da vida, do que não é possível circunscrever através da significação ou mesmo transmitir através de palavras, o que a aproxima da mística.

Embora o campo religioso se apresente como fálico, delimitado, circunscrito em crenças e ritos, ao mesmo tempo ele carrega no núcleo mais íntimo de seu discurso o significante mais enigmático da história da cultura. A palavra “Deus” já adquiriu tantos significados que o filósofo Adolphe Gesché, no livro intitulado *Deus*, chega a dizer que a única certeza que consegue obter unanimidade é que esta palavra existe, “como uma antiga moeda com a face já quase desfigurada, quase ilegível”. Segundo ele, há uma “contenda para saber se essa palavra tem um correspondente ou não e o que significa”. Entretanto, indica o autor, tal palavra “foi inventada e pronunciada como uma palavra repleta de sentido. E se adivinha ou se pressente que ela permite ao homem, como qualquer efígie gravada naquilo que se pretende indestrutível, se expressar no que ele tem de mais misterioso e precioso para permutar” (Gesché, 2004, p.5). Nesta metáfora do filósofo, a palavra “Deus” aparece como uma moeda antiga do mais alto valor, que regula as relações entre os homens. De maneira semelhante, Betty Fuks afirma que o Deus de Israel, “sem rosto e sem imagem é o estrangeiro dos estrangeiros. Ex-timo a seu próprio povo, ocupa o lugar de um verdadeiro ‘continente estrangeiro’ na economia libidinal dos homens” (Fuks, 2014, p.165-166).

Essa dimensão enigmática representada pela questão de Deus aparece de maneira muito curiosa numa história contada sobre uma experiência que teria tido São Tomás de Aquino, justamente o maior representante da filosofia escolástica, cuja Suma Teológica continua sendo provavelmente a tentativa mais exaustiva de feita por

um homem para sistematizar o conhecimento teológico. Conta-se que no dia 6 de dezembro de 1273 são Tomás estava celebrando a missa no convento de Nápoles quando teria tido uma visão mística que o fez levitar diante de um ícone de Cristo crucificado e chorar em êxtase. Segundo o relato, Cristo lhe disse: “Escrevestes bem sobre mim, Tomás. Que recompensa esperas pelo teu trabalho? ”. Sua resposta: “Nada além de ti, Senhor”. Desde então, o santo abandonou sua rotina e nunca mais retomou a escrita da Suma Teológica. Quando seu secretário Reginaldo de Piperno lhe implorou que voltasse ao trabalho, Tomás apenas lhe disse: “Reginaldo, não posso, pois tudo o que escrevi não passa de uma palha para mim”. De acordo com a narrativa devota, o santo teve uma experiência de Deus tão impactante que todo o saber que havia conseguido elaborar lhe pareceu sem valor.

Testemunhos como o deste santo impressionam o analista, como impressionaram a Lacan os escritos místicos. Ele se refere à mística como “algo de sério, sobre o qual nos informam algumas pessoas, e mais frequentemente mulheres, ou bem gente dotada como são João da Cruz”⁸ (Lacan, 1972-1973/2008, p.81). Lacan identifica Deus ao campo do feminino, dizendo: “[...] vocês vão ficar todos convencidos de que eu creio em Deus. Eu creio no gozo da mulher, no que ele é a mais [...] Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada” (Lacan, 1972-1973/2008, p.82). Os santos e místicos parecem ter experimentado alguma coisa pela qual estão dispostos a perder tudo. Não é à toa que Lacan tenha dito: “Pense o que se quiser em certos meios, vocês não terão razão em acreditar que os autores sagrados não sejam uma boa leitura. Quanto a mim, só encontrei recompensas de nela mergulhar” (Lacan, 1956-1960[2008], p. 104).

Na história bíblica do profeta Jó, podemos encontrar um belo testemunho da surpresa diante da dimensão enigmática da vida. Ao interrogar Deus sobre os motivos de seus sofrimentos, Jó recebe como resposta inúmeras perguntas que indicam o limite de seu saber: “Quem é esse que obscurece meus desígnios com palavras sem sentido? Cinge-te os rins, como herói, interrogarte-ei e tu me responderás. Onde estavas, quando lancei os fundamentos da terra? Dize-mo, se é que sabes tanto. Quem lhe fixou as dimensões? – se o sabes –, ou quem estendeu sobre ela a régua?” (Bíblia, 2010, p.850; Jó 38,2-5).

⁸ Chama a atenção o fato de que os dois místicos mais citados por Lacan sejam uma freira e um sacerdote, ou seja, dois religiosos.

Diante do enigma do universo, Jó responde humildemente: “Reconheço que tudo podes e que nenhum dos teus desígnios fica frustrado. Quem é aquele que vela teus planos com propósitos sem sentido? Falei de coisas que não entendia, de maravilhas que me ultrapassam” (Bíblia, 2010, p.856; Jó 42,2-3). Só então ele pode atestar que sua experiência não consiste mais em se sustentar unicamente no discurso do Outro, no que recebeu como herança da tradição, mas também numa experiência pessoal: “Eu te conhecia só de ouvir, mas agora meus olhos te veem” (Bíblia, 2010, p.856, Jó 42,5).

Como não pensar na máxima freudiana – *Wo Es war, soll Ich werden* (Freud, 1933/1932[1996], p.84) – onde isso era, devo sujeito advir? Lacan irá postular que a ética da psicanálise interpola o sujeito através de uma “questão com seu valor de Juízo Final – Agiste conforme o desejo que te habita? ” (Lacan, 1956-1960[2008], p.367). É curioso que, em *Totem e tabu*, justamente no principal texto em que se debruça para explorar a origem da cultura e da religião, Freud tenha citado a seguinte frase do escritor alemão Johann Wolfgang von Goethe, que aparece na primeira cena de sua obra *Fausto*: “Aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para fazê-lo teu” (Goethe citado por Freud, 1913/1912[1996], p.160). Não será precisamente este o caminho trilhado por Don? O sujeito é convocado a tomar lugar onde o inconsciente enquanto discurso do Outro o determina.

[E]ste Outro, para Lacan, escrito com inicial maiúscula, adquire o estatuto de conceito. Ele vem indicar o lugar tomado como referência para a constituição do sujeito [...] o ponto de onde os significantes endereçados ao sujeito vêm a constituí-lo por uma operação tanto de alienação a estes significantes quanto de separação dos mesmos [...]. É nesta medida que o Outro representa o lugar do tesouro do significante para o sujeito, isto é, lugar onde os significantes se sustentam por oposição a cada um dos outros significantes dentro de uma ordenação própria (MAURANO, 1995, p.106).

Assim, Lacan articulou que o sujeito se constitui por meio das operações de alienação e separação, de modo que

embora o Outro seja o lugar de referência para a constituição do sujeito, este sujeito também só pode advir enquanto tal na medida em que descompleta a significação que lhe é endereçada pelo Outro [...] responde com um desejo próprio ao que apreende como desejo do Outro, via as articulações significantes que lhe chegam e que, embora tendo um efeito de significação, apontam também para um não-senso, um enigma (maurano, 1995, p.107).

Será que poderíamos abordar tal dimensão do não-senso na experiência de Don com a música *A love supreme* a partir das articulações de Alain Didier-Weill sobre os efeitos da emoção musical no psiquismo desencadeadas pela Nota Azul tocada no

jazz? Ele interroga: “De que magia a música retira o poder de nos transportar de um estado para outro? ”. Ele se propõe a tentar delinear os meandros desta “estranha viagem” entre o ponto em que o sujeito se encontra antes de ouvir a música até o ponto em que ela o conduz, fazendo notar que, quando é invadido por uma emoção musical, são suscitados dois movimentos ou estados da alma que “realizam a conjugação de um estado de felicidade e outro de nostalgia psíquica”. O que é interessante marcar é que “a nota musical que em nós acertará na mosca e desenvolverá o estado de gozo será, sem jamais ser monótona, sempre a mesma” (Didier-Weill, 2014, p.41). No entanto, ela comporta o paradoxo de produzir um efeito idêntico a cada vez sem jamais se impor por um caráter coercitivo de repetição sintomática.

Ao contrário, ao passo que o automatismo de repetição freudiano é vivido nesse peso de não sentido irreduzível que, ao arrancar o sujeito de sua dimensão temporal, ejeta-o do que há de tão enigmático na presença do “presente”, a Nota Azul tem esse *poder de veicular o Sujeito no sentido e na presença*. Poder, em suma, de preservar, de premunir o Sujeito contra o tédio, o monótono, *como se o gozo conferido por essa Nota Azul o premunisse contra a percepção de sua repetição* (DIDIER-WEILL, 2014, p.42, grifos do autor).

Propomos pensar que a música *A love supreme* funcionou para Don tal qual a Nota Azul. O relato de sua experiência musical testemunha que ela o acompanhou durante todo o seu processo de elaboração psíquica, desde o instante de ver, passando pelo tempo para compreender até chegar ao momento de concluir, um caminho análogo ao de uma análise. Trata-se de refazer a amarração entre os registros R.S.I. de modo que o Simbólico adquira uma outra consistência, permitindo que o sujeito reconstrua os sentidos que o norteiam, encontrando “um novo caminho” entre a fixação de sentido do Imaginário e o desamparo experimentado frente à angustiante falta de sentido do Real. Nesse sentido, é curioso que o compositor John Coltrane, ao lançar o álbum em questão na década de 1960, também tenha relatado que estava iniciando sua própria busca espiritual.

Teria a emoção musical aberto para Don o campo da significação em sua experiência religiosa e, ao mesmo tempo, indicado um limite para a busca incessante de recobrir totalmente de sentido a vida por meio da religião? Sua experiência – será que podemos chamá-la de mística? – parece funcionar para o sujeito como um ponto de basta em sua busca de sentido, na medida em que o conduz a encontrar algum consolo no indizível, no inapreensível. Didier-Weill (2015, p.25) fala do “abismo que

há entre a música e a fala”, que leva a “reconhecer que a música transmite algo que a fala não pode dizer, ou, ainda, que a música assume a língua onde a fala se depara com algo inominável”.

É significativo que, na correspondência entre Freud e Pfister, o pastor lamentasse que tanto na experiência religiosa quanto na experiência musical os caminhos deles se separassem: “[...] na música, filosofia e religião eu sigo por caminhos diferentes dos do senhor” (Pfister citado por Freud; Meng, 2009, p.143). Com efeito, Freud escreveu que o prazer que encontrava nas obras de arte estava condicionado à possibilidade de encontrar explicações para seu poderoso efeito: “Onde não consigo fazer isso, como, por exemplo, com a música, sou quase incapaz de obter qualquer prazer. Uma inclinação anímica em mim, racionalista ou talvez analítica, revolta-se contra o fato de comover-me com uma coisa sem saber porque sou assim afetado e o que é que me afeta” (Freud, 1914[1996], p.217).

CONCLUSÃO

A partir da narrativa de *Blue like jazz*, levantamos a hipótese de que a experiência musical favorece a abertura da experiência religiosa ao inaudito, ao campo do Real, à medida que coloca em cena um limite para a significação, indicando uma dimensão outra, para além do fálico, no campo do feminino. No campo da teologia e das ciências da religião, muitos autores aproximam a experiência religiosa da mística. Karl Rahner, um dos maiores teólogos do século XX, chegou a afirmar que “o cristão do futuro ou será um místico ou não será um cristão” (Rahner citado por Oliveira; Taborda, 2005, p.81). Portanto, será que podemos pensar que há no núcleo da própria religião, à medida que o fiel dele se aproxima, um ponto moebiano de torção que o lança na direção da mística?

Quando a experiência religiosa do sujeito é atravessada pela experiência mística, engendra um processo de permanente reconfiguração e subjetivação, muito distante do caráter neurótico de enrijecimento, própria ao fundamentalismo, tal como ocorre com a fantasia inconsciente à medida que é atravessada em análise. Se Freud aproxima da neurose o que “o homem comum entende como sua religião” (Freud, 1930/1929[1996], p.82) e Lacan aproxima a psicanálise da mística, será que isto nos permite traçar uma aproximação entre uma neurose atravessada pela análise e uma experiência religiosa atravessada pela mística?

Assim como o neurótico faz uma travessia da fantasia e o analista faz uma travessia da teoria, será que o místico faz uma travessia da religião? Isto não implica necessariamente em abandoná-la, à semelhança do que ocorre com o neurótico, de cuja fantasia seria impossível prescindir enquanto tela Simbólico-Imaginária da fantasia através da qual se pode nomear e abordar algo do inassimilável Real. Desse modo, o religioso que assume uma tradição mística parece encontrar, no núcleo mais íntimo da religião, um limite de significação intrínseco à sua própria articulação Simbólico-Imaginária, abrindo-se para o enigmático Real.

Esta hipótese parece se afinar com uma afirmação do teólogo Paul Tillich, para quem o aprofundamento na própria tradição religiosa possibilita um olhar diferenciado para a presença do mistério em todo lugar, tanto em outras religiões como para além de todas as religiões.

[...] na profundidade de toda religião viva há um ponto onde a religião como tal perde sua importância e o horizonte para o qual ela se dirige provoca a quebra de sua particularidade, elevando-a a uma liberdade espiritual que possibilita um novo olhar sobre a presença do divino em todas as expressões do sentido último da vida humana (TILLICH, 1968, p.173).

Que o vínculo religioso perca em importância não significa que a religião deixe de ser amada. Pelo contrário, pois muitos místicos permanecem em suas tradições até o final da vida, com grande dedicação e fervor, como foi o caso do grande escritor Thomas Merton, monge contemplativo e místico do século XX, cujos escritos testemunham um alto grau de liberdade interior. Merton afirma que as fórmulas da fé “são importantes não por serem um fim em si mesmas, mas por serem meios pelos quais Deus nos comunica sua verdade”. A preservação de sua clareza está em possibilitar que elas funcionem como “vidraças bem limpas para não obscurecerem nem entravarem a luz que vem até nós”. Se, por um lado, o religioso tem que se “esforçar ao máximo para crer nas fórmulas certas”, por outro lado, “não devemos ficar tão obcecados pela correção verbal a ponto de não conseguirmos ir além das palavras e atingir a inefável realidade que tentam transmitir” (Merton, 1961/2017, p.127). Para ele, Deus se encontra além de toda imaginação possível.

Uma vez que Deus não pode ser imaginado, tudo o que nossa imaginação nos diz sobre Ele é, em última instância, enganador e, portanto, só podemos conhecê-lo tal como Ele é ultrapassando tudo o que pode ser imaginado e entrando na escuridão sem imagens e sem semelhança com qualquer coisa criada (MERTON, 1961/2017, p.128).

Esse contato com o mistério modifica a própria vivência do místico na sua relação com o desconhecido que o habita.

A fé não se limita a *dar uma explicação* sobre o desconhecido [...]. Ao contrário, a fé incorpora o desconhecido ao nosso cotidiano de maneira viva, dinâmica e concreta. O desconhecido permanece desconhecido. É sempre um mistério, pois não pode deixar de sê-lo. A função da fé não é reduzir o mistério à clareza racional, e sim integrar o desconhecido e o conhecido (MERTON, 1961/2017, p.132, grifo no original).

Para concluir, parece que a relação entre psicanálise e religião pode não ser tão distante quanto se costuma supor a partir de uma leitura de Freud que desconsidere o complexo conjunto de suas afirmações sobre o tema. Neste sentido, é curioso que, em algumas cartas a Pfister, Freud trate a religião até mesmo com certa benevolência: “Nós sabemos que, por caminhos diferentes, lutamos pelas mesmas coisas para os pobres homenzinhos” (Freud citado por Freud; Meng, 2009, p.146). Esta relação também não parece tão próxima quanto Pfister desejava, mas se apresenta muito mais como uma questão enigmática. Esta precisa ser recolocada a cada vez, com muitas respostas possíveis e caminhos de investigação, como podemos observar nas diferentes incursões que Lacan faz neste tema ao longo de sua obra. Portanto, as indicações de Freud, Pfister e Lacan que exploramos neste artigo nos convocam a nos abrir à dimensão do inesperado na associação livre, retomando sempre de novo a análise infinita da singularidade de cada experiência religiosa e musical, considerando, na transferência, a relação de cada sujeito com o desconhecido e com o mistério.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. Português. São Paulo: Paulus, 2010.
- DIDIER-WEILL, Alain. A nota azul: de quatro tempos subjetivantes na música. In: _____. Nota Azul: Freud, Lacan e a arte. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- _____. Os nomes do pai. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2015.
- DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos. Psicanálise e religião: um diálogo interminável – Sigmund Freud e Oskar Pfister. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. El psicoanálisis freudiano de la religión: análisis textual y comentario crítico. Madrid: Paulinas, 1991.
- FREUD, Ernest; MENG, Heinrich (Orgs.). Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939): um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã. Viçosa: Ultimato, 2009.
- FREUD, Sigmund. Obras psicológicas completas – edição standard brasileira (ESB), Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1907). Atos obsessivos e práticas religiosas, v. IX.
- _____. (1912). Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise, v. XII.
- _____. (1913). Totem e tabu, v. XIII.
- _____. (1914). O Moisés de Michelangelo, v. XIII.
- _____. (1918). História de uma neurose infantil, v. XVII.
- _____. (1927). O futuro de uma ilusão, v. XXI.
- _____. (1930/1929). O mal-estar na civilização, v. XXI.
- _____. (1933/1932). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise, v. XXII.
- FUKS, Betty Bernardo. O homem Moisés e a religião monoteísta – Três ensaios: o desvelar de um assassinato. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- GESCHÉ, Adolphe. Deus. São Paulo: Paulinas, 2004.
- JORGE, Marco Antonio Coutinho. “O desejo de despertar” In: MAURANO, Denise; NERI, Heloneida; JORGE, Marco Antonio Coutinho (Orgs.). Dimensões do despertar na psicanálise e na cultura. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro, 2011.
- _____. Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, volume 2: a clínica da fantasia. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- LACAN, Jacques. O seminário, livro 7: a ética da psicanálise [1959-1960]. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- _____. O seminário, livro 20: mais, ainda [1972-1973]. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- MAURANO, Denise. Comunicação verbal. 2015.
- _____. Nau do desejo: o percurso da ética de Freud a Lacan. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Alfenas: Unifenas, 1995.
- _____. A transferência: uma viagem rumo ao continente negro. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- MERTON, Thomas. Novas sementes de contemplação [1961]. Petrópolis: Vozes, 2017.

Blue Like Jazz”: Singularidades de uma Experiência Religiosa e Musical

MILLER, Donald. *Blue like jazz: nonreligious thoughts on Christian spirituality*. Nashville: Nelson, 2003.

OLIVEIRA, Pedro Rubens; TABORDA, Francisco. (Orgs.). *Karl Rahner – 100 anos: teologia, filosofia e experiência espiritual*. São Paulo: Loyola, 2005.

TILLICH, Paul. *Le christianisme et les religions*. Paris: Aubier, 1968.

TAYLOR, Steve. *Blue like jazz*. Estados Unidos. 2012. 108min.

“BLUE LIKE JAZZ”: SINGULARITIES OF A RELIGIOUS AND MUSICAL EXPERIENCE

ABSTRACT

Accompanying the narrative of Donald Miller, main character in the film *Blue like jazz*, we explore the singularities of a religious and musical experience. We hypothesize that in considering the Real, Symbolic and Imaginary dimensions of religious experience, the psychoanalytic approach allows us to draw approximations between mysticism and religion.

KEYWORDS: Psychoanalysis. Singularity. Religious experience. Mystique. Music.

“BLUE LIKE JAZZ”: SINGULARITÉS D’UNE EXPÉRIENCE RELIGIEUSE ET MUSICALE

RÉSUMÉ

Accompagnant le narratif de Donald Miller, personnage principal du film *Blue like jazz*, nous explorons les singularités d’une expérience religieuse et musicale. Nous construyons l’hypothèse qu’en considérant les dimensions Réelles, Symboliques et Imaginaires de l’expérience religieuse, la psychanalyse nous permet d’établir des approximations entre le mysticisme et la religion.

MOTS-CLÉS: Psychanalyse. Singularité. Expérience religieuse. Mystique. Musique.

Recebido em: 05-11-2018

Aprovado em: 12-12-2018

© 2018 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.

<http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php>

FEMINILIDADE E SUJEITO: COMPREENSÃO PSICANALÍTICA DA PERSONAGEM MACABÉA

*Silvânia Maria da Silva*¹

*Joyce Hilário Maranhão*²

RESUMO

As repercussões sobre o feminino não deixam de ecoar entre os psicanalistas. Freud encontrou no feminino um enigma que faz nascer a Psicanálise e mesmo propondo caminhos para que a mulher venha a tornar-se um sujeito desejoso, não foi suficiente para esgotar essa temática. Interpelado pela questão da feminilidade a partir da obra literária “A hora da estrela” de Clarice Lispector, este estudo buscou interpretar a ascensão do sujeito e o posicionamento no feminino. A leitura do romance está orientada a partir dos textos de Freud e Lacan, aproximando a literatura da psicanálise. As discussões se direcionam para a análise de um sujeito que tropeça na linguagem e que tem dificuldades para assumir sua sexualidade, mas que, afinal, nos leva a saber que não há uma fuga de si mesmo.

PALAVRAS-CHAVE: Feminilidade. Constituição psíquica. Desejo. Psicanálise. Literatura.

¹ Graduada em Psicologia pela Universidade Estadual do Ceará

² Mestre em Saúde da Família. Professora dos cursos de psicologia da Universidade Estadual do Ceará, Uninassau-Fortaleza, Faculdade Ateneu.

INTRODUÇÃO

“eu sou, eu sou, eu sou. Quem era, é que não sabia”. Só agora entendia que mulher nasce mulher desde o primeiro vagido. O destino de uma mulher é ser mulher”. (LISPECTOR, 1995, p. 84).

Esse estudo discute a construção da feminilidade na obra literária “A hora da estrela” de Clarice Lispector, tendo a leitura analítica como mote da ideia do feminino em Psicanálise, fundamentando-se nos textos freudianos e lacanianos, a fim de compreendermos como a mulher pode sustentar sua posição de sujeito.

Desde Freud (1856-1939) o encontro com o enigma do feminino fez brotar também o encontro com o indecifrável. Essa foi uma questão para o desenvolvimento da psicanálise, a partir da constatação de que o sujeito se constitui ao se dar conta de algo que não pode ser totalmente revelado, mas que instiga a uma investigação que leva a fala. Lacan (1901-1981) abordou o feminino situando-o diante do desejo e do gozo. No encontro com a diferença sexual, em seu percurso para se tornar sujeito, cada novo ser se depara com essa falta, e, ao entrar na linguagem, ele é forçado a abrir mão de uma parcela de satisfação, lhe sendo vedado o gozo. A entrada no simbólico, campo das palavras, permite o acesso à falta originária do desejo. O feminino para Lacan se trata disso, do que não é alcançado pela linguagem, que é inacessível, perdido, castrado.

PERCURSO METODOLÓGICO

Abordamos a questão da constituição do sujeito do feminino identificados à luz da teoria psicanalítica na obra “A hora da estrela”. A pesquisa fundamenta-se em uma revisão bibliográfica interdisciplinar entre literatura e psicanálise. Por entender que a obra de Clarice Lispector traz à tona detalhes, falas, não ditos que remetem a uma aproximação com o feminino aqui estudado, ousou-se promover um encontro entre literatura e psicanálise.

A pesquisa em psicanálise subverte os métodos tradicionais de constatação da verdade e se ocupa muitas vezes do não pensável, do não dizível ou do não conceitual (Alberti; Elia, 2008). Justamente por esse fato, não se pode esperar uma sistematização completa do que será abordado e discutido nesse trabalho, tendo em vista a imprevisibilidade do inconsciente, objeto por excelência estudado pela psicanálise. Além disso, assim como cada analista encontra sua própria singularidade de atuação clínica, o pesquisador descobre seu estilo de sustentar o saber

psicanalítico em diálogo com outros campos de saber. Nesse sentido, apontaremos aproximações entre as experiências da personagem Macabéa com o que se produziu nos textos de Freud e Lacan.

A CONSTITUIÇÃO PSÍQUICA E A FEMINILIDADE: CONTRIBUIÇÕES FREUD-LACANIANAS

A feminilidade é um tema presente de modo recorrente nos escritos de Freud e Lacan. A questão que se coloca à psicanálise é como uma menina se transforma em mulher, ou seja, como este sujeito pode assumir e sustentar sua sexualidade. Em suas primeiras formulações, sobre o desenvolvimento sexual, Freud destaca as diferenças na constituição psíquica e os modos de enlaçamento social entre homem e mulher. Assim, torna-se necessário apontar quais são essas diferenças e suas peculiaridades e consequências quando se trata do feminino.

O processo de subjetivação requer a presença de um outro que exerça a função materna, a mãe ocupa este lugar e torna-se o primeiro objeto de amor para o seu bebê (FREUD, 1905/2016; 1914/2010a; 1920/2010b; 1923/2011a). A relação dual mãe-filho é possível devido à suposição imaginária de uma simbiose entre seus corpos e uma transição de desejo da mãe para o filho. Ao receber os cuidados alimentares e higiênicos, o corpo do bebê é perpassado pela pulsão, obtendo satisfação em determinadas zonas do corpo. Nesse primeiro momento, o bebê acredita ser o produtor de tal satisfação, uma vez que não há a separação de seu desejo do outro.

Para Lacan (1973/1988), a constituição do sujeito depende da relação que aliena o bebê ao discurso do outro. Esta é uma questão de estrutura, já que nascemos desamparados e necessitamos que os outros nos emprestem seus significantes.

No processo de constituição psíquica é necessário que ocorra a separação do outro. A relação dual entre mãe e filho sofre um corte produzido por um terceiro, posição ocupada por alguém ou algo que possa representar o Nome-do-Pai. É a castração narcísica operada pela função paterna que convoca a criança a se posicionar como um sujeito desejante, isto é, ser agente de seu discurso (FREUD, 1905/2016; 1914/2010a; 1920/2010b; 1923/2011a; LACAN, 1963/2005).

A entrada de um terceiro desenvolve uma triangulação na relação, cujos efeitos da resolução dessa fase de vida terão diferentes efeitos para o menino e para a menina. Essa fase é chamada de Complexo de Édipo e é o posicionamento psíquico

da criança diante da castração edípica que permitirá um direcionamento de seu desejo para outros objetos de amor. Nessa fase, há a descoberta da diferença sexual devido a pulsão se concentrar na zona genital, sendo o pênis para o menino e a clitóris para a menina (FREUD, 1905/2016; 1914/2010a; 1920/2010b; 1923/2011a).

O pênis enquanto representante do falo será interpretado pelo menino como o sustentáculo de sua posição fálica, mas para a menina é a percepção da falta desse representante que a posicionará na posição de faltosa. O complexo de castração é uma experiência psíquica advinda da presença/ausência do pênis, colocando impasses diferentes diante da angústia da possibilidade da perda do falo pelo menino e da perda do falo para a menina. Temos aqui o direcionamento psíquico para o menino, este deve abdicar a posse da mãe como seu primeiro objeto de amor, aceitando sua castração narcísica e se identificar com a posição sexual masculina do pai a fim de que invista em outros objetos.

Freud (1933/2010) afirma que para assumir a feminilidade a menina deve abandonar o clitóris como zona erógena e ter acesso à vagina. A fase pré-edípica da menina ocorre de modo semelhante a do menino, pois a sua primeira escolha objetual é a mãe como efeito do contato durante os cuidados higiênicos que despertam as sensações genitais prazerosas. Essa relação dual rompe-se com a entrada do pai como alguém que possui o falo, assim, a menina passa a nutrir um sentimento de hostilidade com relação à mãe, uma vez que há a percepção de que ambas são faltosas por não possuírem um representante do falo. A consequência da passagem pelo complexo de castração para a menina é o acesso a outro objeto de amor, o pai, dando início, só agora, ao seu complexo de Édipo.

Algumas causas para a experiência de hostilidade da menina frente a mãe apontadas por Freud (1933/2010) é a suspensão da amamentação “imposta” pela mãe, devido a chegada de outro bebê. A menina, então, se sente destituída psiquicamente, lesada de seus direitos e acha que a mãe lhe foi infiel, demonstrando esse sentimento por meio de uma mudança de comportamento reprovável. Outra razão para essa hostilidade é a proibição por parte da mãe da ocupação prazerosa com os genitais encontrada pela menina, frustrando-a na sua busca pela satisfação de seus desejos sexuais. Percebemos que a menina se sente em prejuízo com relação a sua posição sexual devido à substituição do investimento materno outrora direcionado a ela para outros objetos e ao adiamento da satisfação de seu desejo.

Lacan (1972/2003) concorda que há uma rivalidade da menina com sua mãe, justamente por essa não poder lhe fornecer uma referência fálica, uma vez que ambas são faltosas. Ao mesmo tempo, a menina deve se colocar ao lado de sua mãe a fim de assumir a posição do feminino e sustentar sua sexualidade, deste modo podendo ter um homem como objeto de escolha amorosa.

Compreendemos que a menina e o menino sofrem da mesma frustração diante do corte na relação com a mãe, ambos tornam-se sujeitos porque são castrados narcisicamente, isto é, faltosos (LACAN, 1963/2005). Deste modo, a questão pertinente para a psicanálise são os efeitos dessa castração para cada um a partir da diferença entre os sexos (FREUD, 1925/2011b) e a sustentação de uma posição desejosa que exige a produção de um discurso próprio. A desvantagem da não posse do falo e o desejo incessante de gozar irão reverberar na constituição psíquica da menina e, posteriormente, ocupará um grande papel na vida da mulher, o que pode leva-la à análise.

A vivência dessa teia familiar na mais tenra infância (LACAN, 1938/2003) transmite para o sujeito modos de construir laços sociais com os outros fora deste complexo. Compreendendo que a estruturação psíquica se dá no jogo de significantes, falamos em sujeito que é constituído na linguagem, primeiro como efeito do desejo do outro, que opera no lugar de maestria, depois, com a superação desse mestre cada um é interpelado a ser agente de seu próprio discurso. Ser ouvido no que há de singular em sua produção depende que haja um outro disponível para fazer laço transferencial, isto é, alguém que possa sustentar a sua palavra.

O psicanalista ancorado na ética do bem-dizer (LACAN, 1959-1960/1997; 1974/2003), se disponibiliza a ocupar o lugar de semblante para o outro, na função daquele que pode suportar o sofrimento e aquilo que o sujeito pode dizer sobre si mesmo sem, contudo, lhe oferecer resposta (LACAN, 1959-1960/1997; 1974/2003).

A psicanálise assume um compromisso com o desejo do sujeito do inconsciente, com “uma ética do singular, das respostas de cada analisante para o enigma de sua sexualidade” (ANDRADE JUNIOR, 2007, pág. 189). Nesse sentido, o que é demandado pela análise é o aparecimento de um desejo, revelado por discurso cujo sujeito falante é convidado a sustentar. A pesquisa sobre o feminino pela psicanálise é um modo de também escutar as mulheres naquilo que estas produzem sobre si, isto é, escutar a verdade que advém do sujeito.

AS SAÍDAS DA FEMINILIDADE EM PSICANÁLISE

Para Freud (1933/2010) a descoberta da própria castração é um ponto importante no desenvolvimento da menina, dessa experiência têm-se três direções possíveis: inibição sexual ou neurose, complexo de masculinidade e feminilidade normal. A inibição sexual diz respeito ao abandono da masturbação clitoridiana, pois se renuncia a posição ativa, onde havia o direcionamento pulsional para a mãe, em prol de uma passividade na qual a menina irá se vincular ao pai. Nessa modalidade do feminino a menina sente-se mal por ser faltosa ao mesmo tempo em que identifica a falta do falo em outras mulheres até poder identificar que a mãe também é faltosa, daí abdicar da genitora como primeiro objeto de amor.

No complexo de masculinidade a menina não admite a falta do falo, mantendo suas atividades masturbatórias ainda pela via clitoridiana, ou seja, não direciona a erogenização para a vagina (FREUD, 1933/2010). A posição passiva originária da feminilidade é evitada, o que parece influenciar na escolha de objeto em direção a uma homossexualidade (FREUD, 1923/2010). Na vida adulta, mesmo não ocupando uma posição homossexual, a mulher pode se reportar ao período pré-edipiano e ao complexo de masculinidade, sobretudo depois de várias decepções com o pai, podendo assumir comportamentos homossexuais e alternando entre a posição de masculinidade e feminilidade (FREUD, 1920/2010).

Na terceira saída para a feminilidade, nos deparamos com o que Freud (1933/2010) nomeou de feminilidade normal, cuja menina abdica da mãe como primeiro objeto de amor e toma a figura do pai como novo objeto de investimento, a quem endereça o desejo de ter um filho. O encontro com a feminilidade aconteceria quando a mulher tivesse um filho, como forma de recompensa pela falta do falo. Na feminilidade madura há um alto grau de narcisismo expresso na necessidade da mulher de ser amada mais do que de amar, uma vez que se trata de recobrir de alguma forma a castração narcísica, assim a vaidade e o comportamento da mulher são os meios de poder encontrar esse amor do outro.

Há uma dificuldade apontada por Freud (1933/2010) que nos impossibilita de confirmar se o comportamento da mulher de se colocar como objeto para o outro se deve a esse engodo da sua constituição psíquica ou ao constrangimento social que lhe é imposto. Isso, uma vez que o comportamento recatado e a beleza além de artimanhas da mulher para se fazer desejada, também são exigências sociais que lhe impõem um modo de desejar (ANDRÉ, 2011).

De acordo com Almeida (2012) o ideal de mulher passiva e mantedora do bom funcionamento do lar foi construído histórico e socialmente. Nessas circunstâncias, a feminilidade se inscreve sob duas formas de alienação da mulher diante do próprio desejo: a primeira corresponde ao seu distanciamento do poder e do espaço social, o que, conseqüentemente, afasta a mulher da garantia dos seus direitos e da possibilidade de se tornar “sujeito de sua própria história” (KEHL, 2008, apud ALMEIDA, 2012); a segunda forma de alienação incide sobre sua subjetividade, cuja a mulher emudece e tornar-se socialmente invisível, isto é, não se apropria da fala como uma das possíveis formas de anúncio da posição fálica.

A feminilidade madura é uma experiência psíquica do estabelecimento do desejo feminino que tem primazia diante dos outros dois direcionamentos da sexualidade da mulher na teoria freudiana, embora a questão do feminino não tenham sido resolvida por Freud. A saída de ter um filho para se posicionar no feminino é questionada por Lacan (1985/2008), pois este considera que há uma limitação imposto pela própria dimensão feminina que há impossibilita de alcançar uma resolução.

Na leitura lacaniana sobre a sexuação e os modos de gozar, o homem está posicionado do lado do todo fálico, tendo acesso ao gozo fálico. A mulher, por sua vez, está do lado do não-todo fálico, portanto, ela não existiria porque não está toda inserida na norma fálica, está fora de uma significação (LACAN, 1985/ 2008). A posição feminina encontra uma limitação simbólica, uma vez que a palavra não dá conta deste algo que não é fálico e que escapa à linguagem. Deste modo, a dimensão do feminino escapa da simbolização e encontra o Real³, o indecifrável, implicando no modo como a mulher tem acesso ao gozo, isto é, a ela somente é possível o acesso há algo que iria para além do falo, o que lhe confere um gozo mais-além do falo, um gozo suplementar⁴ que depende de um significante.

Em nossa análise situamos Macabéa nesse lugar de não-todo fálico, que goza a partir do que os outros lhe apontam como significantes. No entanto, há uma precariedade na oferta do amor pelo outro, Macabéa não é um objeto desejável, por mais artimanhas que possa fazer. Ela é, na verdade, ao contrário, a operação de uma

3 Jacques Lacan propõe em sua teoria três registros do psiquismo: Imaginário, construção da imagem a que o indivíduo possa se identificar; Simbólico: acesso à linguagem e formação dos significantes; Real: o que escapa à linguagem e não pode ser nominado.

4 Que se refere a um gozo que vem no lugar do gozo fálico, que vem em suplência a este.

castração exacerbada exercida pela tia que repercute em uma dificuldade na aderência a uma cadeia de significantes que a possam nomear e contar sua história de vida. Isso dificulta que a personagem produza uma narrativa de si e de seus desejos.

EU SOU, EU SOU, EU SOU...

Macabéa era tola, amarelada, nordestina, tudo aquilo que não causa desejo ao outro. Ser investida pelo olhar e escuta do outro era um ato difícil de ser sustentado, reverberando em um enlaçamento precário com os outros. Percebemos essa precariedade na inserção social nas cenas que se seguem: os pais que morreram sem nome, cuja única herança foi o anonimato, as dores de sobreviver à pobreza e o medo das doenças ruins; uma tia beata que restringe sua curiosidade de saber sobre sua sexualidade e o enamoramento pelos homens, sendo uma ameaça constante de devastação pela possibilidade de tomar seu único prazer; um namorado que a solicita que se cale para que ele possa gozar de sua suposta superioridade, mas que justamente faz com que Macabéa descubra em si um saber; uma amiga que aponta para uma possível identificação com o feminino e com a sensualidade; e uma cartomante que interpela essa mulher e apresenta um futuro promissor ao qual enfim Macabéa possa restituir-se psiquicamente.

A leitura analítica do livro “A hora da estrela” nos permitiu olhar para Macabéa como um sujeito que se depara tardiamente com sua sexualidade e, por conseguinte, com a sua feminilidade. Esta mulher tem dificuldades para assumir seu próprio desejo e construir um discurso sobre si, efeito de uma tardia nomeação de si e de uma ausência de uma história familiar. Macabéa recebeu seu nome somente após um ano de vida, quando “vingou” e superou as primeiras adversidades da pobreza do sertão de Alagoas, impostas a ela tão precocemente. Ela não tem acesso à história de vida e morte de seus pais, pois tinha apenas dois anos de idade quando ficou órfã.

O amparo do outro no começo da vida nos empresta significantes que nos permitem recobrir o cru da vida, sonhar quem somos e contar aos outros aquilo que nos tornamos. Macabéa era um “café frio” de quem se desviava o olhar, não havia quem pudesse lhe sustentar uma imagem identificatória. O que era possível à Macabéa era tomar de empréstimo uma imagem manchada de si, metáfora que aparece em seu rosto coberto por “panos brancos”. A personagem consumia a si mesma com o único luxo que se permitia: tomar um café frio para engolir de bom

grado aquilo que a vida lhe servia, embora pagasse ainda com o seu corpo, vide as azias constantes após beber o café, o sofrimento de ser quem era.

A hora da estrela nos anuncia a história do desamparo de uma mulher que tem dificuldade de se fazer existir, ser singular e sustentar sua diferença. A interrogação “quem sou eu?” não pode ser feita, pois antes não houve o outro para lhe perguntar “o que desejava”. A precariedade de seus laços com o outro a fazem tropeçar na linguagem, na sua profissão de datilógrafa, no seu apego por anúncios sem nenhuma articulação significativa, ou seja, uma existência que tem dificuldade em fazer eco.

A simplicidade de Macabéa nos incomoda, pois estamos diante de uma personagem buliçosa, tal qual nos avisa o narrador dessa história. O que Macabéa nos interpela? Aqui está uma questão sobre os modos como o sujeito pode sustentar um discurso próprio, seu desejo e gozo, enfim, como pode reluzir tal como uma estrela que toma de empréstimo o brilho de outro.

Para Macabéa resta o destino: “já que sou, o jeito é ser” (LISPECTOR, 1995, on line), verdade arrebatadora que não lhe permite deslocar em busca de outros sentidos. As suas interrogações não encontram endereçamento, ou seja, seu apelo ao outro não é ouvido, o que lhe causa dificuldade inclusive em responder as poucas vezes em que é convocada: “você não fala nada?” (LISPECTOR, 1995, on line), eis a pergunta feita pelo namorado que a convoca a falar de si. A moça, aliás, acabava fugindo das indagações reais, pois “não sabia enfeitar a realidade” (LISPECTOR, 1995, on line). Diante do real, o simbólico e o imaginário se calam, diante do real as palavras são insuficientes e o vazio se instaura (LACAN, 1985/ 2008). Diante desse real, só restava então para Macabéa o vazio de sempre.

Macabéa não se interrogava sobre a vida que vivia porque pensava simplesmente que era “obrigada ser feliz” (LISPECTOR, 1995, on line), ela então se submetia a verdade, era mesmo obediente, como alguém que deve obedecer a um mestre. A possibilidade de um comparecimento do sujeito aparece no enredo de Macabéa, pois há uma curiosidade metafórica sobre o que fazem as galinhas, interpretada por nós como uma interrogação sobre o feminino.

A chegada de um namorado, Olímpico, repete em Macabéa uma posição de assujeitamento, pois ele lhe aparece como aquele que sustenta um lugar de saber. Este homem era seguro de si, desenrolado, parecia saber tudo da vida e se comportava como se fosse todo fálico. No entanto, este homem também sabia de sua castração: “eu sei mas não quero dizer” (LISPECTOR, 1995, on line) solução

encontrada por Olímpico diante das perguntas sem resposta de Macabéa, em uma tentativa de recobrir a sua falha em sustentar a posição de mestre. Lacan (1969-1970/1992).

Macabéa por sua vez, assume que “só sei ser impossível, não sei mais nada” (LISPECTOR, 1995, on line). Este não saber a induz a uma histerização do discurso diante desse mestre que fora Olímpico. Aos poucos, com ele, ela vai se sentindo “corajosa e arrojada” (LISPECTOR, 1995, on line). Há uma mudança no discurso em Macabéa, como alguém que entra em um processo analítico, ela assume um discurso interrogativo, mas ainda não há alguém que possa lhe responder, conforme é demarcado pela fala de Olímpico: “você não reparou até agora, não desconfiou que tudo que você pergunta não tem resposta?” (LISPECTOR, 1995, on line).

O medo de inventar a si mesma que até então lhe fazia companhia vai recuando para dar lugar à ascensão de uma feminilidade, tornando-se “senhorinha” (LISPECTOR, 1995, on line) para o outro. Macabéa, enfim, pode enfeitar sua vida de alguma cor, com o seu batom vermelho, e em seu corpo pode ser lido algo de sensual, ou seja, há o início da escrita de um discurso próprio. “Ela era calada (por não ter o que dizer), mas gostava de ruídos” (LISPECTOR, 1995, on line), esse trecho representa a descoberta que ela pode produzir também seus ruídos e sustentar seu desejo, seus pequenos prazeres sozinha, e, inclusive, sustentar a culpa de desejar ser o que se é.

Agora tomando para si seu desejo também pôde deparar-se com sua sexualidade, ter acesso a uma inscrição sexual que fora castrada pela tia na infância. No encontro de Macabéa com Olímpico “bastou-lhe vê-lo para torná-lo imediatamente sua goiabada-com-queijo” (LISPECTOR, 1995, on line), sem que para isso precisasse pedir permissão a alguém. O porquê desse encontro tardio com sua sexualidade e a sustentação de sua posição feminina remete-se à figura da tia, um outro tão devastador na sustentação do Nome-do-pai (LACAN, 1963/2005) e na operação da castração que lhe impede de acessar o seu desejo e a sua sexualidade com os interditos do namoro e de saborear seu alimento preferido: goiabada-com-queijo.

Quando dormia quase que sonhava que a tia lhe batia na cabeça. Ou sonhava estranhamente em sexo, ela que de aparência era assexuada. Quando acordava se sentia culpada sem saber por quê, talvez porque o que é bom devia ser proibido. Culpada e contente. Por via das dúvidas se sentia de propósito culpada e rezava mecanicamente três ave-marias, amém, amém, amém (LISPECTOR, 1995, on line).

Há também uma dificuldade dessa personagem no acesso à sexualidade referente ao complexo familiar (LACAN, 1938/2003), dos pais as poucas coisas que Macabéa herdara fora o nome que carrega o sentido da morte em vida- seu nome é uma homenagem a Nossa Senhora da Boa Morte- e o medo de “pegar doença ruim lá embaixo” (LISPECTOR, 1995, on line). Há uma associação entre os significantes da morte e da sexualidade, pois ambos são segredos na história de Macabéa, não lhe permitindo dar um sentido próprio a essas experiências. Quem lhe emprestava sentido era uma tia beata que lhe apresentou a culpa e o nojo como significantes.

O narrador afirma que Macabéa era obediente à tia, ou seja, ela obedece abrindo mão de sua sexualidade, pois “até mesmo o fato de vir a ser uma mulher não parecia pertencer à sua vocação” (LISPECTOR, 1995, on line). Essa passagem nos mostra um posicionamento diante do Outro abrindo mão de sua satisfação sexual, contudo, com impasses diante da sustentação da feminilidade em alguma das três saídas possíveis (FREUD, 1933/2010).

Na obra, a constituição do sujeito e a ascensão do feminino são demarcadas de maneira sutil, em pequenos gestos realizados pela personagem. Como exemplo, trazemos um pequeno fragmento: Macabéa inventa uma desculpa, falta ao trabalho e fica em casa sozinha, se dá ao luxo de se enxergar, de se dar alguma coisa e fica “diante do espelho para nada perder de si mesma” (LISPECTOR, 1995, on line). E como bem lembra o narrador: “encontrar-se consigo própria era um bem que ela até então não conhecia. Acho que nunca fui tão contente na vida, pensou. Não devia nada a ninguém e ninguém lhe devia nada. Até deu-se ao luxo de ter tédio — um tédio até muito distinto”. (LISPECTOR, 1995, on line).

Mesmo após a perda do seu objeto de desejo- Olímpico se enamora de uma amiga do trabalho de Macabéa- ela já não tem a necessidade de que um outro lhe sustente qualquer verdade, já tem uma cadeia de significantes próprios, mesmo ainda precariamente. Assim, colore mais uma vez sua vida com um batom vermelho mais vivo e busca na cartomante alguém que possa lhe fazer semblante. Tornar-se sujeito é ter contato com algo da ordem do não explicável, do que não se pode falar (LACAN, 1985/ 2008), eis que Macabéa chega a algum saber sobre si ao responder a sua amiga sobre a perda de seu namorado. Ela afirma: “não se conta tudo porque o tudo é um oco nada” (LISPECTOR, ano, on line).

Ao se deparar com esse oco, Macabéa agora tem sede de palavras. Nessa busca para recobrir a falta, encontra uma cartomante a quem deposita a crença de

poder ler seu sofrimento e seu futuro. Há aqui uma repetição de uma posição de assujeitamento em troca de uma verdade? Ou a ascensão de uma produção discursiva do sujeito? Macabéa escuta mais uma vez o destino que lhe é dado por outro, um estrangeiro que casará com ela e lhe dará um filho, promessa essa que faz com que uma mulher se posicione do lado da feminilidade normal (FREUD, 1933/2010), muito embora saibamos com Lacan (1985/2008) que a promessa da posse de um falo não será mais uma saída para a mulher, pois o acesso ao feminino está em um mais-além do falo. Ao mesmo tempo, no feminino o gozo é suplementar, pois depende de um significante. Como se sustentar em um sentido que não lhe é próprio? A promessa de um estrangeiro está fora da rede de significantes produzidos por Macabéa. Tomar essa ideia de um outro, portanto, um significante estrangeiro, foi a tentativa de se vincular a esse discurso tornando-o também seu, mas é justamente isso o que a leva para um fim trágico: a morte.

A mudança pelas palavras traz uma possibilidade de ressignificação para Macabéa, saída encontrada para esta mulher, para não mais tropeçar na linguagem, para, enfim, produzir sua verdade, como nos fala o narrador “se ela não era mais ela mesma, isso significava uma perda que valia por um ganho” (LISPECTOR, 1995, on line). Tornar-se humano foi o brilho final dessa estrela, assim, a amarela, nordestina, de pele manchada mesmo depois de ser atropelada e se avizinando com a morte, nasce, encontra vida pela primeira vez: “primeiro dia de minha vida: nasci” (LISPECTOR, 1995, on line).

Chegamos ao ponto em que falar de Macabéa nos incomoda tal como ao narrador. Identificamos neste a mesma causa que nos interpela a olhar a personagem, sem, contudo, sentir pena ou prazer, mas desejosas em escutá-la. O analista constrói essa mesma relação com seus analisandos, uma relação transferencial fundamentada no bem dizer (LACAN, 1959-1960/1997; 1974/2003). É por sustentar a posição de semblante para o outro que podemos atuar em um primeiro momento como objeto que causa o desejo naquele, e é assim que podemos receber aquilo que ninguém mais quer saber.

O narrador, vislumbrado aqui na posição de analista, sabe de todos os percalços que é sustentar um lugar de supor saber, aquilo que jamais se teve a pretensão de ser sabido. Macabéa era tão desconhecida do narrador quanto de nós leitores, mas poder escutar sua história e seus tropeços nos laços sociais nos faz a

convocar a assumir uma posição ativa que não lhe foi possível até o momento da história que nos é contada.

Este é o ofício do analista, brincar de bola sem bola, ou seja, ocupar o lugar de escuta do desejo do outro, sabendo-se desejoso e faltoso tal como o analisando, mas sem desejar a beneficência deste outro como um bem que se quer a si mesmo. O único desejo do analista é de sustentar a ética do sujeito do inconsciente, deixando que a história se construa a partir do lugar de causa do desejo- objeto a- para o outro. O narrador da história então toma esse lugar de “vazio pleno” (LISPECTOR, 1995, on line) que não busca necessariamente por resultado, mas que abre espaço para que se instale um sujeito desejante, para que surja uma estrela.

CONCLUSÃO

O feminino em psicanálise é um tema que nos é caro enquanto analistas em formação, pois esta é uma questão aberta pela intensidade e complexidade diante do que vem a ser uma mulher. Esta abertura foi o que nos causou e orientou nessa leitura analítica da obra “A Hora da Estrela” de Clarice Lispector. O encontro com Macabéa nos permite uma aproximação com os modos que uma mulher encontra para fazer-se sujeito e produzir um sentido sobre si e sobre os seus enlaçamentos sociais, por mais que este sentido não exista como algo alcançável.

A personagem não pôde significar suas experiências como uma verdade que era sua, ou seja, não pôde sustentar uma produção discursiva que fosse sua, sendo pega de surpresa por um gozo do qual nunca tinha tido acesso, encontrando como única saída possível a morte. A psicanálise, no entanto, acredita que há opções para lidar com esse gozo que não seja necessariamente mortífero. O encontro com o vazio, com a falta de sentido, pode ser também a possibilidade de se construir algo, de fazer algo com o nada, com o oco, mas isso só cada um em seu próprio processo será capaz de responder.

Para que se possa escutar o sujeito é necessário uma disposição para colocar-se ao outro como semblante, para que este se descubra como falante. O analista pode se posicionar como este que sustenta o sofrimento do outro, mas sem desejar o bem para este, pois está fundamentado na ética do desejo do sujeito do inconsciente, ou seja, na forma como cada um, em sua singularidade, encontra modos de colorir e de sustentar sua sexualidade.

Tornar-se sujeito não implica necessariamente em grandes transformações, isto é, o sujeito irá encontrar caminhos possíveis para lidar com seu sofrimento e para sustentar o próprio discurso. Por fim, não temos em Macabéa um romance de uma mulher com grandes conquistas na vida, mas nos deparamos com alguém que pôde se encontrar com seu desejo e fazer dele algo produtivo. Macabéa nos convoca para aquilo que todos os humanos se deparam algum dia da vida, com o sujeito que se pode ser.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, S.; ELIA, L. Psicanálise e Ciência: o encontro dos discursos. *Rev. Mal-Estar Subj.*, v. 8, n. 3, p. 779-802, 2008.
- ALMEIDA, Angela Maria Menezes de. Feminilidade: caminho de subjetivação. *Estud. psicanal.*, n. 38, p. 29-44. 2012,
- ANDRADE JUNIOR, Moisés de. O desejo em questão: ética da psicanálise e desejo do analista. *Psyche* (São Paulo), São Paulo, v. 11, n. 21, p. 183-196, dez. 2007. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382007000200013&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 10 maio 2018.
- ANDRÉ, S. O que quer uma mulher? Tradução de Dulce Duque Estrada. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- FREUD, S. Os Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade. In: FREUD, S. Obras completas. São Paulo: Cia das Letras, 2016. v. 12.
- _____. Introdução ao narcisismo. In: FREUD, S. Obras completas. São Paulo: Cia das Letras, 2010a. v.12.
- _____. Além do princípio do prazer. In: FREUD, S. Obras completas. São Paulo: Cia das Letras, 2010b. v. 14.
- _____. Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina. In: FREUD, S. Obras completas. São Paulo: Companhia das Letras. 2010. v. 15.
- _____. O Eu e o ID In: FREUD, S. Obras completas. São Paulo: Cia das Letras, 2011a. v.16.
- _____. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos In: FREUD, S. Obras completas. São Paulo: Cia das Letras, 2011b. v. 16.
- _____. A Feminilidade. In: FREUD, S. Obras completas. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 18.
- _____. Análise Terminável e Interminável In: _____. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 23.
- LACAN, J. Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: LACAN, J. Outros escritos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 29-90
- _____. O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1997.
- _____. O seminário livro 17: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- _____. Os nomes do pai. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.
- _____. O Aturdido. In: LACAN, J. Outros escritos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 448-497.
- _____. O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- _____. Televisão. In: LACAN, J. (Org.). Outros escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2003.
- _____. O seminário, livro 20: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LISPECTOR, Clarice. A Hora da Estrela. Disponível em: <<https://ayrtonbecalle.files.wordpress.com/2015/07/lispector-c-a-hora-da-estrela.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2018.

FEMINITY AND SUBJECT: PSYCHOANALYTIC UNDERSTANDING OF MACABÉA CHARACTER

ABSTRACT

The repercussions on the feminine do not stop echoing among the psychoanalysts. Freud found in the feminine an enigma that gives rise to Psychoanalysis and even proposing ways for the woman to become a willing subject, was not enough to exhaust this theme. Interpellated by the issue of femininity from the literary work "A hora da estrela" by Clarice Lispector this study sought to interpret the ascent of the subject and the positioning in the feminine. The reading of the novel is guided by the texts of Freud and Lacan approaching literature of psychoanalysis. The discussions are directed towards the analysis of a subject who stumbles in the language and who has difficulties to assume his sexuality, but that, after all, leads us to know that there is no escape of itself.

KEYWORDS: Femininity. Psychic constitution. Desire. Psychoanalysis. Literature.

FÉMINITÉ ET SUJET: COMPRÉHENSION PSYCHANALYTIQUE DU CARACTÈRE MACABÉA

RÉSUMÉ

Les répercussions sur le féminin ne cessent pas de faire écho chez les psychanalystes. Freud a trouvé dans le féminin une énigme qui donne lieu à la psychanalyse et même en proposant des moyens pour que la femme devienne un sujet volontaire, ne suffisait pas pour épuiser ce thème. Interpellée par la question de la féminité de l'œuvre littéraire "A hora da estrela" de Clarice Lispector, cette étude cherchait à interpréter l'ascension du sujet et le positionnement au féminin. La lecture du roman est guidée par les textes de Freud et de Lacan abordant la littérature de la psychanalyse. Les discussions sont orientées vers l'analyse d'un sujet qui trébuche dans la langue et qui a des difficultés à assumer sa sexualité, mais cela nous amène, après tout, à savoir qu'il n'y a pas d'échappatoire à lui-même.

MOTS-CLÉS: Féminité. Constitution psychique Le désir Psychanalyse. Littérature

Recebido em: 10-11-2018

Aprovado em: 06-12-2018

© 2018 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.

<http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php>

A POIESIS DE SCHREBER

Mardem Leandro Silva ¹
Daniela Paula do Couto ²

RESUMO

O presente artigo discute como a produção da obra *Memórias de um doente dos nervos*, de Daniel Paul Schreber contribui para restituir a condição humana do portador de sofrimento psíquico, promovendo uma inserção no discurso da cultura. Buscou-se subsídios em Foucault, para elucidar, como o louco era percebido na sociedade, e, em Kojève, para sustentar que a condição humana se efetiva a partir do trabalho e de um desejo partilhado. Pode-se perceber que Schreber revela outras possibilidades para a compreensão do homem de loucura, da identidade enquanto diferença colaborando para a edificação da realidade humana, gerando assim uma obra na qual se reconhece e que pode ser partilhada.

PALAVRAS-CHAVE: identidade; *Memórias de um doente dos nervos*; poiesis; Schreber.

¹ Psicólogo graduado pela PUC Minas. Mestre em Psicologia pela UFSJ. Doutorando em Psicologia, na linha de pesquisa "Conceitos Fundamentais em Psicanálise e Investigações no Campo Clínico e Cultura", pela UFMG. Endereço: Rua Prata, 126. Vila Castro. Formiga/MG. CEP: 35570-000. Tel.: 37 9 9129 3492. E-mail: mardemls@yahoo.com.br

² Psicóloga graduada pela PUC Minas. Mestre em Psicologia pela UFSJ. Doutoranda em Psicologia, na linha de pesquisa "Conceitos Fundamentais em Psicanálise e Investigações no Campo Clínico e Cultura", pela UFMG. Endereço: Rua Shirley Faria de Oliveira, 301. Quartéis. Formiga/MG. CEP: 35570-000. Tel.: 37 9 9948 6772. E-mail: dp.couto@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Este texto é uma tentativa de discutir como Daniel Paul Schreber, ao produzir seu livro *Memórias de um doente dos nervos*, consegue desenvolver uma categoria de humanidade para sua condição de psicótico ao demonstrar que o homem de loucura, assim como o homem de razão, pode fazer parte do discurso da cultura. O processo de humanização passa, inexoravelmente, pelo reconhecimento do desejo enquanto movimento fundante do ser e pela *poiesis*, termo grego que significa “fabricação, produção, poesia, poema” (Inwood, 2002, p. 144). A exclusão dos loucos do processo de edificação da cultura se sustenta em uma concepção de identidade, atrelada a um movimento epistemológico, característico da cultura ocidental, que impede a percepção do ser enquanto diferença e, por consequência, condiciona a visão do diferente como absolutamente estranho e destituído de significação. Um corpo estranho na pátria do sentido que configura a realidade humana.

O discurso de Schreber que, aparentemente, se mostrava sem sentido e tendia a ser descartado, revelou-se a pedra angular que Freud usou para explicar a psicose. A partir do estudo que fez das *Memórias de um doente dos nervos*, o criador da Psicanálise mostrou como os delírios schreberianos apontavam o caminho de recuperação de uma personalidade devastada pelo sofrimento psíquico (Freud, 1911/1996).

As *Memórias* de Schreber são mais do que simplesmente a edição de um acontecimento fortuito na vida de um homem. É a tentativa mesma de dar sentido a esses acontecimentos pela via de uma produção que se configura como uma resposta à própria vida. Assim, as *Memórias* são poesia, ou seja, *poiesis*, tentativa de dar sentido ao desvario aparente do sentido dos acontecimentos. A produção humana de Schreber alcança uma dimensão fundamental quando ele toca as bases do sofrer psíquico. Seus delírios revelam a grandiosidade de um princípio que demonstra a fragilidade de nossos apregoados sistemas filosóficos, religiosos, políticos ou psicológicos. A diferença repousaria muito mais no consenso social do que, necessariamente, em algum critério de verdade.

Não é somente para a Psicopatologia que a leitura das *Memórias* de Schreber se mostra fecunda, mas para considerável parte das Ciências Humanas, pois, em sua empreitada de construir sentido ao que lhe aconteceu, ele desvenda o modo pelo qual os homens operam para conferir o estatuto de verdade à proclamada realidade. Dessa

forma, revela que a realidade psíquica pode ser tão mais efetiva que a materialidade circundante. Esta é a grande resposta de Schreber: ao tentar dar sentido ao seu sofrimento psíquico, ele está ao mesmo tempo colaborando para dar lume a uma nova visão do que seja o sofrimento, o *pathos*, essa dimensão afetiva fundamental. *Pathos* é um termo grego que se refere a “[...] um estado de sofrimento, de padecimento, de mobilização que dá sentido e orientação aos atos humanos” (Pereira, 2000, p. 142).

Schreber, durante determinado período de sua doença, encontrava-se em excessiva passividade, dizendo que sua vida era extremamente monótona. Quando percebe a inutilidade de tal comportamento decide escrever suas *Memórias* (Schreber, 1995). A escrita, para ele, se configura como algo de grande valor, uma forma de reorganização de sua psique e, conseqüentemente, de sua vida:

Como a princípio eu só dispunha de alguns lápis de cor e mais tarde também de outros objetos para escrever, comecei a fazer anotações escritas: minha situação era tão miserável que um lápis ou borracha eram conservados por mim como um tesouro, durante muito tempo. As anotações consistiam inicialmente apenas em apontamentos esparsos de pensamentos soltos ou lembretes: mais adiante, [...] comecei a fazer um diário organizado no qual eu registrava todas as minhas experiências: antes disso [...] eu tinha que me limitar a anotações que fazia num pequeno calendário. Simultaneamente comecei, já naquela época, a fazer as primeiras tentativas de esboçar um rascunho das minhas futuras Memórias, cujo plano já tinha então concebido. Este plano está num caderno marrom, intitulado Minha vida e me serviu como uma excelente base para a elaboração das atuais Memórias (Schreber, 1995, p. 191-192).

Em consonância com o disposto, o presente trabalho objetivo discutir como Schreber conseguiu, por meio da escrita de suas *Memórias*, retomar o poder de seu discurso e se inscrever na história da humanidade.

A DIMENSÃO HUMANA REVELADA POR MEIO DO TRABALHO.

A *poiesis* de Schreber é a obra que revela sua humanização, pois, ao se apropriar do sofrimento, ele se reconhece, é reconhecido pelos outros e se inscreve na história da humanidade. Apesar de aparentemente se propor como uma essência, a humanidade funciona como uma representação oriunda do cultivo de disposições transformadoras. Isto quer dizer que, apesar de ser compreendida por meio do ser, do modo como se revela até então, é um constante vir-a-ser, Somente compreensível a partir de categorias diferentes de tempo, como presente (aqui e agora da ação) e futuro, em contraposição a um passado que deixa de ser o principal referente, ou ponto de partida para se pensar algo como uma evolução linear. A essência do ser do homem não é espaço, mas tempo, é devir (Kojève, 2002). Isso significa levar em

consideração uma disposição transcendente manifesta nos arranjos transformadores que configuram a produção humana: a ação do homem sobre a natureza, o significado, a linguagem, os acontecimentos e o não dito do real.

Ao agir sobre a natureza, o homem está trabalhando. Desde Hesíodo, no século VII a.C., até Karl Marx com sua proposta dialética materialista por meio das leituras de Hegel, a humanidade se reconhece como resultado de um trabalho, sendo ele necessário para a edificação da cultura (Marx, 1997; Hesíodo, 2002). É a partir do trabalho, ou seja, da operação de transformação do real (natureza) em realidade (humana) que a humanidade se configura enquanto dimensão a ser alcançada. Nesse sentido, quem não consegue alcançar essa dimensão do trabalho está, por conseguinte, desatrelado da condição humana. Isso em função de não fazer parte do discurso de edificação da cultura.

É nessa condição de erradicado da condição humana que o louco é percebido até o início do século XIX. Foucault (2005) expõe que o lugar que ocupava o louco na sociedade era o mesmo ocupado pelos miseráveis, vagabundos e desempregados. Era aceito e mesmo exigido que se atribísse exclusivamente ao louco este lócus. A concepção de homem gerada pela construção epistemológica que parte do século XVI até início do XIX impede a conjugação da diferença para se perceber a semelhança. Assim, por não serem reconhecidos o trabalho e a produção do louco, ele é remetido a um lugar de esquecimento, um lugar de inutilidade.

Schreber, a partir do momento em que foi tomado como louco, perdeu o poder de seu discurso. No entanto, ele ainda se considerava possuidor de uma razão clara, tanto que se dispôs a escrever suas *Memórias*, acreditando ser esse trabalho, uma valiosa contribuição para a pesquisa científica. Isso se mostrou uma verdade, pois o livro de Schreber se tornou um dos recursos mais usados para o estudo da psicose, devido à clareza com que ele relata seus delírios. Com isso, Schreber recuperou o poder de seu discurso, pois transformou os acontecimentos de sua vida por meio do sentido. Por meio de uma produção abstrata, ele modificou a concepção de sua realidade humana e da realidade material. Como afirma Hegel (2003), a humanidade é o resultado daquilo que faz com seu próprio ser (devir).

A palavra humanidade vem de *humus*, termo latino que significa terra (Houaiss, Villar & Franco, 2001), barro espesso que as cheias dos rios produzem em época de abundância e que funciona como excelente fertilizante para a produção agrícola. A própria palavra cultura vem do verbo latino *colere*, que significa cultivar, trabalhar a

terra (natureza) para dela subtrair o sustento que possibilite a continuidade da vida (Santos, 1994). Humanidade, então, denota produção. E a concepção do *homo faber*, termo latino que pode ser entendido como “o homem em sua dimensão técnica” (Mondin, 1980, p. 192) funciona como uma categoria social para a discriminação do que seja ou não o estado de humanidade (Arendt, 2001). Portanto, a produção está no cerne do que venha a ser o humano.

Dessa forma, a expressão latina *opus artificem probat*, “o trabalho é que faz o homem” (Tosi, 1996, p. 390), pode ser entendida no seu sentido mais amplo: o trabalho (construção de sentido humano a partir da transformação do dado) edifica (constrói, cria sentidos e, por consequência, valores) o (ser do) homem. É na sociedade moderna, a partir do advento do modo de ser capitalista, que o trabalho gera um sentido de alienação tão profundo com relação à produção da humanidade que os sentidos mais amplos do trabalho se perdem (Marx, 1997).

Nas mitologias, sobretudo nas judaico-cristãs, em que o homem é condenado a trabalhar, verifica-se a representação da produção da humanidade enquanto um processo fastidioso, quando não doloroso. Campbell e Moyers (1990) expõem que a representação do homem banido do paraíso denota a expulsão do mesmo de uma região de sentido único, o mundo natural, para habitar o lugar de sentidos ambíguos: a realidade humana, uma pátria simbólica criada pelo homem para dar conta de suas relações com o mundo natural.

Quando condenado a trabalhar, como na expressão bíblica “sobreviverás com o suor de seu rosto” (Gn 3, 19, 2007) é que a disposição humana se revela enquanto *pathos*. Assim, a investida de recobrir o mundo natural com uma superfície de sentido humano se revela mais como uma medida de sobrevivência, do que como reflexo de uma grandiosidade criativa. Na verdade, todo vivente na natureza precisa interagir com o meio para continuar a existir. Essa interação se verifica no humano como uma constante resposta à qual ele se vê impulsionado a emitir, seja do ponto de vista biológico, com relação às suas disposições naturais, ou do ponto de vista humano, em relação às suas disposições erigidas por meio do trabalho da edificação de si.

O ser humano, em sua constituição biológica, está imerso nas leis do movimento natural, nas leis da evolução. De acordo com a teoria evolucionista de Darwin (1985), os organismos biológicos são compreendidos a partir da relação de adaptação que mantêm com o meio ambiente. Esses organismos são selecionados em função da resposta que conseguem emitir ao seu ambiente. A continuidade da

vida para os mesmos, encerrados apenas na dimensão biológica, se enreda em respostas específicas, destituídas da impensável criatividade com que poderiam ser pensadas as respostas da dimensão humana.

A humanidade nasce da natureza e se alça para além dela, a ponto de não conseguir encontrar o seu lugar no mundo natural. O ser humano habita todos os ambientes, mas não tem seu fundamento constitutivo num espaço único, mas em todos, o que, por consequência, denota lugar nenhum. É nessa condição de despossuído de lugar que se erige para a humanidade um lugar: a linguagem. O homem habita a linguagem, como expõe Heidegger (2008).

Dessa maneira, o ser humano se descobre duas vezes estimulado: por sua constituição biológica, para que dê uma resposta ao meio ambiente nunca previamente descrito; e por sua construção humana, para que entre no movimento de dar respostas ao impulso natural que lhe constitui. É enredado no emaranhado de sua invenção que o humano, desde que aceite enquanto tal, é levado a gerar uma obra. É impulsionado a se implicar no que foi até então gerado e, por decorrência, não consegue se encontrar em seu próprio desejo, sendo necessário se fazer enquanto objeto do desejo dos outros.

Schreber, depois de louco, é tomado como alguém que não pode gerar uma obra, o que lhe destitui do ingresso na dimensão humana. Mas, para além dessa impossibilidade de ser agente transformador, ele é tomado como alguém que, desde que louco, não faz de seu desejo o desejo dos outros. Permanecendo assim, estrangeiro no lugar onde habita o humano: a pátria do discurso. A linguagem transforma a natureza e tenta contornar as superfícies naturais, conferindo a elas um sentido muito diverso do que por ventura poderiam ter. Enquanto estrangeiro, Schreber está despossuído do discurso de sentido e assim não pode ser compreendido.

OS PRINCÍPIOS DA RAZÃO NA FUNDAMENTAÇÃO DA IDENTIDADE

É a racionalidade do século XIX que tenta compreender a condição de Schreber. Uma racionalidade fundada nos princípios da razão filosófica e científica que propõe uma abordagem epistemológica e estruturante da própria realidade. Foucault (2005) constata que o louco é tomado como diferente em meio a um discurso de tentativa de igualar todos os homens. Essa tentativa de normalização esbarra no

impossível da singularidade humana que, a partir da modernidade, fica cada vez mais evidente enquanto categoria de compreensão do ser social:

A história da loucura seria a história do Outro – daquilo que, para uma cultura é ao mesmo tempo interior e estranho, a ser portanto excluído (para conjurar-lhe o perigo interior), encerrando-o porém (para reduzir-lhe a alteridade); a história da ordem das coisas seria a história do Mesmo – daquilo que, para uma cultura, é ao mesmo tempo disperso e aparentado, a ser portanto distinguido por marcas e recolhido em identidades (Foucault, 1999, p. 22).

Em tese, tal formulação segue os ditames de uma importante categoria para a concepção de realidade do homem moderno: a identidade e, por consequência, a dinâmica sujeito-objeto, sem os quais, possivelmente, não se teriam os desenvolvimentos filosóficos e científicos da contemporaneidade.

A condição de Schreber é julgada por ser contraditória e por não apresentar, ao menos aparentemente, um nexos mínimo de expressão. No entanto, sua dificuldade de operar a partir de uma categoria de identidade previsível e reconhecível na visão de homem de sua época, revela algo que constitui nossa condição humana: o vir-a-ser é o fundamento do ser do homem (Heidegger, 2007) e a identidade está calcada nesse devir, uma vez que ele é um movimento de síntese de constantes contradições.

A partir de sua *poiesis*, Schreber encena no palco da discursividade e encontra interlocutores como Jung, Freud, Lacan, que vão estudar sua obra. Lançado nas malhas da cultura, Schreber dialoga com seus leitores. O que é gerado a partir de sua contribuição está na nascente de uma nova concepção de homem, isso pelo fato de revelar o caráter contraditório do processo de identidade. O ser se expressa pela via da negatividade, da contradição e do trabalho de transformação do real em realidade, isto é, da elaboração do que não é o ser numa síntese convincente do que ele possa ser (Hegel, 2003).

Nas *Memórias*, está exposto o árduo trabalho de Schreber de gerar sentido para uma personalidade devastada pela loucura. A partir do momento em que são geradas novas formas de ver a condição humana, amplia-se a própria concepção de identidade. Julgado a partir do que pôde gerar, Schreber revela os desencontros oriundos dos limites de compreensão sedimentados na racionalidade pós-iluminista, em que a contradição era vista como verdadeiro empecilho à concepção de identidade.

Desde Aristóteles na Grécia Antiga até o Iluminismo, os princípios da razão orientavam os filósofos na busca pelo verdadeiro. Algo que fosse idêntico não poderia

ser contradito. Quando a filosofia foi absorvida pela teologia cristã, grande parte do que se configurava como abstração foi tomada por essência. A ideia foi transformada em substância. Com o início da modernidade, a noção de Eu ganha força, sobretudo com Descartes. Entretanto, trata-se de um Eu essencial. Com Kant, o Eu se revela enquanto categoria de compreensão do real e, com Hegel, essa categoria se entrega ao movimento incessante do tempo, surge um Eu histórico. A filosofia secular de herança iluminista ensaia os primeiros passos para a compreensão da identidade enquanto processo. (Russel, 1982).

Apesar de todo esse movimento de compreensão do ser a partir do tempo, Schreber é despojado de sua condição humana, ou seja, o poder de sua fala lhe é destituído. Sem nexos ou sentido, seu discurso é considerado contraditório e, mais que isso, é subversivo. Schreber revela uma identidade fragmentada, em que as várias partes se contradizem. De forma ampliada, é esse o mesmo movimento do Eu ao elaborar as diversas catexias que lhe compõem. Contudo, o que fica exposto é uma identidade no mínimo estranha aos olhos e ouvidos da concepção de homem daquele tempo que se fundamentava nos princípios da razão para pensar e conceber a identidade.

A proposta de lógica fundamental está na base do julgamento epistemológico empreendido na determinação da condição de Schreber. De acordo com o princípio de identidade e de não contradição, um ente, para ser ele mesmo, não pode ser outro que não ele mesmo. Portanto, ' $x=x$ ' representa tanto o primeiro quanto o segundo princípio, pois, se é aceita a premissa de que ' $x=y$ ', perde-se o princípio de identidade de x , bem como se contradiz que x seja igual a x (Chauí, 2003). Essa operação epistemológica, é essencial para que possa emergir, do ponto de vista cultural, um Eu enquanto categoria social e distinto da realidade circundante, ou seja, uma discriminação entre sujeito e objeto. Se por um lado, a capacidade de discriminação oriunda de tal proposta fundamenta uma categoria social que responde por um princípio de individualidade, por outro esconde os julgamentos condicionados pelo que esse avanço epistemológico encerra.

Ao ser condicionado pelo que enreda o princípio de identidade, o ser do homem fica imerso no velamento da constituição de sua própria identidade e esquece que se trata de puro movimento. Essa oscilação, movida pelo princípio de contradição, rege o processo de composição da identidade. Nesse sentido, a condição de Schreber tem muito a revelar sobre o humano. A partir da leitura das propostas de Hegel sobre a

constituição da consciência de si por meio do processo de fundamentação da identidade baseada no princípio de contradição (princípio dialético), Kojève (2002, p. 12) propõe: “O desejo que se dirige a um outro desejo, [...] vai criar, pela ação negadora e assimiladora que o satisfaz, um Eu essencialmente diferente do ‘Eu’ animal. [Como] o desejo se realiza como ação negadora do dado, o próprio Ser desse Eu será ação. ”

O que se revela a partir das propostas inovadoras de Kojève em relação à operação epistemológica tradicional é que o Eu que emerge não será como o Eu animal, identidade ou igualdade consigo. Mas, em função de operar a partir da transformação do real (natureza) em realidade (humana), será devir, negatividade-negadora, ou seja, seu desejo compartilhado age de forma a negar tudo o que é imediato (na natureza) e percebê-la a partir da mediação de seu desejo. O autor propõe:

Manter-se na existência significará, pois para esse Eu: “não ser o que ele é (Ser estático e dado, Ser natural, caráter inato) e ser (isto é, devir) o que ele não é”. Esse eu será assim sua própria obra: ele será (no fundo) o que ele se tornou pela negação (no presente) do que ele foi (no passado), sendo essa negação efetuada em vista do que ele se tornará (Kojève, 2002, p. 12, aspas do autor).

Se o Eu que emerge do trabalho, da obra, é a mediação desejante – que significa ser na realidade de forma implicada aos valores erigidos pelos homens – então o ser deste Eu é ação, devir, constante transformação, constante não ser idêntico a si mesmo. É a partir das propostas de Freud que esse processo começa a se evidenciar, quando expõe que “[...] o Eu é um precipitado de catexias objetivas abandonadas” (Freud, 1923/1996, p. 42). Isso significa dizer que o Eu é muito mais um processo constante de conjugação das dimensões internas e externas do que uma constituição que seja igual a si mesma em alguma parte do processo de elaboração da realidade de si.

O desejo, como propõe Kojève (2002), é o fundamento por meio do qual a realidade humana emerge para ser posteriormente trabalhada e assim construída. Então, a partir dessa concepção, o desejo figura no fundamento da identidade que o homem passa a tecer de si mesmo. O desejo e o trabalho denotam devir e ação e precisam surgir como valores superiores à própria vida para gerar uma realidade humana:

Para que o homem seja verdadeiramente humano, para que se diferencie essencial e realmente do animal, é preciso que, nele, o desejo humano supere de fato o desejo animal. Ora, todo desejo é desejo de um valor. O valor supremo para o animal é sua vida animal. Todos os desejos do animal são, em última análise, uma função do desejo que ele tem de conservar a vida. O desejo humano deve superar esse desejo de conservação. Ou seja, só se confirma como humano se arriscar a vida (animal) em função de seu desejo humano (Kojève, 2002, p. 13-14).

Como exposto anteriormente, a condição humana só é possível a partir do trabalho que transforma o real (natureza) em realidade (humana) constituída pelo desejo. Entretanto, para que o desejo se configure enquanto fundamento para a realidade humana, precisa ser partilhado e desejado como uma aspiração superior à da própria vida. O reconhecimento do desejo é, sobremaneira, condição absoluta indispensável para a manifestação daquilo que se toma por identidade e, conseqüentemente, por realidade (Hegel, 2003).

Se o objeto de valor não possui por si mesmo valor, então os objetos são vacilantes no tocante à sua representação valorativa. Assim, o reconhecimento, o consenso, é indubitavelmente mais fundamental que o próprio objeto. Mas, justamente à maneira de uma ideologia, o objeto deve ser tomado como valorativo em si mesmo. Isso significa pensar que a identidade, apesar de ser tomada fundamentalmente como uma proposta de igualdade do ser para com o ser, é, na realidade, uma proposta de diferença.

A proposta de diferença do ser para com o ser é uma disposição transformadora. Sem essa disposição negando e transformando o natural, não existiria cultura. Assim, como também não emergiria o desejo como movimento humano de busca de uma falta constitutiva da inadequação da relação humana com seus objetos transformados. Foi o desejo de ser compreendido que moveu Schreber a empreender, como ele próprio diz, um trabalho:

Chego ao fim do meu trabalho. Transmito minhas experiências e vicissitudes durante a minha doença nervosa, que já dura quase sete anos, e as impressões supra-sensíveis que recebi nesse período, certamente não de modo exaustivo, mas certamente de um modo suficientemente completo, para que se compreendam minhas concepções religiosas e se esclareçam certas estranhezas do meu comportamento (Schreber, 1995, p. 221).

O Eu se revela um outro, quando erige um objeto – seu próprio desejo – por meio do qual possa encontrar o outro e a si mesmo (Lacan, 1960/1998). O que isso significa? Que o ser do homem é trabalho, construção, não uma essência a qual se

possa denominar e que seja estática. A condição humana impõe a obra, como necessário ingresso em sua dimensão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Schreber, ao escrever suas *Memórias*, revela outras possibilidades para a compreensão do ser enquanto vir-a-ser, da identidade enquanto diferença, justamente por escancarar o que é processado nas pessoas ditas normais na elaboração da identidade de si.

Nesse sentido, ao produzir sua obra, Schreber se revela humano, uma categoria de compreensão para as pessoas que compartilham do mesmo desejo: elevar objetos à condição de valor. Isso pelo fato de gerar uma obra na qual se reconhece e que pode ser partilhada. Schreber colabora para a edificação da realidade humana. Nesse ínterim, se lança nas malhas da cultura e, por consequência, gera também cultura, ressignificando a compreensão epistemológica de que somente uma edificação identitária específica poderia alcançar e gerar cultura.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. A condição humana. São Paulo: Forense Universitária, 2001.
- CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill. O poder do mito. São Paulo: Associação Palas Athena, 1990.
- CHAUÍ, Marilena S. Convite à filosofia. São Paulo: Ática, 2003.
- DARWIN, Charles. Origem das espécies. Belo Horizonte: Itatiaia, 1985.
- FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. História da loucura na idade clássica. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- FREUD, Sigmund. (1911). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (Dementia Paranoides). In: FREUD, Sigmund. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Vol. 12).
- FREUD, Sigmund. (1923). O Ego e o Id. In: FREUD, Sigmund. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Vol. 19).
- GÊNESIS. In: Bíblia Sagrada. São Paulo: Ave Maria, 2007.
- HEGEL, George W. F. Fenomenologia do espírito. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. Ensaio e conferências. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- HESÍODO. Os trabalhos e os dias: primeira parte. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro; FRANCO, Francisco M. M. Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- INWOOD, Michael. Dicionário Heidegger. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.
- KOJÈVE, Alexandre. Introdução à leitura de Hegel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
- LACAN, Jacques. (1960). Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: LACAN, Jacques. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- MARX, Karl. O capital: crítica da economia política. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- MONDIN, Battista. O homem, quem é ele? Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.
- PEREIRA, Mário E. C. A paixão nos tempos do DSM: sobre o recorte operacional do campo da psicopatologia. In: PACHECO FILHO, Raul A.; COELHO JÚNIOR, Nelson; ROSA, Miriam D. Ciência, pesquisa, representação e realidade em psicanálise. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.
- RUSSEL, Bertrand. História da filosofia ocidental. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1982.
- SANTOS, José L. O que é cultura. São Paulo: Nova Cultural, 1994.
- SCHREBER, Daniel P. Memórias de um doente dos nervos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- TOSI, Renzo. Dicionário de sentenças latinas e gregas. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SCHREBER'S POIESIS

ABSTRACT

This article discusses how the production of Daniel Paul Schreber's work *Memoirs of my nervous illness* contributes to restoring the human condition of the bearer of psychic suffering, promoting an insertion in the discourse of culture. Subsidies were sought in Foucault to elucidate how the madman was perceived in society and in Kojève to sustain that the human condition is effective from work and a shared desire. One can see that Schreber reveals other possibilities for the understanding of the man of madness, of identity as difference and collaborates for the edification of human reality, generating a work in which one recognizes and can be shared.

KEYWORDS: Identity; *Memoirs of my Nervous Illness*; *Poiesis*; Schreber.

LE POIESIS DE SCHREBER

RÉSUMÉ

Cet article explique comment la production de travailler de Daniel Paul Schreber *Mémoires D'un Névropathe* contribue à restaurer la condition humaine du porteur de la souffrance psychique, favorisant une insertion dans le discours de la culture. Des subventions ont été recherchées à Foucault pour élucider comment le fou était perçu dans la société et à Kojève pour soutenir que la condition humaine est efficace à partir du travail et d'un désir partagé. On peut voir que Schreber révèle d'autres possibilités pour la compréhension de l'homme de la folie, de l'identité comme différence et collabore à l'édification de la réalité humaine, générant une œuvre dans laquelle on reconnaît et peut être partagée.

MOTS-CLÉS: Identité; Mémoires D'un Névropathe; Poiesis; Schreber.

Recebido em: 20-11-2018

Aprovado em: 28-11-2018

© 2018 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.

<http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php>

ECOS DA ILÍADA NO SERTÃO

Sergio de Menezes Andraus Gassani ¹

RESUMO

Neste trabalho analisamos equiparações entre uma assembleia dos reis gregos homéricos no assédio de Troia, e uma reunião dos chefes jagunços para julgar um prisioneiro em *Grande Sertão: Veredas*. Vemos os discursos dos personagens dessas obras como permeados pela construção moral de *honra heroica*. Interpretamos diferenças nas manifestações desse *éthos* no poema homérico e no romance brasileiro, conforme um sistema de valores em cujos extremos veríamos força e fraqueza substituídas por noções de bem e mal. Veríamos a vigência do valor heroico em ambos contextos, e com ele a tentativa do homem de se imortalizar inscrevendo o próprio nome na memória coletiva.

PALAVRAS-CHAVE: Homero. Guimarães Rosa. Honra heróica. Memória coletiva.

¹ Médico psiquiatra e psicanalista. Mestre e doutorando em Memória Social pela UNIRIO. Rua São Salvador, 38/101, Flamengo, 22231-130, Rio de Janeiro, RJ. CRM: 52.77951-2. (21) 98891-4414. sergioandraus1@gmail.com

A reunião dos chefes jagunços para julgar Zé Bebelo, em "Grande Sertão: veredas" (ROSA, 1956/2006), teria sido como inspirada ao autor por narrativas de assembleias de gregos homéricos? Estabeleceremos equiparações, nos campos da moral e da memória social, entre aquela reunião e a assembléia dos reis gregos na "Ilíada" (HOMERO, séc. VIII a.C./2005), para decidir o assalto a Troia, *Ilioupolis*. Pois observamos equiparações no tocante a uma moral de honra heróica e à pretensão de se imortalizar pela inscrição do próprio nome na memória coletiva.

O cenário na narrativa grega é a praia de onde os gregos, acampados com suas naus ancoradas, vêem as muralhas intransponíveis de Troia. Esse épico grego é construído em torno da temática da morte heróica. Frente a um presságio de que morreria em confortável velhice, entre os seus, no conforto de sua terra, ou ainda jovem na guerra de Troia, Aquiles escolhe morrer como herói, para ter seu nome enaltecido na memória coletiva. Os gregos saqueiam um templo de Apolo, levando a filha do sacerdote para viver como concubina de Agamêmnon, o maior dos reis da coligação. O deus ofendido lança no acampamento dos gregos uma peste que cessaria, segundo um intérprete de sinais divinos, com a devolução da filha do sacerdote. Isso cria um problema: de todas as jovens tomadas como presas de guerra, justamente o maior dos reis gregos teria de ser devolvida. Agamêmnon resolveu a questão:

Em substituição, ele pega a jovem Briseida, que fora dada a Aquiles como sua parte de honra. [...] Briseida representava para Aquiles o sinal que todo o exército grego lhe outorgava para manifestar que ele não era como os outros... (VERNANT, 2009, p. 79-80).

Para uma interpretação da ira de Aquiles, que se retira da guerra a partir desse momento, é preciso lembrar que o herói abriu mão de morrer entre os seus pela memória do seu valor como guerreiro, o mesmo que Agamêmnon lhe rebaixava ao lhe tomar, com autoridade, um butim de guerra. Morrendo, Aquiles seria lembrado pela morte heróica, ou por se ter submetido àquele ato? Zeus, que com seu poder faz cumprir-se os fados, arquiteta um ataque dos gregos a Troia, sem Aquiles, em que muitos gregos morreriam, para o herói voltar por fim à guerra, com seu valor ressaltado. O deus trama iludir Agamêmnon com um sonho em que indicaria ser aquele momento propício ao ataque. Enganado por Zeus, Agamêmnon reúne alguns reis para preparar o assalto. Mas antes de chamar ao ataque, ele quer pôr os gregos à prova: pretende reuni-los e mentir que Zeus o teria enganado, levando-o a um desvario, quando parecia indicar a queda de Troia. E que agora o deus mandava-o

voltar sem glória para Argos. Agamêmnon incitaria os guerreiros a partir, a arrastar suas naus pela areia até o mar, porém os outros reis presentes no conselho tentariam refreá-los. Na figuração da afluência do povo à reunião, Homero vê um enxamear de abelhas:

Tal como se lançam as raças das abelhas enxameantes
de uma côncava rocha saindo uma atrás da outra sem cessar
e esvoaçam em cachos sobre as flores da primavera,
voando algumas por aqui, outras porém por ali –
assim das naus e das tendas muitas raças
marchavam em frente pela areia funda em grupos
até à assembleia. [...] (HOMERO, *Ilíada*, II, 87-93.).

Esse enxame produz também seu zumbido, o som que se eleva da fala simultânea de todo aquele povo agitado, a ponto de terem os arautos de gritar mais alto, para mandá-los calar a boca. Excitados por uma divindade, o *Rumor* – como toda atividade humana fosse agir de um deus, o grego arcaico se veria constantemente levado, impelido pela divindade:

[...] Entre eles lavrava como fogo o Rumor,
mensageiro de Zeus, impelindo-os a se reunirem.
Em agitação turbulenta estava a assembleia e a terra gemeu
sob o peso dos homens sentados. Ouviam-se berros
e com seus gritos tentavam nove arautos contê-los,
para que parassem de berrar e ouvissem os reis criados por Zeus (III, 93-98).

O quadro pintado por Guimarães Rosa também fala de uma grande quantidade de homens rudes em agitação. Reuniram-se na fazenda de um aliado dos jagunços, para fazer um julgamento:

A Fazenda Sempre-Verde era a casa enorme, viemos saindo da estrada e entrando nas cheganças, os currais-de-ajuntamento. Aquele mundo de gente, que fazia vulto. Parecia um mortório. Antes passei, apanhou a porteira, aí fomos enchendo os currais, com tantos os nossos cavalos. A casa-de-fazenda estava fechada. [...] Esbarramos no eirado, liso, grande de tanto tamanho (ROSA, 1956/2001, p. 273-274).

A *ágora* dos jagunços era o eirado, para onde os chefes levaram o prisioneiro. Também Rosa cria metáforas zoomórficas, tal como Homero, ao narrar a chegada do réu:

Ali tinham apeado Zé Bebelo do cavalo, ele estava com as mãos amarradas, sim, mas adiante do corpo, feito algemas. [...] Mas Zé bebelo não estava aperreado. Tomou corpo, num alteamento – feito quando o peru estufa e estoura – e caminhou, em direitura (ROSA, 1956/2001, p. 274).

Como gado se juntando, a massa de jagunços rodeia os chefes e o réu: “A jagunçama veio avançando, feito um rodear de gado – fecharam tudo, só deixando aquele centro [...]” (ROSA, 1956/2001, p. 274).

Zé Bebelo teria reunido as tropas do Governo para combater os jagunços no Norte de Minas, mas perdeu a guerra. Com sua altivez de peru, pediu aos vencedores um julgamento, que foi concedido. Viu-se diante de Joca Ramiro, o chefe daquela aliança de bandos, e ambos entraram em *agón*, em luta, disputa, competição. O prisioneiro, na maior petulância imaginável, as mãos amarradas para frente, puxa com um pé o único banquinho e senta, deixando de pé Joca Ramiro e os outros chefes, para grande espanto dos sertanejos. Joca Ramiro de súbito senta no chão, arrancando outra exclamação dos jagunços. Zé Bebelo chuta o banco e senta no chão, de frente para Joca Ramiro (ROSA, 1956/2001, p. 274-275). Nenhum dos dois quer ser menos digno nem menos astuto que outro.

Nietzsche (1888/2006, p. 20) sublinhou o espírito agonista dos gregos antigos. Em uma perspectiva da vida como jogo, como luta, a realidade se constrói como efeito do embate incessante que define em cada momento a conformação de cada um, e o quanto terá lhe cabido nesta vida. Será lembrado por sua dignidade – única via de acesso à imortalidade para um mortal – ou percorrerá esta existência andando a sombra e será esquecido. Esse *éthos*, o esforço por alcançar imortalidade inscrevendo o próprio nome na memória coletiva, teria vigorado na Grécia antiga (DETIENNE, 2013, p. 24), e também fica patente em uma fala do narrador de *Grande Sertão: veredas* (ROSA, 1956/2001, p. 290-291). Joca Ramiro oferece a palavra a qualquer jagunço que queira falar, e o jovem sertanejo Riobaldo, tomado pelo *páthos* que o tornaria chefe no futuro, toma a palavra e traz à discussão que memória eles pretendiam deixar de seus feitos:

A guerra foi grande, durou tempo que durou, encheu este sertão. Nela todo o mundo vai falar, pelo Norte dos Nortes, em Minas e na Bahia toda, constantes anos, até em outras partes.... Vão fazer cantigas, relatando as tantas façanhas.... Pois então, xente, hão de se dizer que aqui na Sempre-Verde vieram se reunir os chefes todos de bandos, com suas cabras valentes, montoeira completa, e com o sobregoverno de Joca Ramiro – só para, no fim, fim, se acabar com um homenzinho sozinho – se condenar de matar Zé bebelo, o quanto fosse um boi de corte? Um fato assim é honra? Ou é vergonha? (ROSA, 1956/2001, p. 290).

O narrador termina sua fala à assembléia prevendo “fama de glória” se soltassem o prisioneiro:

A ver. Mas, se a gente der condena de absolvido: soltar este homem Zé Bebelo, a mãvazias, punido só pela derrota que levou – então, eu acho, é fama grande. Fama de glória: que primeiro vencemos, e depois soltamos (ROSA, 1956/2001, p. 291).

Riobaldo é seguido por um chefe, Sô Candelário, que o apoia e exalta a memória heróica:

Seja a fama de glória.... Todo mundo vai falar nisso, por muitos anos, louvando a honra da gente, por muitas partes e lugares. Hão de botar verso em feira, assunto de sair até divulgado em jornal de cidade (ROSA, 1956/2001, p. 292).

Entre os gregos, o medo do fracasso na luta também se relacionava ao sentimento de vergonha em pensar no próprio nome associado à derrota. Isso se vê nas palavras com que Agamêmnon, o maior dos reis gregos, lamenta a perspectiva de uma retirada antes de haver saqueado Troia:

Pois esta é uma vergonha de que ouvirão falar os vindouros: que deste modo, em vão, uma hoste tão numerosa e valorosa de Aqueus uma guerra guerreou escusada e lutou contra homens em menor número, sem que por fim se visse qualquer finalidade (HOMERO, *Ilíada*, II, 119-122).

A finalidade naquele caso seria saquear a cidadela e escrever o nome na história:

Ó amigos, heróis dos Dânaos e escudeiros de Ares!
Grandemente me iludiu Zeus Crónida com grave desvario
deus duro!, que antes me prometera inclinando a cabeça
que eu regressaria a casa depois de saquear *Ílion* de belas muralhas.
Mas agora congeminou um dolo maldoso e manda-me
voltar sem glória para Argos, depois de ter perdido tanto povo.
É assim o bel-prazer de Zeus de supremo poder,
Que deitou por terra as cabeças de muitas cidades,
e a outras ainda fará o mesmo: é que sua é a força máxima
(HOMERO, *Ilíada*, II, 110-118).

A justificativa para o assédio a Troia seria uma ofensa à hospitalidade de um rei grego – o seqüestro de Helena, sua esposa, por um hóspede troiano, – ofensa essa urdida por Vênus que lançou sentimentos amorosos irrefreáveis nos fugitivos. Não existe uma qualidade moral dos troianos que justifique a guerra, eles não são menos bons e nem menos belos ou dignos que os gregos. A beleza de “Ílion de belas muralhas” é exaltada, e as casas troianas são vistas de dentro, com belas narrativas sobre o amor familiar e a perda dos que morrem. Se Aquiles e Heitor lançam-se em fúria um contra o outro, é porque Zeus fez cumprirem-se assim os fados.

Julio César dizia descender de Vênus, por pertencerem os Júlios a um ramo genealógico que chegaria ao herói troiano Eneias, filho da deusa. No dia do incêndio de Troia, tornado viúvo pelo ataque, Eneias foge levando o velho pai, e o filho pequeno, *Iulo*, ou Julio. A "Eneida" de Virgílio (19 a. C./2013) narra os feitos de Eneias que, em fuga, protegido pela deusa sua mãe, chega ao Lácio para dar nascimento ao povo latino. Vários povos europeus necessitaram da narrativa mítica da guerra de Troia para situar sua própria origem mítica, o que não foi diferente com os romanos. Chama a atenção o modo isonômico do poeta grego de tratar os próprios gregos e seus adversários, a ponto de ambos os lados terem sido idealizados como berço mítico para vários povos. O valor heróico de ambos os lados é grandioso, mas os deuses favorecem os gregos, que vencem a guerra. Ao enaltecer os adversários, os gregos valorizavam a guerra travada. A bravura era exaltada, e a medida da dignidade de um homem seria sua *timé*, seu valor como guerreiro. Quando a guerra deixa de ser um evento em que o valor é posto à prova, e emerge uma nova moral que exige justificativa para a guerra, o adversário tem de cair em termos morais, não se pode admirá-lo. Ele é inimigo, e tem de ser mau para merecer que lhe seja feita guerra. Essa valoração moral do ato bélico é também tratada no "Grande Sertão". Alguns chefes defendem que se mate Zé Bebelo, por ter ele ido fazer guerra no sertão. Outros adotam um *éthos* similar ao da honra heroica dos gregos. Quando Joca Ramiro pergunta ao chefe Sô Candelário que crime Zé Bebelo teria cometido, aquele responde:

Crime?... Crime não vejo. É o que acho, por mim é o que declaro: com a opinião dos outros não me assopro. Que crime? Veio guerrear, como nós também. Perdeu, pronto! A gente não é jagunços? A pois: jagunço com jagunço – aos peitos, papos. Isso é crime? Perdeu, está aí feito umbuzeiro que boi comeu por metade... Mas brigou valente, mereceu... Crime, que sei, é fazer traição, ser ladrão de cavalos ou de gado... não cumprir a palavra (ROSA, 1956/2001, p. 282).

Os chefes mais vingativos, aqueles cujos discursos não apelam à noção de honra heróica, pedem a execução de Zé Bebelo. Hermógenes e Ricardão, dois desses chefes, matarão Joca Ramiro em traição, e aí sim se inicia a maior guerra do sertão, depois daquela que Zé Bebelo havia travado e perdido. Uma guerra entre, de um lado, traidores, infames, e de outro os jagunços de costumes nobres de Guimarães Rosa. Diferentemente da "Ilíada", em que há embate entre duas partes equivalentes em termos de conduta heroica, em *Grande Sertão: Veredas* já existe um lado da disputa degradado moralmente. Por serem adversários, nem Aquiles, nem Heitor

necessitaram ser diminuídos em seu valor como guerreiros. Já os vilões de Rosa têm propensão à crueldade e à injustiça, e por isso o leitor, como Riobaldo, deseja vingativamente que eles morram:

Ele era sujeito vindo saindo de brejos, pedras e cachoeiras, homem todo cruzado. De uns assim, tudo que escapa vai em retinje de medo ou de ódio. Observei, digo ao senhor. Carece de não se perder sempre o vezo da cara do outro; os olhos. Advertido que pensei: e se eu puxasse meu revólver, berrasse fogo nele? Se acabava um Hermógenes – estava ali, são no vão, e num átimo se via era papas de sangue – ele voltava para o inferno! (ROSA, 1956/2001, p. 279).

O que seria esse mal para os gregos? Atenas impele Ulisses a refrear os homens que, pretendendo retornar a casa, já arrastavam suas naus na areia da praia. O herói, favorecido pela deusa, astuto e corajoso, encontra alguém metido em uma rixa, e o repreende conforme a seguinte moral:

Desvairado, senta-te sossegado e ouve o que dizem outros,
melhores que tu! Não passas de um cobarde, de um fraco!
Não contas para nada, nem para a guerra, nem pelo conselho
(HOMERO, Ilíada, II, p. 200-202).

Ulisses não repreende o guerreiro por uma ação praticada, mas por falta de valor ou capacidade para realizar a ação. Em seguida o herói se depara com um tal de Tersites a vociferar contra Agamêmnon. Esse questionava a virilidade do rei, e o acusava de covarde. De si próprio, dizia que já havia saqueado cidades e seqüestrado mulheres para dá-las como concubina a alguém, que seqüestrava filhos de troianos para pedir resgate, mas nada disso parece ofensivo, apenas não ser viril, e ser covarde. É disso que o baixo Tersites acusa o filho de Atreu, Agamêmnon, que falava em retornar sem glória.

Filho de Atreu, estás descontente? Falta-te alguma coisa?
As tuas tendas estão cheias de bronze e muitas mulheres
escolhidas estão nas tuas tendas, essas que nós Aqueus
te demos em primeiro lugar, quando saqueávamos uma cidade.
Ou será ouro que tu queres? Ouro que te traga um dos troianos
domadores de cavalos de Ílion, como resgate pelo filho,
que eu ou outro dos Aqueus capturei e trouxe para aqui?
(HOMERO, Ilíada, II, 225-231).

Tersites ainda diz que Aquiles é melhor homem que Agamêmnon, rebaixando-o na sua *timé*, e se lembra do *prêmio* – a jovem capturada no saque – que Agamêmnon tomou de Aquiles: “Ele que há pouco desonrou Aquiles, melhor homem que ele, pois lhe tirou o prêmio, devido à sua própria arrogância” (II, 239-240). Ulisses repreenderá Tersites com particular dureza, pois a grande admoestação do herói aos

guerreiros que encontra pelo caminho das naus é que respeitem o poder dos reis, e não partam antes de ouvir a deliberação soberana, que nasceria de uma assembléia. Atenas, a deusa da astúcia, da arte de dizer a palavra persuasiva, é que impele Ulisses a dizer sua fala sobre o respeito à autoridade.

E o poeta, que diz sobre Tersites? Vejamos a fala homérica, para interpretar aspectos da moral entre os gregos arcaicos:

Só Tersites de fala desmedida continuava a tagarelar – ele que no espírito tinha muitas e feias palavras, sem nexos e sem propósito, para vilipendiar os reis embora o que acaso lhe ocorresse dizer fizesse surgir o riso entre os Argivos. Era o homem mais feio que veio para Ílion: tinha as pernas tortas e era coxo num pé; os ombros eram curvados, dobrando-se sobre o peito. A cabeça era pontiaguda, donde despontava uma rala lanugem (II, 212-219).

Nietzsche chamou de objeção e refutação a feiura para o grego (NIETZSCHE, 1888/2006, p. 18). A feiúra e a inveja acompanhariam outras manifestações de baixaza, como falta de valor na guerra. Essa moral condensa valor com poder, de modo que no épico grego os heróis são lutadores extraordinários. Já Tersites é desimportante, o poeta o ridiculariza. Nesse sentido, o personagem não poderia ser equiparado a um vilão contemporâneo, que é fonte de ameaça. Esse tipo de personagem não está em primeiro plano na luta que o herói enfrenta, pois a esse se deve opor outro herói, para haver desafio à altura. A *agón* heroica não seria travada propriamente entre o bem e o mal.

Se a guerra do Governo com os jagunços opôs dois heróis, a guerra que sucede a morte de Joca Ramiro é uma disputa entre o bem e o mal. Hermógenes e Ricardão são nefastos pois desprezam a moral heróica. No julgamento de Zé Bebelo, Hermógenes clama por sua morte várias vezes, mas Ricardão é que provoca o maior perigo, ao dizer palavras sensatas sobre as graves perdas que Zé Bebelo provocou com suas tropas do Governo, por ter ido ao Norte de Minas caçar os jagunços. Riobaldo se entristece:

Mire e veja o senhor: e o pior de tudo era que eu mesmo tinha de achar correto o razoado do Ricardão, reconhecer a verdade daquelas palavras relatadas. Isso achei, meio me entristeci. Por que? O justo que era, aquilo estava certo. Mas, de outros modos – que bem não sei – não estava. Assim, por curta ideia que eu queira dividir: certo, no que Zé Bebelo tinha feito; mas errado no que Zé Bebelo era e não era. Quem sabe direito o que uma pessoa é? Antes sendo: julgamento é sempre defeituoso, porque o que a gente julga é o passado. Eh, bê. Mas, para o escriturado da vida, o julgar não se dispensa; carece? Só que uns peixes tem, que nadam rio-arriba, da barra às cabeceiras. Lei é lei? Lôas! Quem julga, já morreu. Viver é muito perigoso, mesmo (ROSA, 1956/2001, p. 284-285).

Mas qual seria a palavra, o discurso do réu? Reunindo astúcia e nobreza, ele seria o protótipo do herói de épico grego. Reproduzimos abaixo uma manifestação deste *épos* heroico, na criação de Rosa:

A gente tem de sair do sertão! Mas só se sai do sertão é tomando conta dele adentro... [...] Não devia de ter querido contra Joca Ramiro dar combate, não devia-de. Não confesso culpa nem retrauta, porque minha regra é: tudo que fiz, valeu por bem feito. É meu consueto. Mas, hoje, sei: não devia-de. Isto é: depende da sentença que vou ter, neste nobre julgamento. Julgamento, digo, que com arma ainda na mão pedi; e que deste grande Joca Ramiro mereci, de sua alta fidalguia... Julgamento – isto, é o que a gente tem de sempre pedir! Para que? Para não se ter medo! É o que comigo é. Careci deste julgamento, só por verem que não tenho medo... Se a condena for às ásperas, com a minha coragem me amparo. Agora, se eu receber sentença salva, com minha coragem vos agradeço (ROSA, 1956/2001, p. 294-295).

Nossa leitura simultânea da "Ilíada" e de "Grande Sertão Veredas" viu ambas as obras perpassadas pelo *épos* heroico. O épico grego não pode ser lido em termos de bem e mal, não é possível ver gregos e troianos conforme essas categorias. Já em "Grande Sertão" há um descolamento dos atributos de força e nobreza, e um juízo moral sobre os personagens. Observamos, portanto, duas interpretações culturais de um valor moral, a honra heróica.

REFERÊNCIAS

DETIENNE, M. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

HOMERO. *Ilíada*. (752 a.C.) Tradução: Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia e Frederico Lourenço, 2005.

NIETZSCHE, F. (1888) *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ROSA, J. G. (1956) *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

VERNANT, J.P. *A travessia das fronteiras: entre mito e política II*. Tradução de Mary Amazonas de Barros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução do latim por Professores da Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa. Lisboa: Bertrand, 2013.

ECHOES OF ILIAD IN THE SERTÃO

ABSTRACT

In this work, we analyze equivalencies between the Homeric Greek kings gathered for deliberation during the Troia siege, and a meeting of the bully chiefs to judge a prisoner in *Grande Sertão: Veredas*. We interpret the characters' speeches of both works as being permeated by the moral construction of heroic honor. We investigate differences concerning the manifestations of this ethos in the Homeric poem as well as in the Brazilian novel, according to a system of values. On account of its extremes, we would observe strength and weakness been replaced by another one based on the notions of good and evil. We would see the validity of the heroic value in both contexts, leading the man to the attempt to be immortalized by inscribing his proper name in the collective memory.

KEYWORDS: Homer. Guimarães Rosa. Heroic honor. Collective memory.

ÉCHOS DE L'ILIADE AU SERTÃO

RÉSUMÉ

Dans cet travail, nous analysons les équivalences entre l'assemblée des rois grecs homériques pendant le siège de Troie et une réunion des chefs *jagunços* pour juger un prisonnier à *Grande Sertão: Veredas*. Nous interprétons les discours des personnages de ces œuvres comme imprégnés d'une notion morale d'honneur héroïque. Nous étudions les différences dans les manifestations de cet *éthos* dans le poème homérique et le roman brésilien, selon un système de valeurs, aux extrémités desquelles nous verrions la force et la faiblesse remplacées par des notions de bien et de mal. Nous verrions la notion d'honneur héroïque dans les deux contextes, et avec lui la tentative de l'homme de s'immortaliser en inscrivant son propre nom dans la mémoire collective.

MOT-CLÉS: Homère. Guimarães Rosa. Honneur héroïque. Mémoire collective.

Recebido em: 28-10-2018

Aprovado em: 19-11-2018

© 2018 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.

<http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php>

IMPASSES DA ATUAÇÃO DE PSICÓLOGOS E CONTRIBUIÇÕES PSICANALÍTICAS PARA O CAMPO DA ATENÇÃO PSICOSSOCIAL

Karoline Rochelle¹

Alcindo José Rosa²

RESUMO

Temos a finalidade de discutir os impasses da atuação de psicólogos que mencionaram trabalhar com psicanálise na rede de atenção psicossocial da região sul do estado de Mato Grosso. Para tanto, realizamos entrevistas abertas com psicólogos e, a partir disso, construímos três categorias de impasses: (1) dificuldades para o desenvolvimento do trabalho, (2) problemas de gestão do trabalho nas políticas públicas e (3) confusões epistêmicas, teóricas e técnicas. Frente a tais problemáticas, apresentamos algumas contribuições da psicanálise para o campo da atenção psicossocial.

PALAVRAS-CHAVE: Atuação de Psicólogos; Impasses; Psicanálise.

¹ Mestra em Ciências pelo departamento de Psicologia Clínica da Universidade de São Paulo. End.: Av. São Remo, 463, 22A, CEP: 05360-150. cel.: (11) 96479-4564, e-mail: karoline.rochelle@usp.br

² Doutor em Saúde Pública pela Universidade de São Paulo. Professor adjunto do Curso de Psicologia da UFMT/Rondonópolis-MT. Campus da UFMT - CEP: 78735-901, cel: (66) 98115-7445, e-mail: alcindorosa@uol.com.br

INTRODUÇÃO

No Brasil, a construção de uma rede de atenção psicossocial nas três últimas décadas, trouxe grandes desafios para a psicologia e para a prática psicanalítica. Influenciou também, ainda que tardiamente, a formação de psicólogos, que por muito tempo foi marcada por certa ambiguidade: formavam-se psicólogos para atuar em consultórios particulares enquanto que a atuação passava a ocorrer predominantemente junto às políticas públicas.

Segundo Dimenstein (1998), a inserção da psicologia nas políticas públicas não ocorreu num vazio social, mas em um contexto histórico, político e econômico, que possibilitou a supervalorização cultural da profissão e a construção e consolidação da importância social da mesma.

Atualmente, há considerável inserção de psicólogos nas políticas públicas, e o trabalho de profissionais inseridos neste campo apresenta os mais diversos desafios. Boa parte das atuações tem se voltado para a garantia de direitos e busca da cidadania, entretanto, não se tem atentado para a especificidade do sofrimento psíquico e à singularidade do sujeito, que também é um direito. Por isso, acreditamos que o desafio deve ser articulado a uma dimensão singular e orientada pelo próprio sujeito e não apenas como valor ético e político imposto ao mesmo (ABREU, 2008).

Diante deste cenário, nos perguntamos como os psicólogos operacionalizavam suas práticas e respondiam às demandas teóricas e práticas dos serviços. Com a finalidade de responder tal inquietação, temos o objetivo de levantar e discutir impasses da atuação de psicólogos que mencionaram trabalhar com psicanálise na rede de atenção psicossocial.

Para tanto, entrevistamos e caracterizamos a atuação de psicólogos que trabalharam com o referencial psicanalítico, todos trabalhadores vinculados a setores das políticas públicas, tais como: CREAS (Centro de Referência Especializado de Assistência Social), PETI (Programa de Erradicação do Trabalho Infantil), Unidade do Sistema Sócio Educativo, CAPS (Centros de Atenção Psicossocial), CAPSad (Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas) e CAPSi (Centro de Atenção Psicossocial Infante-Juvenil). Todos os serviços se localizam em municípios da região sul do estado de Mato Grosso, cujo polo é a cidade de Rondonópolis-MT.

As entrevistas foram analisadas por meio da abordagem hermenêutico-dialética, que segundo Minayo (1992), permite compreender a fala e o depoimento

como parte de processos sociais e de conhecimento, pois representam aquilo que se apresenta e se esconde na comunicação. Os resultados encontrados na pesquisa, os quais serão apresentados logo em seguida, indicam a existência de vários impasses no cotidiano de trabalho realizado pelo psicólogo.

Foi adotado um único termo de Consentimento Livre e Esclarecido, assinado por todos os participantes da pesquisa, citados aqui com nomes fictícios e sem menção aos respectivos locais de trabalho.

Na sequência, analisamos as entrevistas e, logo após, apresentamos algumas contribuições da psicanálise, as quais nos auxiliarão na elucidação das questões levantadas durante a análise.

OS IMPASSES DA ATUAÇÃO DE PSICÓLOGOS NA REDE DE ATENÇÃO PSICOSSOCIAL

Consideramos como impasses as dificuldades relatadas pelos psicólogos entrevistados. A análise dos resultados nos permitiu organizar tais impasses em três categorias: (1) dificuldades no desenvolvimento do trabalho interdisciplinar; (2) dificuldades na gestão de trabalho em políticas públicas e (3) confusões epistêmicas, teóricas e técnicas.

Inicialmente, destacamos as dificuldades no desenvolvimento do trabalho multiprofissional, que gravitaram em torno das seguintes observações:

(a) Ausência de reuniões de equipe. Consideramos que as reuniões de equipe constituem condição mínima para avaliação do andamento do trabalho e avanço da equipe nas questões cotidianas. A falta de reuniões impossibilita a construção de um espaço de fala e de escuta na equipe, o que compromete o desenvolvimento do trabalho psicossocial, cuja escuta é fundamental.

(b) Ausência de momentos de estudos. A partir das entrevistas, observamos que há dificuldade dos profissionais para reservar horários livres para realizar atividades de educação permanente e se aprofundarem teoricamente acerca das questões relacionadas aos problemas enfrentados pela equipe. A recusa não é porque os profissionais “não querem”, mas, como destacou uma entrevistada, admitem não terem condições de lidar com a densidade teórica que a leitura de um texto, por exemplo, provoca na equipe, quanto mais a articulação da construção de caso ou projeto terapêutico.

(c) Fragmentação do saber dentro da equipe. Apesar da interdisciplinaridade ser motivação para a constituição de equipes multiprofissionais, observamos que o trabalho permanece fragmentado, sem diálogo, hierarquizado e centrado no médico.

Outro impasse que caracterizamos concentra-se em torno da gestão de trabalho nas políticas públicas, o que foi corroborado pelas seguintes observações:

(a) Transitoriedade dos vínculos de trabalho. De maneira geral, observamos que há intensa rotatividade de profissionais nos serviços e, geralmente, a causa dessa transitoriedade refere-se ao fato de não serem concursados. Assim, muitos profissionais são indicados por políticos, sem ter conhecimento necessário para exercer suas funções, também não entendem de políticas públicas, atenção psicossocial, assistência social e outras temáticas. Em virtude disto, os psicólogos entrevistados ressaltam a importância de concursos públicos visando manter a continuidade do profissional no serviço. O que vem a ser fundamental em serviços de saúde, não apenas para o bom funcionamento da instituição, mas principalmente porque os usuários se vinculam aos trabalhadores, e isto contribui para a adesão ao tratamento.

(b) Inadequação do perfil profissional. Observamos que os profissionais nem sempre fizeram uma escolha pelo local de trabalho. Geralmente, foram escalados de maneira arbitrária para trabalhar num ou outro setor sem respeitado á sua formação e às especificidades técnicas necessárias para desenvolverem um bom trabalho.

(c) Ausência de estratégias de educação permanente. Observamos que as estratégias de educação permanente são irrisórias frente às necessidades dos serviços. Muitas vezes, é o próprio profissional que realiza investimentos individuais num processo de capacitação pessoal, sem que necessariamente isso beneficie o serviço.

(d) Insuficiência de recursos humanos. Observamos que as equipes de apoio aos serviços são compostas por poucos funcionários e, algumas situações, apenas pelos técnicos.

(e) Inadequação dos modos de avaliação dos serviços. Os serviços, geralmente, são avaliados apenas quantitativamente, numa concepção produtivista, utilizando indicadores que desconsideram a singularidade dos usuários.

Finalmente, outro impasse clínico institucional que ressaltamos refere-se às três confusões epistêmicas e teórico-técnicas presentes nas práticas, conforme as seguintes observações:

(a) Confusões epistêmicas, teóricas e técnicas. Observamos que alguns profissionais utilizam as técnicas psicanalíticas associadas a técnicas de outras abordagens, por considerarem que o ecletismo é uma saída para as situações que supostamente exigem técnicas de intervenções objetivas. Houve ainda, o relato de entrevistados, segundo os quais, a psicanálise seria eficaz apenas para alguns casos.

(c) Obstáculos institucionais para a prática profissional psicanalítica. Constatamos que alguns profissionais eram criticados por não realizarem aplicações de testes, por não reproduzirem as regras institucionais em seus atendimentos e por não apresentarem postura moral e repressora em determinadas situações.

(d) Sujeitos sem demandas. Observamos que diversas pessoas são encaminhadas aos serviços, sem que elas queiram ou saibam em que medida podem ser beneficiadas. Notamos ainda que, muitas vezes, o atendimento psicológico é imposto ao usuário.

Após levantamento e caracterização dos impasses na atuação dos psicólogos, nos debruçamos a cotejar quais seriam os elementos que responderiam, ao menos em parte, ou lançariam alguma luz para a compreensão desses fenômenos. Para tanto, recorreremos à psicanálise, por considerá-la um importante referencial teórico e técnico e também pela sua possível contribuição na reflexão das questões levantadas.

De modo geral, percebemos certo pessimismo profissional entre os psicólogos entrevistados, o que também nos motivou buscar explicações para a situação, e a investigar quais seriam as saídas possíveis para os impasses.

Por isso, considerando a natureza das observações e entendendo que a psicanálise se configura importante referencial teórico-técnico, nos indagamos quais seriam suas contribuições para este cenário da atenção psicossocial. Tentar responder, ao menos em parte, a essas observações e questões, é o que faremos doravante.

CONTRIBUIÇÕES DA PSICANÁLISE PARA A ATENÇÃO PSICOSSOCIAL

No sentido de elucidar tais contribuições, consideraremos os apontamentos feitos por Figueiredo (1997). A autora discute o modo não efetivo da atuação psicanalítica na rede a partir de dois aspectos distintos e complementares: o da demanda e o dos dispositivos de tratamento. O primeiro aspecto refere-se à defesa de um ideal de analisando-padrão, em que as condições socio - culturais seriam tão relevantes ao ponto de impedir o trabalho psicanalítico. O segundo aspecto

compreende os dispositivos de tratamento, os quais privilegiam o uso de medicamentos por considerarem sua maior rapidez e suposta eficácia dos resultados. Em virtude disso, a psicanálise, e mesmo as psicoterapias, ocupam uma posição secundária, tendo em vista que as terapias medicamentosas predominam.

Neste cenário, as contribuições da psicanálise poderiam ser tomadas por alguns como prática inútil, posto que é processo demasiadamente duradouro, não-objetivável e com formação complexa e prolongada dos profissionais. Há ainda, o *setting* requerido pela psicanálise, cujo modelo clássico não é disponibilizado no âmbito das políticas públicas. (FIGUEIREDO, 1997).

Entretanto, inviabilizar a prática psicanalítica por causa destas condições seria privilegiar demasiadamente o local e as suas condições. Não devemos confundir tais questões e torná-las impedimentos. A psicanálise propõe um trabalho com ênfase na produção da fala e, para tanto, basta criar espaços favoráveis para a expressão da subjetividade.

Sauret (2006) considera a desaprovação feita à psicanálise pela suposta ineficácia na supressão dos sintomas e pela longa duração do seu tratamento como dupla homenagem à sua especificidade, assim, a psicanálise oferta um laço social que possibilita o desdobramento da função do sintoma. Segundo ele, “a duração dos tratamentos atuais poderia ser proporcional à intensidade da desqualificação do sintoma num social dominado pelo mercado e pelo cientificismo” (p. 38).

O diferencial das psicoterapias para a psicanálise, de acordo com Rinaldi (2006), está no lugar do saber. Nas técnicas sugestivas e adaptativas, o saber está no terapeuta. Ao contrário disso, na psicanálise, o saber emerge na fala do analisando como saber inconsciente. Daí a psicanálise não se propor a educar, adaptar, curar ou querer o bem do outro, pois tais condutas inviabilizam a emergência da sua singularidade.

Na concepção de Sauret (2006), a psicanálise, com sua teoria do sujeito, do sintoma e do laço social pode contribuir significativamente para o avanço das práticas da psicologia junto à rede de atenção psicossocial e demais políticas públicas. Contudo, seria necessário resguardá-la daquilo que possa enquadrá-la em um Outro (teórico, psicoterapêutico, institucional, legislativo, jurídico e político).

Logo, a particularidade e a contribuição da psicanálise para a atenção psicossocial consiste num discurso que se dirige por excelência ao sujeito e, com isso, elevar:

[...] seu interlocutor à posição de sujeito por necessidade discursiva, a psicanálise não só promove o que está nos fundamentos da política de saúde mental - levar em conta que cada cidadão, independente de sua estrutura psíquica e do mal do qual porventura se queixa, é digno de ser identificado como pessoa -, como também avança nessa orientação política e a faz avançar, definindo o que é esse sujeito - ser falante que tem direito ao exercício da singularidade que, por fazer parte da definição de sujeito, não pode ser maior ou menor conforme o caso: ela não é relativizável e é por isso que cada um tem a possibilidade de se exercer *na sua*, se o quiser e se assumi-la por sua conta e risco (ALBERTI, 2008, p.20).

De maneira geral, o que a psicanálise traz como contribuição para os dispositivos das políticas públicas, é a necessidade de considerar o discurso do sujeito, o qual confronta a norma, a regra, a moral e, assim, privilegia o inusitado e o imponderável. Todavia, vários desses dispositivos alojam um discurso capitalista, o qual produz o aniquilamento do Outro e a intolerância. Em suma, como observa Abreu (2008), perpetua-se a proposta do hospital psiquiátrico, de exclusão e alienação.

Nesse percurso, é interessante refletirmos sobre essa questão dos novos dispositivos, pois são novas práticas de cuidado e intervenção, mas, muitas vezes, eles reproduzem o velho modelo autoritário: o da segregação. Diante disto, torna se pertinente a orientação do Manifesto do Conselho Federal de Psicologia (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2012, p.1).

[...] Não é mera poesia, é do humano não caber em receitas. Mas, neste caso, a receita para o que escapa à norma foi dada. A prescrição médica, psicológica, jurídica, social e política sentencia: fora de nós, fora da civilização, rumo aos confins do humano. Sem compaixão com a dor e, sobretudo, sem respeito à cidadania do outro, mas também à nossa, este veredicto arbitra sobre a questão de modo único, total e violento [...].

Segundo este Conselho, o intuito de abordar tais questões é suscitar uma reflexão sobre a relação que ainda se estabelece entre as práticas ditas de proteção e de cuidado e os movimentos de controle e aprisionamento da vida. Assim, se questiona e critica os profissionais respaldados por uma ciência dita neutra e asséptica, que utilizam o poder para rotular o sujeito e inviabilizar o discurso dele sobre si mesmo.

Ao tentar curar, estabilizar ou adaptar, esses profissionais dificultam ou até mesmo inviabilizam o trabalho na rede de atenção psicossocial. Diante disto, os psicanalistas, baseados nos pressupostos lacanianos, propõem a implantação da clínica do sujeito para o contexto da atenção psicossocial em oposição à clínica do cuidado.

Neste sentido, a psicologia também precisa se responsabilizar pelas consequências das suas intervenções, pois, conforme o VII Seminário Nacional de Psicologia e Direitos Humanos em 2011, “[...] as práticas da psicologia são sempre práticas políticas. Elas produzem lugares e conferem fisionomia ao mundo em que vivemos.”

Assim, compete ao psicanalista, quando inserido em equipe interdisciplinar, subsidiá-la para suportar o fato de que o bem do próximo, muitas vezes, mais anula do que sustenta, posto que pode ser projeção narcísica de si mesmo. Tais percepções são frustrantes para uma equipe pautada na ética do bem, e talvez configure uma das maiores dificuldades a serem trabalhadas. (ALBERTI, S.; BUKOWITZ, A.; SANTOS, T., 2010).

Diante de tantas dificuldades encontradas pelos psicólogos nos serviços públicos, Figueiredo (1997) afirma que a falência das instituições públicas, caracteriza um grave problema que nos fornece condições de reconhecer os limites da clínica e não a sua inoperância. Portanto, esses limites não devem inibir o profissional de experimentar, de ousar na clínica e prosseguir o seu trabalho.

Frente às objeções para a prática psicanalítica, alguns psicólogos têm o sentimento de que não há nada a fazer. Todavia, Figueiredo (1997, p.94) defende que existe muito trabalho e que o profissional deve se atentar para:

[...] como são contadas e recontadas; onde se situa o sujeito; que fantasia aí se tece; do que ele pode realmente se desfazer para dar um rumo minimamente diferente a sua vida. Isto não é psicoterapia de apoio, aconselhamento, ou de base analítica. Muito menos o esvaziamento da condição social do sujeito. É propriamente uma aposta na possibilidade de haver mudança na realidade do sujeito, em função de até onde vai sua aposta, em um campo variável de possibilidades. Isto, por sua vez, depende também do manejo do analista. O investimento é diferenciado, mas é para ambos. E a recíproca é verdadeira: ao desinvestimento do profissional, seja na instituição ou na psicanálise, corresponde um desinvestimento do sujeito.

Na análise das entrevistas com os psicólogos, observamos que as dificuldades para o trabalho em equipe foi o principal impasse enfrentado. A esse respeito, Figueiredo (2005) afirma que as equipes se organizam e se consolidam na rede da atenção psicossocial de dois modos típicos: equipe hierárquica e equipe igualitária.

No primeiro modo de organização, ocorre a hierarquização dos profissionais, numa distribuição verticalizada do poder de intervenção e de saber, que repousa numa autoridade vertical e inquestionável. Diferentemente disso, na equipe igualitária, tudo pode ser discutido e a cada argumento novo, surge nova situação ou nova

dúvida. Vale salientar que o igualitarismo traz o risco de abolir as especialidades dos profissionais e desconsiderar a especificidade de certas ações no trabalho clínico. Há, ainda, o risco da diferença ser tomada como desacordo e, com isso, ameaçar o equilíbrio que dá sustentação à equipe. (FIGUEIREDO, 2005).

Considerando essas questões, Figueiredo (2005) apresenta cinco indicações da psicanálise para o trabalho coletivo na atenção psicossocial. A primeira indicação que temos da psicanálise é que o coletivo não se sustenta no todo. Diferente da *Gestalt*, que afirma que o todo é mais do que a soma das partes, afirmamos que “[...] não todo na soma das partes [...]” (FIGUEIREDO, 2005, p. 44). Assim, a psicanálise denuncia o furo do suposto ‘todo’ da equipe igualitária. Esse furo é provocado pelo próprio paciente, com o que vem do real: sua demanda enigmática, sua fala delirante ou um comportamento disruptivo, entre outros. A segunda indicação ressalta que o ato da intervenção é solitária, e a responsabilidade desse ato se situa no um a um. Entretanto, isso não impossibilita o seu partilhamento com o coletivo em determinado momento. A terceira indicação da psicanálise, refere-se ao que se deve partilhar com o coletivo. Segundo Figueiredo (2005), deve-se partilhar os elementos fornecidos pelo sujeito, em cada caso, a cada intervenção, como pistas para a direção do tratamento e para a execução do projeto terapêutico. A quarta indicação é o manejo do tempo a partir do tempo lógico, pois o tempo de compreender não deve se estender indefinidamente, mas ser reduzido ao ponto em que os significantes do sujeito que insistem se fazem valer como operadores no tratamento. Enfim, chegamos à quinta indicação da psicanálise para o coletivo, que se remete à transferência de trabalho, à qual constitui um instrumento de trabalho entre pares, cuja finalidade é o fazer clínico e a produção do saber pautada no sujeito. (FIGUEIREDO, 2005).

Vale ressaltar que a proposta não é defender uma psicanálise para todos, mas delimitar as condições mínimas para se possibilitar a clínica psicanalítica nos serviços públicos de saúde. (FIGUEIREDO, 1997). Talvez a proposta seja construir uma clínica psicanalítica comprometida com o sofrimento daquele que chega à rede de saúde pública, de maneira que possibilite ao profissional uma aprendizagem diária sobre a clínica, a política e a instituição. (CERQUEIRA, 2009).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A apresentação e análise dos resultados nos permitiu observar várias dificuldades relatadas pelos psicólogos entrevistados. Conforme apresentamos, os

impasses foram organizados em três categorias. A primeira versou acerca das dificuldades no desenvolvimento do trabalho multiprofissional. Ao analisá-la, destacamos a ausência de reuniões de equipe, de momentos de estudo e a fragmentação do saber nas equipes.

Na sequência, apresentamos a segunda categoria e nos referimos às dificuldades de gestão do trabalho nas políticas públicas. Ao abordá-la, destacamos a transitoriedade dos vínculos de trabalho, a inadequação do perfil profissional, a ausência de estratégias de educação permanente, a insuficiência de recursos humanos e a inadequação dos modos de avaliação dos serviços.

Finalmente, apresentamos a terceira categoria, que se caracterizou pelas confusões epistêmicas e teórico-técnicas. Ao estudá-la, caracterizamos as confusões epistêmicas, os obstáculos institucionais para a prática profissional psicanalítica e os sujeitos sem demandas.

Consideramos que essas dificuldades constituem problemas graves para a execução da clínica psicanalítica nas políticas públicas, mas não impossibilitam o profissional que trabalha com esse referencial de ousar, arriscar e prosseguir com seu trabalho. Por esse motivo, apresentamos algumas contribuições da psicanálise por supormos que elas responderiam, pelo menos em parte, aos impasses levantados neste trabalho.

Desse modo, ansiamos por uma atenção psicossocial que considere a importância da clínica, com intervenções que ultrapassem a acepção social e jurídica de sujeito e também por uma clínica implicada com o sofrimento e que compreenda o sintoma como um enigma a ser desvendado.

A importância da inserção da psicanálise na rede de atenção psicossocial, não se configura somente como mais uma habilidade profissional, mas como suporte teórico e técnico. Nessa condição, a psicanálise nos adverte que todo ato ou dizer dos profissionais tem efeitos na equipe, cujo alcance nunca pode ser calculado a priori. Além disso, nestes termos, a clínica se caracteriza por ser uma construção diária, feita no caso a caso e sem receita.

Infelizmente, o que temos observado na maioria dos serviços das políticas públicas de atenção psicossocial, é a crença na eficácia e suficiência dos medicamentos e das psicoterapias e a falta de apreço pela psicanálise por ela não corresponder aos anseios de normalização e de rapidez exigida nas intervenções.

Assim, a psicanálise denuncia tais práticas, pois, geralmente, desconsideram a singularidade do sujeito. Por isso, psicólogos e psicanalistas fundamentados nos pressupostos lacanianos propõem a Clínica Psicanalítica, pautada na ética do desejo e, por isso, opõe-se a qualquer forma de universalização moral, de ideal de perfeição, bem-estar e completude a ser alcançado pelos sujeitos ou do estabelecimento de regras comuns a todos.

Certamente, os psicólogos pautados na ética da psicanálise, têm condições de interrogar as regras institucionais, o saber dominante e a produção exigida pelas políticas públicas e fazer disso material de trabalho. Tal postura profissional promove mudanças e novos saberes na rede de atenção psicossocial.

REFERÊNCIAS

ABREU, D. N. A prática entre vários: a psicanálise na instituição de saúde mental. Estudos e pesquisas em psicologia, Rio de Janeiro, ano 8, n.1, p. 74-82, 1º semestre de 2008.

ALBERTI, S. A política da psicanálise e a da saúde mental. Estudos e pesquisas em psicologia, Rio de Janeiro, v.8, n.1, abr. 2008.

ALBERTI, S.; BUKOWITZ, A.; SANTOS, T. Investigações sobre o lugar da psicanálise na saúde mental. Cadernos de Pesquisa, São Luís, v. 17, n. 3, set./dez. 2010.

Em Nome da Proteção e do Cuidado, que formas de exclusão temos produzido? 17 de novembro. VII Seminário Nacional de Psicologia e Direitos Humanos – Drogas: Direitos Humanos e Laço Social. Disponível: <http://direitoshumanos.cfp.org.br/?page_id=16>. Acesso em: 18/03/2012.

CERQUEIRA, L. C. A instituição e a clínica no campo da saúde mental: há lugar para a Psicanálise na gestão da saúde mental?, dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Manifesto do Conselho Federal de Psicologia. Drogas: pelo tratamento sem segregação. Disponível: <<http://www.peticaopublica.com.br/pview.aspx?pi=CFP2011A>>. Acesso em: 15/03/2012.

DIMENSTEIN, M. D. B. O psicólogo nas Unidades Básicas de Saúde: desafios para a formação e atuação profissionais. Estudos em psicologia, Natal, v.3, n. 1, jan./jun. 1998.

FIGUEIREDO, A. C. Uma proposta da psicanálise para o trabalho em equipe na atenção psicossocial. Mental, Barbacena, n. 5, p. 44-45, nov. 2005.

FIGUEIREDO, A. C. Vastas confusões e atendimentos imperfeitos: a clínica psicanalítica no ambulatório público. 3.ed. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1997.

MINAYO, M. C. M. Saúde e ambiente sustentável: estreitando nós. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1992.

RINALDI, D. Entre o sujeito e o cidadão: psicanálise ou psicoterapia no campo da saúde mental? In: Psicanálise e saúde mental: uma aposta. Rio de Janeiro, 2006, p. 141-147.

SAURET, M.-J. Psicanálise, psicoterapias... ainda. In: Psicanálise e saúde mental: uma aposta. Rio de Janeiro, 2006, p. 19-43.

CHALLENGES IN PSYCHOLOGISTS PERFORMANCE AND CONTRIBUTIONS TO PSYCHOANALYSIS IN PSYCHOSOCIAL ATTENDANCE

ABSTRACT

In this study we aim for discussing challenges for the activity of psychologists, who mentioned to work with psychoanalysis in their attendance and participate in the psychosocial network of the southern region of Mato Grosso (Brazil). Therefore we conducted open interviews with the psychologists. Based on the interviews we could identify 3 categories of challenges: (1) difficulties in developing an multi-professional handling (2) problems concerning public management and politics in their work and (3) ambiguities in theoretical and clinical questions. To ameliorate these problems we present a few contributions for psychoanalysis in psychosocial attendance programs.

KEYWORDS: Performance of Psychologists; Challenge; Psychoanalysis.

IMPASSES DE LA PRATIQUE DES PSYCHOLOGUES ET QUELQUES CONTRIBUTIONS DE LA PSYCHANALYSE AU DOMAINE DE LA PRISE EN CHARGE PSYCHOSOCIALE

RÉSUMÉ

Cet article vise à discuter des impasses de la pratique des psychologues qui ont mentionné travailler avec la psychanalyse dans le réseau de la prise en charge psychosociale de la région sud de l'état du Mato Grosso. Ainsi, nous menons des entretiens ouverts avec des psychologues et, à partir de cette procédure, nous établissons trois catégories d'impasses: 1) difficultés pour le développement du travail multiprofessionnel (2) problèmes de gestion du travail dans les politiques publiques, et (3) confusions épistémiques et théorico-techniques. Face à de tels problèmes, nous présentons quelques contributions de la psychanalyse au domaine de la prise en charge psychosociale.

MOTS-CLÉS: La Pratique des Psychologues; Impasses; Psychanalyse.

Recebido em: 10-10-2018

Aprovado em: 23-11-2018

© 2018 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.

<http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php>

TOXICOMANIA E PULSÃO

*Anna Luiza Dantas Salim*¹

*Elza Ferreira Santos*²

RESUMO

Este artigo discorre sobre o funcionamento pulsional nas toxicomanias. A toxicomania é um modo de existir em que a droga se torna central, funcionando como objeto privilegiado da pulsão. Por esse motivo, ela pode ser considerada uma das expressões mais claras da pulsão de morte desfusionada, conquanto não configure uma compulsão à repetição. O toxicômano, prescindindo da relação com os outros, manipula quimicamente as fontes pulsionais com o tóxico, regredindo ao autoerotismo.

PALAVRAS-CHAVE: Toxicomania; Pulsão; Droga; Pulsão de Morte.

¹ Psicóloga e Mestranda em Psicologia na Universidade Federal de Sergipe. É especialista em Psicologia do Trânsito e possui Formação Teórica em Psicanálise pela Associação Psicanalítica de Aracaju. End.:Av. Beira Mar, nº3538,Cond. Ville de Paris, apt. 901 A. CEP: 49025-040, Aracaju-Sergipe Email: luizadantas@outlook.com Telefone: (79)99912-1968

² Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Sergipe, Psicanalista da Associação Psicanalítica de Aracaju e Doutora em Educação pela Universidade Federal de Sergipe. End.: Rua José Deodato Soares, nº 83, bairro Ponto Novo, CEP: 49097-340, Aracaju-Sergipe Email: elzafesantos@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este artigo pretende abordar o funcionamento pulsional na toxicomania. A toxicomania tem por irreduzível especificidade o fato da droga possuir um efeito farmacológico direto sobre o corpo, fator químico que tem um papel relevante na evolução da relação sujeito-objeto. Devido à centralidade assumida pelo corpo na toxicomania, será utilizado o conceito de pulsão para compreender esse fenômeno. Na perspectiva psicanalítica, o conceito de pulsão é responsável por estabelecer a correlação entre o somático e o psíquico, configurando-se na base para compreender o corpo em sua erogeneidade.

A escolha do termo toxicomania para intitular o trabalho vincula-se ao entendimento de que nesse tipo específico de relação com a droga, esta, enquanto substância tóxica, exerce o papel de ofuscar a realidade psíquica e de anestesiar a dor, produzindo uma mania artificial. Na toxicomania, a droga se torna um objeto privilegiado de satisfação pulsional em detrimento dos demais. O vocábulo drogadicção é, por vezes, utilizado como sinônimo de toxicomania, embora os campos semânticos destes termos não se recubram totalmente.

O termo drogadicção destaca a dimensão da subserviência ao objeto, abarcada pelo vocábulo adicção cujo significado advém de *adictu*, o sujeito que era escravizado por dívidas na Roma Antiga (GURFINKEL, 2011). Elegeu-se o termo toxicomania, ao invés de drogadicção, devido ao entendimento de que a subserviência aos objetos não é exclusiva das adicções e nem consiste na característica fundamental da toxicomania. Cabe ressaltar que a toxicomania é aqui referida englobando não somente as drogas ilegais, mas também o álcool e toda substância psicoativa. Assim, procedeu-se a fim de enfatizar a posição subjetiva em relação à droga sem, contudo, ignorar a influência que legalidade e aceitação social de uma droga exercem no gozo do objeto, fatores que não entraram no escopo deste trabalho (LE POULICHET, 1993).

EM TORNO DA TOXICOMANIA

A toxicomania é um modo de existir em que a droga ganha um estatuto de centralidade. Freud, mediante a observação das distintas reações em relação à cocaína, propôs de forma revolucionária que o cerne explicativo das adicções não estaria na farmacologia, mas nas idiosincrasias do sujeito. O que determina uma

adicção não é o efeito neuroquímico per se, mas a experiência subjetiva deste efeito. Ou seja, o que é decisivo para a relação que o sujeito estabelece com a droga é o modo como esta é representada. Não é todo usuário de drogas que se torna adicto, até quando se trata de usuários de drogas alçadas a objetos malignos pelo imaginário social, como o crack (GURFINKEL, 2011).

A adicção ocorre quando há uma inversão dos lugares de sujeito e de objeto ao longo da história de uso, e, portanto, pode haver tantos objetos de adicção quanto há objetos para a pulsão. O entendimento da droga como *phármakon* também contribui com a argumentação de que o essencial na toxicomania não está nem na frequência nem na quantidade da substância usada, mas sim na posição subjetiva assumida. O conceito de *phármakon* ilustra o caráter dúbio de qualquer droga, isto é, de um agente químico externo que altera em algum ponto a fisiologia do organismo. A mesma droga pode constituir um remédio, ou um veneno dependendo dos usos de que dela são feitos. Cabe, então, diferenciar habituês, usuários ocasionais e drogadictos uma vez que tal distinção é esmaecida no que concerne às drogas, as quais são usualmente tratadas como objetos malignos (GURFINKEL, 2011; TIBURI & DIAS, 2013).

Freud (1950/2006), afirma na carta 79 dirigida a Fliess em 1897, que a toxicomania é a sucedânea da masturbação infantil, consistindo num retorno à satisfação autoerótica. Inclusive, o autor considera a masturbação o primeiro dos vícios. Tal afirmação estabelece um elo entre a adicção e atos de ordem da impulsiva. O autoerotismo dos adictos e dos onanistas é, num primeiro momento, muito cômodo, pois a satisfação que obtêm prescinde do outro, aparecendo de forma imediata e conferindo a ilusão de autossuficiência. Contudo, esta modalidade de satisfação afasta o sujeito do mundo externo e da realidade psíquica, promovendo um fechamento no circuito autoerótico. Tal fechamento se manifesta, por exemplo, no isolamento social do adicto e nas dificuldades de elaboração em análise, devido ao empobrecimento da fantasia (GURFINKEL, 2011; LE POULICHET, 1993; MARCONI, 2009).

O primeiro tempo na relação com a droga obedece ao regime do princípio do prazer de uma forma radical, procurando, inclusive, subtrair-se o princípio de realidade, porquanto busca, através de um artifício, obter o prazer que a prudência do princípio de realidade ou o sadismo de um supereu severo não permitiriam. É vivenciada uma fase cor-de-rosa, como a denomina Sissa (2001) com um objeto que

fornece um prazer intenso e faz esquecer as agruras da incompletude humana, propiciando um estado nirvânico onde antes havia tensão. Logo, desavisadamente, a droga se transforma de poção mágica em imperativo que tiraniza o sujeito, anulando-o. A droga se torna o mínimo existencial sem o qual o sujeito nada pode fazer (BIRMAN, 2005; SISSA, 1999; TIBURI & DIAS, 2013).

O fenômeno da tolerância que consiste na falência da gratificação inicialmente associada ao uso, além de ser uma questão química, se relaciona com a reversão da lógica de apoio pulsional que caracteriza o fenômeno da neonecessidade, no qual ocorre a biologização da pulsão. A toxicomania é um fenômeno que traveste o desejo de necessidade, circunscrevendo a polimorfia dos objetos da pulsão ao tóxico, que passa a ser uma questão de sobrevivência, geradora de uma neonecessidade tirânica (GURFINKEL, 2011). Dito de outra forma, “Não há amor, dinheiro ou saber que seja suficiente: tudo pode ser negociado por um gole ou um pico” (CRUZ, 2003, P.21). Percebe-se a reversão da lógica de apoio: a pulsão sexual que fomentou o desejo de “dar um trago” transforma-se no imperativo de uma pulsão de autoconservação do “preciso beber”. O *delirium tremens* atesta a função que passa a ter a droga de estabelecer um mínimo existencial, ficando, no limite, sem efeito (FREUD, 1911/2006; SISSA, 1999).

A toxicomania consiste em uma das expressões mais claras da pulsão de morte em seu vagar, desfusionada, configurando uma conduta impulsiva, em que a função de descarga é privilegiada, dando relevância ao fator atual em detrimento da causalidade simbólica. O enfraquecimento simbólico aparece na passagem ao ato e nas dificuldades de histericização do discurso, características que aproximam o sujeito da ordem do real e colocam o fenômeno da toxicomania como um desafio para a clínica psicanalítica. Por isso, como ressaltam Silva & Cremasco (2010), é necessário fazer o sujeito do desejo reaparecer na fala. Cabe interrogarmos: *que excesso é esse que tiranicamente demanda ação?* (KALINA & KAVIDLLOFF, 1976; TIBURI & DIAS, 2013).

Le Poulichet (1993) afirma que a droga não é o verdadeiro tóxico, já que ela apenas modifica o modo de funcionamento de uma estrutura. Para a compreensão de um caso de toxicomania o que deve ser buscado é a função que a droga exerce na economia libidinal do sujeito, tendo em vista o fato indicado por Freud (1898/2006), de que não adianta um tratamento que meramente retire a substância sem saber qual o problema primário a que a droga responde e que a ela subjaz.

A droga pode ser entendida como uma defesa maníaca contra estados depressivos, caracterizados pela dor e pelo sentimento de impotência. A mania é a negação da realidade psíquica marcada pela suspensão das inibições do Eu. Muitas drogas simulam o estado de mania por terem efeitos euforizantes, havendo muitas analogias entre o ciclo aditivo e o ciclo maníaco-depressivo. Tais analogias justificam o uso de outro termo, farmacotimia, sendo que o sufixo – timos – se refere à problemática do humor, que seria o problema originário em muitos casos de toxicomania. O fenômeno aditivo foi ainda denominado de solução aditiva constituindo uma tentativa de cura de uma gama variada de estados psíquicos sentidos como ameaçadores (BIRMAN, 2005; CRUZ, 2003; GURFINKEL, 2011; SOLER, 2007).

Como sublinha Zafiropoulos (1994), “o toxicômano não existe” (citado por RIBEIRO, 2003, p.16). E não existe mesmo uma categoria que possa englobar a multiplicidade de motivos que levam e mantêm o sujeito nas drogas. As funções que o objeto droga assume aludem aos acidentes históricos que colaboram na construção do singular, o bibelô de época de uma subjetividade, que é seu desejo. O que ocorre com as toxicomanias é o paradoxo da unidade na diversidade (GURFINKEL, 2011; LACAN, 1960/1998).

O FUNCIONAMENTO PULSIONAL E A TOXICOMANIA

A pulsão consiste num estímulo endógeno advindo do corpo e direcionado ao psiquismo, e que se diferencia, portanto, dos estímulos endógenos de ordem fisiológica. Estímulo é uma excitação que produz alguma reação ou modificação em seu receptor. A pulsão serve de causa para o trabalho contínuo do aparelho psíquico e embasa a descoberta psicanalítica da íntima ligação entre soma e psique. É composta de quatro elementos: pressão, finalidade, objeto e fonte (Freud, 1915/2006). A pulsão, que se configura como um perigo do qual não se pode fugir por se interno e constante, requer que o Eu, através da ação motora, modifique continuamente o mundo externo a fim de satisfazê-la com algum objeto. Esta é sua finalidade: satisfazer-se.

A neonecessidade da toxicomania é embasada não somente na fisiologia, mas também no funcionamento pulsional, e, portanto, quando um toxicômano sente a fissura³, o simples enclausuramento em uma clínica de reabilitação, só será eficaz

³Fissura é uma gíria cunhada pelos usuários de drogas para indicar o desejo irresistível pelo tóxico, experimentado como intensa angústia, que só arrefecerá com o consumo (TÍBURI, DIAS, 2013).

enquanto durar a internação, pois a tendência ao ter alta será buscar o objeto específico, a droga, que satisfará sua pulsão. E mais uma vez, o toxicômano se encontra com o tóxico de sua preferência, numa repetição monótona que se contrapõe ao discurso corrente entre os toxicômanos “é só dessa vez”, pois as exigências da pulsão jamais cessam (FREUD, 1915/2006; 1920/2006; 1923/2006; GURFINKEL, 2011).

A aproximação do pulsional e do fisiológico no que se refere às toxicomanias pode ser ilustrada pelo conceito de fonte pulsional. A fonte pulsional é um processo somático que origina toda a demanda de trabalho ao psiquismo. Contudo, uma parte do corpo só se torna fonte pulsional, sendo então denominada de zona erógena ou borda, no processo de troca entre a criança e o Outro materno, perpassado pela linguagem, pois a mãe lê as necessidades da criança como demandas.

Dufour (2004) aponta que a dependência de heroína é muitas vezes alicerçada no ato de injetar-se. Injetar-se é criar orifícios na pele, subvertendo as bordas instituídas. Seria este ato uma tentativa de ter controle do próprio corpo gerando os próprios locais de troca? Ou seria uma tentativa de retornar ao momento em que o corpo não tinha sido tolhido no seu autoerotismo pelo significante?

[...] a consequência da brincadeira mórbida que o toxicômano faz com o corpo é a alteração da constância do ímpeto pulsional, intensificando-o a partir de sua fonte orgânica. [...] O traço que havia marcado linguisticamente aquela borda não é mais encontrado. Foi levado embora quando o corpo foi invadido pela indicação de um prazer que não precisa mais passar pelo desfiladeiro das palavras (NOGUEIRA FILHO, 1999, p.33).

O toxicômano, prescindido do mundo externo e da relação com os outros para a satisfação, furtando-se, portanto, à troca, manipula quimicamente o próprio corpo, em especial as fontes pulsionais, em busca da sensação pura, fazendo suas catexias regredirem ao nível do prazer de órgão e ao autoerotismo – a cocaína se cheira, o crack se fuma e o injetar-se cria furos – o que alterará o funcionamento pulsional na direção da impulsividade e do excesso (BIRMAN, 2005; FREUD, 1915/2006; 1920/2006; 1923/2006; SISSA, 1999; VALAS, 2001).

O automatismo que parece guiar a conduta do toxicômano é passível de explicação tanto pelo caráter conservador das pulsões, que, se já conhecem um caminho, o preferem para a descarga, quanto pelo prazer ofertado pela droga ser fácil no sentido que não depende das relações com os outros e com o significante.

Conforme Nogueira Filho (1999, p.34) “o efeito das drogas provoca a ilusão de que o prazer não requer a passagem pelos significantes, e, assim, pode ser perene e constante”. A solução química parece aguilhoar a pulsão, pois se ela opera na fonte pulsional, o toxicômano se deparará com o terrível drama da homeostase: o corpo se acostuma à substância (MELMAN, 1992).

O toxicômano caracteriza-se pela fidelidade ao seu objeto, a qual é denominada fixação e pode ser considerada uma perversão do funcionamento pulsional, pois a característica original da pulsão é que tenha uma acentuada indiferença em relação ao objeto, sendo este eleito de acordo com a facilidade com que promove a satisfação. Por outro lado, a indeterminação originária do objeto da pulsão aponta também para a importância da história subjetiva para traçar as coordenadas do objeto do desejo de cada um, o que é encontrado na história dos sujeitos sob a forma de padrões em suas escolhas objetais (FREUD, 1915/2006; 1920/2006; LAPLANCHE, 1989). A variabilidade do objeto na pulsão a diferencia claramente do instinto, do nível biológico, o qual possui um único objeto de satisfação. A extrema plasticidade do objeto na teoria das pulsões se deve ao fato de que os objetos que promovem o escoamento da pulsão são sempre parciais, pois são substitutos do objeto *a* (COUTINHO JORGE, 2005). O conceito de objeto *a* designa um vazio, um resto nunca atendido que funda o desejo enquanto incompletude. Por isso também, toda satisfação é parcial e resta sempre uma tensão, que é aquilo que move o sujeito e caracteriza a vida (COUTINHO JORGE, 2005).

Os objetos *a* primordiais, dentre eles o seio e as fezes, são caracterizados pela sua ausência, pelo fato de que vão embora (COUTINHO JORGE, 2005). Em consonância a esta assertiva a droga consiste num semblante de objeto *a* para o toxicômano, pois a posse do produto dá a ilusão, conquanto seja efêmera, de completude. Contudo, a repetição do ato toxicomaniaco prova que a salvação da droga é um engodo, pois as sucessivas doses só indicam que algo falta e que a paz procurada através da intoxicação não pode ser encontrada por nenhuma via (ARTEIRO; QUEIROZ, 2011; MARCONI, 2009).

Outra característica que facilita a escolha do objeto pulsional, é sua potência em promover satisfação. Contudo, a pulsão é também capaz de se apegar a um objeto nocivo (SANTIAGO, 2001). É notório que o apego de um adicto a uma droga ilegal pesada o faça correr uma série de riscos e que, ainda assim, ele persevere no uso da substância sem procurar substituí-la por uma droga legalizada, mais acessível

(TIBURI; DIAS, 2013). Inclusive, tal dificuldade de obtenção contribui parcialmente para o gozo na toxicomania. A droga também promove a confluência de pulsões, servindo às pulsões de vida e às pulsões de morte. Tal confluência reafirma o caráter de *pharmakon* do objeto droga, de ser ao mesmo tempo o remédio e o veneno (SISSA,1999).

Após discorrer sobre os quatro elementos constitutivos da pulsão, abordaremos os três princípios de funcionamento do aparelho psíquico. Da mesma forma, dois dualismos pulsionais também serão abordados para que tenhamos uma compreensão mais acurada da toxicomania.

O primeiro dualismo pulsional marca a dicotomia entre o Eu e as pulsões de autoconservação de um lado e as pulsões sexuais, de outro. Esse dualismo representa os polos do conflito na neurose e se tornará obsoleto com a introdução do conceito de narcisismo, o qual aponta que o Eu é investido libidinalmente. No segundo dualismo pulsional, a pulsão de vida ou Eros é a força de ligação, responsável pela manutenção da vida e pela sexualidade, enquanto a pulsão de morte ou Tânatos representa o desligamento e a ruptura (FREUD,1915/2006;1920/2006).

O princípio do prazer é a primeira modalidade com que se realiza o desejo do inconsciente, seguindo o processo primário que opera na base da fantasia e da alucinação visando ao rebaixamento de tensão ou ganho de prazer o mais rápido possível, sem levar em consideração as relações com o mundo exterior. Por isso, levar a cabo o princípio do prazer em seu estado puro pode incorrer em sério risco para a vida do indivíduo. Este método primário de funcionamento psíquico se relaciona estreitamente com as pulsões sexuais.

No interesse da preservação do indivíduo, o princípio do prazer modifica-se em princípio de realidade, salvaguardando o prazer, ainda que diminuído, para depois. O método secundário de funcionamento opera através da modificação do mundo externo – mediante a ação e o seu ensaio, que é o pensamento – e é consoante com as pulsões do Eu ou de autoconservação. Este cerceamento da pulsão é gerador de mal-estar entre os neuróticos e alguns buscam na narcose uma solução mais imediata para lidar com ele. A narcose opera afrouxando o princípio de realidade, uma vez que incide nas relações entre Eu e mundo externo ao alterar a percepção, do que resulta o desaparecimento do desprazer e a geração de prazer. O toxicômano dominado pela fissura vai contra todo e qualquer bom-senso para obter a droga, agindo de forma impulsiva, subjugado pelo excesso de tensão e pelo princípio do prazer que exige

descarga: eis o caráter impulsivo e irrefreável do ato toxicomaniaco (FREUD, 1911/2006; 1915/2006; 1920/2006; 1923/2006; 1930/2006; VALAS, 2001).

No caso da toxicomania, a lógica de apoio se reverte: o objeto investido pela libido se torna mais importante que as necessidades fisiológicas ordinárias. A droga é um objeto de amor, afinal de contas, que se transmutou em objeto de necessidade. Há um ganho aqui, a saber, a obturação do desejo transformado em necessidade, hiância para a qual há um objeto feito sob medida (PIMENTA; CREMASCO; LESOURD, 2011; VALAS, 2001).

A PULSÃO DE MORTE E O ATO NA TOXICOMANIA

A partir do estudo dos sonhos das neuroses traumáticas, os quais não veiculam uma realização de desejo disfarçada e sim um trauma, delineiam-se os limites obscuros que transpassam o princípio do prazer. Freud retoma então o princípio do nirvana, formulado por Barbara Low³, para traduzir esta outra força pulsional que ele começa a distinguir, a qual é agente de ruptura e de destruição. Como sintetiza Lodi (2012, p. 296) “o que a vontade de destruição designa é a vontade de ir além, de recomeçar com novos custos, vontade de outra coisa”.

A pulsão de morte é uma energia que visa a algo diferente ao excesso de tensão da vida, combatendo este acúmulo libidinal que caracteriza a vida em sociedade, sentido, no mínimo, como perigo, podendo, inclusive, ser equivalente a um trauma. O princípio do nirvana leva ao extremo o programa do princípio do prazer, indo na direção de uma quietude total, análoga à morte. A realização da pulsão de morte, pulando a barreira do princípio do prazer (e o muro da linguagem), se dá por uma via mais curta, de caráter destrutivo. De um lado estariam as forças de Eros, que englobam o amor, o desejo, a sublimação e a sexualidade, e, do outro, Tânatos, enquanto vontade de destruição. As relações entre princípio do prazer e princípio do nirvana não são unívocas, sendo ora de contraposição ora de colaboração, concorrendo para o mesmo fim de combater o excesso pulsional, sentido como perigo.

Na toxicomania, o objeto droga, enquanto puro imaginário – pois a crença do sujeito de que este objeto lhe saciará é constantemente posta à prova pela ingestão de quantidades progressivamente maiores – parece ser o único capaz de baixar as tensões sentidas como insuportáveis, exemplo no qual o princípio do prazer e do nirvana convergem para o mesmo fim, promovendo a temporária completude da morte. O modelo paradigmático é o do pico: o sujeito desfalece e num estado que

muito se assemelha ao êxtase, morre para o mundo exterior, podendo permanecer fitando os pés por horas. Já em uma toxicomania grave e na overdose, a decadência do corpo prova a dominância da pulsão de morte. O uso de drogas pode ainda, mesmo para o toxicômano, propiciar um estado de bem-estar resultante do fortalecimento do narcisismo e do enfraquecimento de um supereu sádico que pulsa segundo as ordens de Tânatos (DUFOUR, 2004; FREUD, 1920; 1923; 1930; MARCONI, 2009; SANTOS & COSTA-ROSA, 2007).

Marconi (2009) destaca que o ato toxicomaniaco não é uma compulsão à repetição. É evidente que a pulsão de morte participa proeminentemente nas toxicomanias, contudo não configurando uma compulsão à repetição no sentido que Freud deu a mesma. A compulsão à repetição é conceituada como uma tentativa de dar outro significado ao trauma, de acordo com o deslizamento metonímico do desejo, ligando a um significante o seu boom pulsional. Há, onipresente, o impulso a certo estado anterior, que foi aquele do momento mítico de encontro com a droga. Tal encontro calou as angústias neuróticas, no caso de uns; já para outros, o vazio e a tristeza melancólicos. Para ambos ensinou a inaudita doçura de viver (SISSA, 1999).

A significação mítica do encontro inicial com a droga ocorre por reverberar a falta estrutural do objeto *a*. A busca de retornar a este momento se torna o escopo da vida do toxicômano. O que ele não sabe é que para sua busca, travestida de busca pela droga, não há resposta pronta, nem objeto possível. Ele crê, de modo ambivalente, na droga como a verdadeira causa de suas atribulações e, ao mesmo tempo, como um remédio para seu mal-estar estrutural. Em decorrência do tamponamento das questões estruturais, não houve, portanto, o enfrentamento com o traumático, do qual poderia advir uma resignificação, mas a negação da percepção desse desprazer (FREUD, 1920; SANTOS; COSTA-ROSA, 2007; SISSA, 1999).

O uso repetido e ininterrupto e até mesmo a experiência da reincidência em uma toxicomania grave, na qual o sujeito, estando não somente sob o jugo da pulsão de morte, mas sob risco de que esta pulsão atinja seu alvo, também não configuram uma compulsão à repetição, embora presentifiquem uma pronunciada atuação da pulsão de morte. A reincidência é o exemplo mais claro da repetição do ato toxicomaniaco. A reincidência consiste no retorno ao uso depois de um hiato, baseado na escolha do sujeito, motivado pelos excessos que se ligam ao uso da droga e que o sujeito não conseguiu suportar. Este desejo de parar, de barrar este excesso com todas as suas consequências pode ser entendida como uma reanimação da pulsão

de vida. Contudo, a pulsão de vida que faz o sujeito retornar à vida ordinária, também o faz defrontar-se com as frustrações e os acossamentos pulsionais decorrentes. É quando tem lugar a “normalização” na vida sexual e no trabalho, conforme as ordens do supereu, que os conflitos psíquicos, antes anestesiados, reaparecem. Na reincidência, a pulsão de morte retoma as rédeas do sujeito (MELMAN,2004; SANTOS; COSTA-ROSA, 2007).

Em contraposição à metonímia a que se dirige a compulsão à repetição, a cena toxicomaniaca é marcada por um enrijecimento representacional em que o objeto droga mantém seu estatuto simultâneo de bem e mal supremo. Não ocorre elaboração e a cena toxicomaniaca se repete, ritualisticamente, em seus menores detalhes. O principal fator que estanca o deslizamento significativo e uma possível elaboração nesta montagem psíquica é o afastamento do gozo fálico, mediado pela linguagem e pela sua mola mestra, o significante, e uma circunscrição ao gozo autoerótico (DUFOUR, 2004; MARCONI, 2009).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, a toxicomania foi definida em relação à posição subjetiva de escravidão que o sujeito assume em relação ao objeto droga. Buscamos destacar o pioneirismo de Freud em explicar a toxicomania como função, principalmente, das idiossincrasias do sujeito. A droga é entendida como *pharmakon*, sendo seu caráter de remédio ou veneno tributário do uso que dela é feito. A toxicomania foi relacionada à satisfação autoerótica, à fixação objetal, à reversão da lógica de apoio e à agência da pulsão de morte. Em relação ao quadro da toxicomania, a droga foi relacionada ao objeto *a*, sendo que apontamos a capacidade desse objeto de fazer o princípio do prazer e do nirvana confluírem.

A partir do estudo realizado, é possível afirmar que a toxicomania configura um funcionamento em que o pulsional se manifesta de forma selvagem, uma vez que as vinculações com a representação e o simbólico estão enfraquecidas e predominam os automatismos e repetições decorrentes do caráter conservador da pulsão, como se torna patente no fenômeno da reincidência. Outra asserção decorrente deste estudo é que na toxicomania, sujeito e objeto de satisfação formam um amálgama, à maneira de um instinto e o ato de drogar-se é percebido pelo toxicômano como uma real necessidade.

Um rumo interessante para futuras pesquisas é a busca de melhor compreender o caráter da repetição na toxicomania. As sofridas reincidências testemunham a dominância da pulsão de morte e são as mais conhecidas queixas em relação à adicção. As “recaídas” trazem não só o julgamento moral em relação ao uso da droga; mais perniciosamente apontam a fragilidade do Eu em relação à força das pulsões e a dificuldade do sujeito em lidar com a vida no registro do desejo e de suas inerentes frustrações.

REFERÊNCIAS

- ARTEIRO, I.L; QUEIROZ, E. O corpo na toxicomania: uma primazia da sensação? Rev. Mal-Estar Subj.,v.11, n.4,p. 1575-1596, 2011. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482011000400011>. Acesso em: 21 dez. 2017.
- BIRMAN, J. Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação . Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- DUFOUR, A. Opiacidade. Revista da associação psicanalítica de Porto Alegre, v.26, p. 34-57, 2004. Disponível em: <http://www.apoa.com.br/uploads/arquivos/revistas/revista26_-_opiacidade.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2017.
- CRUZ, W.F.O. Intoxicação e exclusão social. Revista da associação psicanalítica de Porto Alegre, v. 24, p.19-39, 2003.
- NOGUEIRA FILHO, D.M. Toxicomanias.1.ed. São Paulo, SP: Escuta, 1999.
- FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: Imago, 2006.
- _____.(1911). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. v.7.
- _____.(1915). O instinto e suas vicissitudes. v.14.
- _____. (1920). Além do princípio do prazer. v.18.
- _____.(1923). O ego e o Id. v.19.
- _____.(1930[1929]). O mal-estar na civilização.v.21.
- _____.(1950). Extrato dos documentos dirigidos à Fliess. v.1.
- GURFINKEL, D. Adições: paixão e vício. São Paulo, SP: Casa do Psicólogo, 2011.
- KALINA, E.; KOVADLOFF, S. Toxicomania- Indivíduo, família e sociedade. 1ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.
- COUTINHO JORGE, M.A. Fundamentos da psicanálise- De Freud a Lacan. As bases conceituais.2.ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2005.
- LACAN, J. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: Escritos, Rio de Janeiro: Zahar,1998.
- LAPLANCHE, J. Problemáticas III: A sublimação. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1989.
- LE POULICHET, S. Toxicomanias. In P. Kaufmann (Ed.), Dicionário enciclopédico de psicanálise: O legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro (pp.541-547), RJ: Zahar, 1996.
- LODI, M.I. A suspeição da toxicomania nos paradoxos do gozo. LETRAFREUDIANA, v. (10,11,12),p.295-300, 2012. Disponível em: <http://www.escolaletrafreudiana.com.br/UserFiles/110/File/artigos/letra1012/049.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- MARCONI, K.F. Manejos possíveis do gozo na clínica das toxicomanias: uma abordagem psicanalítica. 2009. 111f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) - Instituto de Psicologia. Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em:http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=141194. Acesso em: 17 nov. 2017.

- MELMAN, C. Alcoolismo, delinquência, toxicomania: uma outra forma de gozar. 1.ed. São Paulo: Escuta, 1992.
- MELMAN, C. A neurose obsessiva. 1ed. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.
- PIMENTA, S.N.; CREMASCO, M.V.F.; LESOURD, S. (2001). Clínica da toxicomania: Uma expressão melancólica? *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, v.14, n.2, p. 252-267. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v14n2/04.pdf>. Acesso em: 21 dez. 2017.
- RIBEIRO, E. M. A toxicomania e os paradoxos da liberdade. *Revista da associação psicanalítica de Porto Alegre*, v. 24,p. 9-17, 2003.
- SANTIAGO, J. Lacan e a toxicomania. Efeitos da ciência sobre o corpo. *Ágora*, v.4, n.1, p. 23-32, 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982001000100002. Acesso em: 19 nov. 2017
- SANTOS, C.E.; COSTA-ROSA, A. A experiência da toxicomania e da reincidência a partir da fala dos toxicômanos. *Estudos de Psicologia*,v.2, n.4,p. ,487-502, 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2007000400008. Acesso em: 11 out. 2017.
- SILVA, M.B.P.; CREMASCO, M.V.F. O analista e a toxicomania. *Rev. Mal-Estar Subj.*,v. 10, n. 3 ,p. 913-929, 2010. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482010000300010.
- SISSA, G. O prazer e o mal- Filosofia da droga. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- SOLER, C. O inconsciente a céu aberto da psicose. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- TIBURI, M.; DIAS, A.C. Sociedade fissurada: Para pensar as drogas e a banalidade do vício. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2013.
- VALAS, P. As dimensões do gozo- Do mito da pulsão à deriva do gozo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

DRUG ADDICTION AND DRIVEDRUG ADDICTION AND DRIVE

ABSTRACT

This article broaches about the drive mechanism on drug addictions. The drug addiction is a way to exist in which the drug becomes central, working as a privileged object for the drive. For this reason, it can be considered one of the most visible expressions of the death drive defused, yet don't characterize a repetition compulsion. The drug addict, dispensing the relation with others, through the chemistry of the toxic, manipulate his own drive sources, receding to auto-erotism.

KEYWORDS: Drug Addiction; Drive; Drug; Death Drive.

TOXICOMANIE ET PULSION

RÉSUMÉ

Cet article traite du fonctionnement pulsionnel des toxicomanies. La toxicomanie est une manière d'être en que la drogue devient central et que fonctionne comment un objet privilégié de la pulsion. Pour ce motif, la toxicomanie est une de les plus évidents manifestations de la pulsion de mort défusioné, tandis que c'est ne pas une compulsion de repetition Le toxicomane, qu'écarte des rapports avec les autres, manipule chimiquement ses sources pulsionnels avec le toxique et ainsi recule a l'auto-érotisme.

MOTS-CLÉS: Toxicomanie; Pulsion; Drogue; Pulsion de Mort.

Recebido em: 15-10-2018

Aprovado em: 28-11-2018

© 2018 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.

<http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php>

QUANDO O PSICANALISTA FALA, SOBRE SEXUALIDADE...

JORGE, Marco Antonio Coutinho. TRAVASSOS, Natália Pereira. *Transexualidade: o corpo entre o sujeito e a ciência*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018. 149 p.

Macla Nunes¹

Na apresentação de um rico trabalho sobre os problemas da contemporaneidade², Marco Antonio Coutinho Jorge (2002) lembra que é disseminada em nossa cultura uma certa caricatura do psicanalista como aquele sujeito quase em estado de mutismo, que ouve, ouve, ouve... mas não fala. Observando que a palavra do psicanalista é uma palavra perpassada pelo saber inconsciente, que não se dá a conhecer de uma vez por todas e nem de uma hora para a outra, o autor sublinha que o psicanalista não é mudo e, sim, permanece muitas vezes calado.

Além de precisar poder muito escutar para chegar a ter alguma coisa a dizer, “quando o psicanalista fala”, destaca Coutinho Jorge, ele o faz a partir de um lugar diferente do discurso comum, o qual foi denominado por Lacan de *discurso corrente*. A fala do psicanalista, portanto, vai expressar frequentemente alguma forma de pontuação do discurso, isto é, introduzir questionamentos onde se assentam certezas absolutas; afirmações precisas onde só há confusão; ela pode apontar para a beleza onde o horror se estampa, e pode presentificar a falta onde há plenitude (2002, p.11).

Desta mesma perspectiva se destaca o valor do livro *Transexualidade: o corpo entre o sujeito e a ciência*, de Marco Antonio Coutinho Jorge e Natália Pereira Travassos (2018). Fruto de uma criteriosa pesquisa, com estilo dotado de clareza e simplicidade, o trabalho marca de forma precisa a posição discursiva destes autores ao abordarem a questão da transexualidade sob a ótica da psicanálise. Situando, ainda, para além das fronteiras da clínica psicanalítica, essa manifestação da

¹ Doutoranda em Pesquisa e Clínica em Psicanálise (PGPSA-UERJ). Mestre em Teoria Psicanalítica (UFRJ). Membro do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise Seção Rio de Janeiro. Psicóloga/Psicanalista na Escola de Medicina e Cirurgia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO. maclanunes@unirio.br

² FERREIRA, Nadiá Paulo & RODRIGUES, Marina Machado (Org.). *Psicanálise e Nosso tempo*. Rio de Janeiro: Editora Ágora da Ilha, 2002.

sexualidade que emerge com tanta força no mundo contemporâneo, eles sugerem ao campo científico a adoção de prudência nas avaliações dos casos de transexualidade - sobretudo na infância, e são enfáticos ao afirmar importância de nunca encerrarmos a questão numa discussão entre normal e patológico, mas a situarmos “nas encruzilhadas da cultura e seus efeitos sobre nossa vivência da sexualidade” (p.13).

No primeiro capítulo do livro, ao retomarem questionamentos e efeitos produzidos por um artigo que publicaram em Junho de 2017³, os autores examinam, com rigor, termos dos quais se serviram no referido artigo, como “epidemia” e “histeria”. Destacando o caráter polissêmico desses termos, eles especificam seu uso ao longo de suas articulações. Ainda nesse contexto, eles apontam para a existência de uma aliança entre a ciência e o capitalismo fomentada pela mídia, e enfatizam a importância de interrogarmos as respostas da medicina – “soberana porta-voz do discurso da ciência na vida cotidiana” – como única forma de resolver através de intervenções, em sua maioria irreversíveis, no corpo, o sofrimento psíquico decorrente do sentimento de inadequação entre sexo e gênero (p.17).

Somos levados a considerar que, por sermos seres falantes, nossa apreensão da materialidade corporal passa pela experiência da linguagem, fazendo com que não sejamos reduzidos a nosso corpo. Nesse sentido, e por haver uma distância impossível de ser preenchida entre o sujeito e seu corpo, o corpo *en-cena* e *en-carna* (p.20) os dramas subjetivos relativos aos conflitos psíquicos que não podem ser simbolizados através da palavra. A respeito da transexualidade então, os autores ponderam o quanto muitas pessoas, embaraçadas na relação com o próprio corpo e a sexualidade, são levadas a considerar as soluções dadas pela ciência a suas insatisfações como uma espécie de “pílula mágica” (p.20), que pode dissolver totalmente esse mal-estar através de um suposto e prometido “ajustamento” do sexo ao gênero.

O segundo capítulo do livro, intitulado “Sexo e gênero”, se dedica a refletir sobre o caráter enigmático da sexualidade que, em Freud, possui valor particular sendo necessariamente referenciada aos seus postulados fundamentais sobre o recalque e o inconsciente. Não tendo, ao nascer, demarcações quanto à procura de

³ Marco Antonio Coutinho Jorge e Natália Pereira Travassos, “A epidemia transexual: histeria na era da ciência e da globalização?”, Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental 20:2, p.307-30, 2017. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-47142017000200307&lng=pt&tlng=pt.

um parceiro sexual como outras espécies animais, a sexualidade humana não se encontra, inclusive, sob a ação dos ciclos periódicos da natureza e dos fins de reprodução, mas se encontra sob a ação predominante da linguagem. Com abrangência absoluta e poderosa, a sexualidade, para os falantes, não é sinônimo de genitalidade ou conjunção dos órgãos genitais, mas se revela em atividades como o olhar, a leitura, a própria respiração. Não obstante, “um dos polos que mais geram resistência à teoria freudiana da sexualidade é precisamente sua concepção de uma sexualidade plural, exuberante, desconcertante...” (p.30).

Nesse sentido, o corpo pulsional, o corpo de que trata a psicanálise, é diferente daquele abordado pela biologia, pela fisiologia ou pela anatomia. Entremeado e recortado pela linguagem – o que foi nomeado por Lacan como campo do simbólico - , o corpo pulsional é heterogêneo ao imaginário da anatomia corporal e não está submetido exclusivamente a alguma lei natural. A partir dessas formulações e da narrativa de Aristófanes do célebre mito do *andrógino* no *Banquete*, de Platão, acompanhamos então a distinção de dois polos da sexualidade, o da identificação e o do desejo, que, conforme bem destacam os psicanalistas, contrariamente ao que pensa a imensa maioria das pessoas, não se confundem e nem se complementam: “Freud descreveu com detalhes a total ausência de conexão entre escolha de objeto e identificação sexual” (p.36).

Os autores mostram que a teoria da pulsão em Freud – com seu objeto de satisfação inespecífico e sua meta de obtenção de gozo – tem estreita relação com o conceito de bissexualidade psíquica, o que significa dizer que o ser falante tem aptidão para investir libidinalmente em objetos de ambos os sexos. A partir da análise desse conceito e da noção de sexo e gênero em diversos campos de saber, Coutinho Jorge e Travassos vão sublinhar que o sexo é da ordem do real do corpo, ou seja, da anatomia, do que está fora da ordem do sentido; o gênero é da ordem do simbólico e do imaginário, isto é, da ordem do sentido que a cultura na qual as pessoas vivem atribui ao que considera como masculino e feminino. Sexo e gênero, portanto, afirmam os autores, são duas categorias distintas, que acabam por se equivaler em função da sobreposição do gênero em relação ao sexo.

No capítulo “A questão transexual” acompanhamos o exame detalhado sobre a questão do trânsito entre as insígnias masculinas e femininas. Observa-se de que forma questões colocadas pela homossexualidade levaram desde sempre à confusão entre escolha de objeto sexual e identidade de gênero. Ao mesmo tempo, a

transexualidade enquanto desejo e exigência de inscrever, no corpo, as insígnias femininas e masculinas através de cirurgias e hormonioterapia nasceu em um contexto específico: do avanço do discurso da ciência no mundo contemporâneo, que os autores vão descrever a partir de estudos importantes como os de Henry Havelock Ellis, Magnus Hirschfeld, Albert Moll, Krafft-Ebing e David O. Cauldwell.

Coutinho Jorge e Travassos chamam atenção para o empuxo à cirurgia e para o uso de hormônios que parece tomar conta do cenário atual. A precipitação nessa direção, legitimada tanto por parte do discurso médico, sem questionamentos maiores, quanto por parte da cultura, “seria um passo a mais na tentativa de higienização dos corpos, visando eliminar qualquer dissonância entre sexo e gênero, como foi feito com marginais e loucos, ou a total objetificação dos corpos com a anulação da subjetividade? ”, indagam (p. 62). Como observam os autores, em qualquer dos casos, é possível ver um claro repúdio à diferença – marca singular do que nos presentifica no mundo como sujeitos, constitutiva do enigma dos corpos falantes.

Tomando o relatório “Sexuality and Gender”, apresentado em 2016 pelos psiquiatras Lawrence Mayer e Paul McHugh, do Hospital Johns Hopkins de Nova York, como um dos mais recentes e importantes estudos sobre a origem das disforias de gênero e da transexualidade, Coutinho Jorge e Travassos vão ainda afirmar a necessidade de se abordar a questão sob o prisma da psicogênese, ou seja, da origem puramente psíquica dessa condição. Os autores também apontam alguns aportes originais dos estudos de Robert Stoller, psicanalista californiano pioneiro nos estudos de gênero, considerado o maior especialista americano sobre o assunto. Além de introduzir uma leitura de cunho não patologizante sobre as perversões e o transexualismo, Stoller estabelece a diferença entre travestis e transexuais apresentando algumas hipóteses causais para o transexualismo.

A relação entre a ciência e o repúdio à homossexualidade também é um ponto de destaque no trabalho de Coutinho Jorge e Travassos. A partir da obra *Homosexuality, Transvestism and Change of Sex*, de Eugene de Savitsch (1958), médico de origem russa radicado nos Estados Unidos, os autores discutem a aliança entre homofobia e transexualidade no âmbito da medicina. Observando que a homofobia adquire feições e formas mais diversas, os psicanalistas observam que a intenção aparentemente vanguardista de eliminar o desconforto vivido entre o sexo e o gênero pode sordidamente servir à sórdida ideia de adequar um corpo à

heterocisnormatividade. A partir dos desenvolvimentos do ensino de Jacques Lacan, Coutinho Jorge e Travassos propõem a abordagem da transexualidade por diferentes formas estabelecendo ainda importantes distinções entre a transexualidade e a transgeneridade.

Por último, são analisados alguns dados e desafios relacionados à questão da transexualidade no Brasil, às características do processo e do tipo de tratamento que a medicina oferece aos que solicitam as intervenções cirúrgicas. Para os autores, é preciso reconhecer que aqueles que não conseguem realizar o processo transexualizador são tão suscetíveis ao adoecimento e até ao suicídio quanto são aqueles que conseguem e se arrependem. Conforme afirmam, “se os serviços de saúde oferecessem o acolhimento adequado a essas pessoas, guiado pela escuta e não pela necessidade de dar uma resposta, talvez o cenário fosse outro” (p.109).

Por ser preocupante o crescimento do número de crianças encaminhadas às clínicas de identidade de gênero, a necessidade de reflexão a respeito da transexualidade na infância e do papel da família neste processo também é um aspecto fundamental apontado pelos autores. Da mesma forma, há que se considerar que o número de pessoas que destransicionam é cada vez maior e, se há grupos que discutem o assunto, há também uma forte reação contrária a esse movimento. Seja por parte da própria população transexual, da grande indústria financiadora dos procedimentos médico-cirúrgicos, ou como reflexo da aliança entre homofobia e transexualidade, trata-se de uma questão urgente. Do lugar mesmo de onde esses psicanalistas falam, como um convite aberto ao debate, fica a indagação: a serviço de que pode estar a tentativa de adequação do corpo à alma?

Recebido em: 22-09-2018

Aprovado em: 10-10-2018

© 2018 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.

<http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php>

CONTENTS

EDITORIAL – IN TIMES OF RESONANCES BETWEEN THE VOICE, THE MEMORY, THE MUSIC AND OTHER EVOLUTIONS ... ----- 7

THEMED ARTICLES

PRELUDE TO A NEW SECTION: PSYCHOANALYSIS, VOICE, MEMORY AND MUSICIANSHIP-----12

ALAIN DIDIER-WEILL AND THE ADVENT OF THE SUBJECT AS INVOCANTE: AN INTERLOCUTION WITH MARIA LIDIA ARRAES ALENCAR-----18

THE VOICE IN DEAFNESS-----40

MUSIC IN THE CLINIC OF CHILDHOOD: VOICE BORDERING-----56

“BLUE LIKE JAZZ”: SINGULARITIES OF A RELIGIOUS AND MUSICAL EXPERIENCE -----83

FREE ARTICLES

FEMINITY AND SUBJECT: PSYCHOANALYTIC UNDERSTANDING OF MACABÉA CHARACTER 102

SCHREBER'S POIESIS ----- 117

ECHOES OF ILIAD IN THE SERTÃO ----- 130

CHALLENGES IN PSYCHOLOGISTS PERFORMANCE AND CONTRIBUTIONS TO PSYCHOANALYSIS IN PSYCHOSOCIAL ATTENDANCE ----- 145

DRUG ADDICTION AND DRIVEDRUG ADDICTION AND DRIVE----- 162

REVIEW

WHEN THE PSYCHOANALYST TALKS, ABOUT SEXUALITY-----165

SOMMAIRE

ÉDITORIAL – EN TEMPS DE RÉSONANCES ENTRE LA VOIX, LA MÉMOIRE, LA MUSIQUE ET AUTRES ÉVOLUTIONS ...----- 7

ARTICLES À THÈME

PRÉLUDE À UNE NOUVELLE SECTION: PSYCHANALYSE, VOIX, MÉMOIRE ET SENS MUSICAL---
-----12

ALAIN DIDIER-WEILL ET L'AVÈNEMENT DU SUJET EN TANT QU'INVOCANTE: UNE INTERLOCUTION AVEC MARIA LIDIA ARRAES ALENCAR-----18

LA VOIX DANS LA SURDITÉ-----41

LA MUSIQUE DANS LA CLINIQUE DE L'ENFANT: PARCOURS DE LA VOIX -----57

“BLUE LIKE JAZZ”: SINGULARITÉS D'UNE EXPÉRIENCE RELIGIEUSE ET MUSICALE -----84

ARTICLES GRATUITS

FÉMINITÉ ET SUJET: COMPRÉHENSION PSYCHANALYTIQUE DU CARACTÈRE MACABÉA --- 103

LE POIESIS DE SCHREBER ----- 118

ÉCHOS DE L'ILIADÉ AU SERTÃO ----- 131

IMPASSES DE LA PRATIQUE DES PSYCHOLOGUES ET QUELQUES CONTRIBUTIONS DE LA PSYCHANALYSE AU DOMAINE DE LA PRISE EN CHARGE PSYCHOSOCIALE ----- 146

TOXICOMANIE ET PULSION ----- 163

EXAMEN

QUAND LE PSYCHANALYSTE PARLE, DE SEXUALITÉ ----- 165