

lig

revista de psicanálise



6

N 1 • 2015

ISSN 2238-9083

VERSÃO IMPRESSA

ISSN 2316-6010

VERSÃO ONLINE

lig revista de psicanálise

ANO 4, Nº 1, JAN-JUN/2015 - PUBLICAÇÃO SEMESTRAL

SIG REVISTA DE PSICANÁLISE

REVISTA SEMESTRAL DA SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA

ANO 4, NÚMERO 1, JAN-JUN/2015

ISSN 2238-9083 (VERSÃO IMPRESSA)

ISSN 2316-6010 (VERSÃO ONLINE)

SIG Revista de Psicanálise é uma publicação semestral da Sigmund Freud Associação Psicanalítica e tem como objetivo publicar artigos teóricos e teórico-clínicos, resenhas e entrevistas no campo psicanalítico.

Os direitos autorais de todos os trabalhos publicados pertencem a SIG Revista de Psicanálise.

A reprodução total dos artigos desta revista em outras publicações, ou para qualquer outra utilidade, por quaisquer meios, requer autorização por escrito do editor. Reproduções parciais de artigos (resumo, abstract, mais de 500 palavras do texto, tabelas, figuras e outras ilustrações) deverão ter permissão por escrito do editor e dos autores.

As normas para a publicação e instruções para submissão de artigos estão disponíveis em:

<http://www.sig.org.br/sigrevistadepsicanalise>

Versão online da revista em: www.sig.org.br/sigrevistadepsicanalise

Tiragem: 200 exemplares | Impressão: junho de 2015

S574 Sig: revista de psicanálise/Sigmund Freud Associação
Psicanalítica. – Vol. 4, n. 6 (Jan-Jun/2015) - . – Porto Alegre:
Sigmund Freud Associação Psicanalítica, 2015- .

Semestral.

ISSN 2238-9083

1. Psicanálise - Periódicos. I. Sigmund Freud Associação
Psicanalítica.

CDU 159.964.2(05)

Bibliotecária responsável: Clarice da Luz Rodrigues, CRB 10/1333.

lig revista de psicanálise

REVISTA DE PSICANÁLISE
PUBLICADA POR SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA

PORTO ALEGRE, RS - BRASIL

2015

SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA

GESTÃO 2015/2017

Presidente: Eurema Gallo de Moraes

Diretora Administrativa: Simone Engbrecht

Diretora de Ensino: Elenara Vaz Faviero

Diretora Científica: Luciana Rechden da Rocha

Diretora da Clínica Psicanalítica: Rosana De Marchi Steffen

Diretora de Comunicação: Joana Nazário Schmidt

Secretária do Conselho Deliberativo e Fiscal: Bárbara de Souza Conte

SIG REVISTA DE PSICANÁLISE

Editora Responsável: Débora Marcondes Farinati

CORPO EDITORIAL:

Alfredo Jerusalinsky	Eneida Cardoso Braga	Maria Cristina Poli
Almerindo Boff	Eurema Gallo de Moraes	Marina Lucia Tambelli Bangel
Ana Lúcia Waltrick dos Santos	Fernando Urribari	Mônica Medeiros K. Macedo
Bárbara de Souza Conte	José Luiz Novaes	Nelson da Silva Júnior
Claudia Maria Perrone	Julio Bernardes	Patrícia Alkolombre
Cristina Lindenmeyer Saint Martin	Karin Kepler Wondracek	Paulo Endo
Daniel Kupermann	Lizana Dallazen	Sidnei Goldberg
Débora Marcondes Farinati	Luciana Maccari Lara	Simone Perelson
Denise Costa Hausen	Luis Cláudio Figueiredo	Sissi Vigil Castiel
Edson Luiz André de Sousa	Magda Medianeira de Mello	Vera Blondina Zimmermann

COMISSÃO EXECUTIVA:

Cláudia Maria Perrone

Eneida Cardoso Braga

PROJETO E PRODUÇÃO GRÁFICA:

Débora Dutra

*Capa: arte sobre fragmento da obra de Henri Matisse (reprodução), Litografia para a Verve, 1937.

* Os textos aqui publicados são de inteira responsabilidade de seus autores.

SUMÁRIO

SUMMARY

EDITORIAL/CONTENTS.....07

ARTIGOS/ARTICLES

A TECNOCIÊNCIA, A MEDICINA DA REPRODUÇÃO E A PSICANÁLISE: uma nova peste?.....11

Techno science, medicine of reproduction and psychoanalysis: a new plague?

- *Simone Perelson*

- *Flávia Hasky*

O FEMININO, ALÉM DO ÉDIPO.....23

The feminine beyond the Edipo

- *Maria Cristina Poli*

O PAI AUSENTE. REFLEXÕES SOBRE A PATERNIDADE E O DESEJO DE FILHO NO HOMEM.....31

The absent father: Reflections on paternity and man's desire for a child

- *Patrícia Alkolombre*

SOBRE JOSEFINA, O BRINCAR COMO EXÍLIO E A NATUREZA HUMANA.....43

About Josefina, playing as exile and human nature

- *Renata Lisbôa Machado*

SER MENINO, SER MENINA: É TÃO SIMPLES ASSIM?.....57

Being a boy, being a girl: is that so simple?

- *Ana Lúcia Cintra*

- *Juçara Clemens*

- *Mériti de Souza*

OS IDEAIS PARENTAIS E A CRIANÇA ESPECIAL.....73

The Parental Ideals and Special Child

- *Jamile Estacia*

EM PAUTA/ON THE AGEND

INTOLERÂNCIA – APORTES PSICANALÍTICOS

INTOLERÂNCIA E CORDIALIDADE NOS MODOS DE SUBJETIVAÇÃO NO BRASIL.....81

Intolerance and cordiality on the modes of subjectivation in Brazil

- *Christian Ingo Lenz Dunker*

RAÍZES DA INTOLERÂNCIA: A SEGREGAÇÃO IMAGINÁRIA DO OUTRO.....103

Roots of intolerance: the imaginary segregation of the other

- *João Angelo Fantini*

SUMÁRIO

CONVIDADO/GUEST

A METAFÍSICA DO TESTEMUNHO DE JEAN NABERT: O RENASCIMENTO DO HUMANO APÓS O MAL SOFRIDO.....113

Metaphysis of testimony of Jean Nabert: the rebirth of the human after the evil suffered

- *Carla Canullo*

ENTREVISTA/INTERVIEW

ENTREVISTA COM A PSICANALISTA E CINEASTA MIRIAM CHNAIDERMAN SOBRE O FILME "DE GRAVATA E UNHA VERMELHA".....129

An interview with Miriam Chnaiderman

RESENHAS/REVIEW

ALÉM DO OBJETO DE DESEJO.....135

Beyond the object of desire

- *Liege Horst Didonet*

A CENTRALIDADE DO SUJEITO NA CONSTRUÇÃO DE UM TRABALHO VIVO.....139

The centrality of the subject in the construction of a living work

- *Cristiano Dal Forno*

com muita satisfação que apresentamos a sexta edição da *SIG Revista de Psicanálise*. Ao ser convidada para assumir a coordenação da revista pela Diretoria da Sigmund Freud Associação Psicanalítica fui tomada por um duplo sentimento: honra e responsabilidade. Honra pela confiança em mim depositada e responsabilidade pelo desafio de seguir mantendo a vitalidade da psicanálise, por meio da qualidade dos trabalhos publicados neste periódico que vem se consagrando como um importante veículo de publicação no cenário psicanalítico.

Um saber que não circula, coagula, estanca, não permite que dele novas criações se produzam. O vigor de um conhecimento depende dos movimentos que provoca, das interlocuções que promove, das inquietações que desperta, e é este diálogo que queremos proporcionar através dos artigos e das diferentes seções da *Sig Revista de Psicanálise*.

Aceitar o desafio de encabeçar esta maravilhosa e difícil tarefa só foi possível graças à Comissão Executiva da revista formada pelas colegas Cláudia Maria Perrone e Eneida Cardoso Braga, ao Corpo Editorial e à colaboração inestimável dos autores.

Esta edição é aberta pelo artigo de Simone Perelson e Flávia Hasky "A tecnociência, a medicina da reprodução e a psicanálise: uma nova peste?" no qual as autoras se propõem a refletir sobre os novos arranjos entre corpo,

subjetividade e tecnologia que marcam o sujeito contemporâneo, destacando que a tecnologia vem provocando uma mutação sem precedentes sobre a vida, a natureza e o homem, sobretudo no que diz respeito à artificialização da reprodução por meios das tecnologias reprodutivas.

Em "O Feminino além do Édipo", artigo de Maria Cristina Poli, o leitor se encontrará com a proposta da autora de indagar questões como: "O que é a diferença sexual? Como situar seu lugar na constituição do sujeito? Que fundamentos precisam ser revisitados à luz das questões que a clínica e a cultura aportam para o psicanalista?". Partindo da psicanálise como uma doutrina viva, Poli vai indicando caminhos de abertura que a leitura do desejo conjugado ao feminino conferem à teoria e à clínica psicanalítica.

A seguir, a psicanalista argentina Patricia Alkolombre apresenta seu artigo "Pai ausente. Reflexões sobre a paternidade e o desejo de filho no homem", no qual propõe avançar sobre uma perspectiva de paternidade que inclua não só o seu papel como portador da lei na sua função de simbolização, mas também explorar psicanaliticamente e destacar o seu papel no sustento e proteção da criação, como um aspecto de grande importância nos processos de subjetivação dos filhos.

A riqueza do entrelaçamento entre a literatura e a psicanálise pode ser encontrada no artigo "Sobre Josefina,

o brincar como exílio e a natureza humana”, de Renata Machado Lisbôa. A partir do conto de Kafka, “Josefina a cantora ou o povo dos camundongos”, para a autora, coloca-se em cena a problematização do tema da infância em diálogo com o exílio na literatura e a literatura no exílio. Refere a autora que “na tentativa de escapar das misérias do cotidiano, a arte e a psicanálise se encontram e dialogam, a fim de expandir possibilidades e fundar novos espaços em que o homem possa se expressar e ter voz”.

No artigo “Ser menina, ser menino: é tão simples assim?” as autoras Ana Lúcia Cintra, Juçara Clemens e Mériti de Souza analisam a produção da diferença sexual entrelaçada à constituição subjetiva e à rede cultural, tomando como base a teoria freudiana da diferença sexual e derridiana da desconstrução para questionar binarismos e matrizes identitárias que estabelecem discursos sobre ser menino-menina. Para pensar essas questões, estabelecendo um diálogo entre produções teóricas sobre o tema e a literatura para crianças pequenas, as autoras trazem da literatura infantil o livro “Ceci tem pipi?”, escrito por Thierry Lenain.

Como último trabalho da Seção de Artigos contamos com a produção de Jamile Estacia sobre “Os ideais parentais e a criança especial”. A autora propõe uma reflexão acerca da constituição da representação do si mesmo na criança, outorgada pelo ideal narcísico dos pais e de suas primeiras relações. A partir dessa perspectiva a autora investiga os efeitos e desdobra-

mentos inconscientes na relação primordial quando nasce uma criança com necessidades especiais.

A seção “Em Pauta” desta edição coloca em debate o tema da Intolerância. Discussão de extrema relevância no cenário contemporâneo, uma vez que temos presenciado o recrudescimento das mais variadas formas de ataque à diferença, quer seja ela religiosa, política, racial, de gênero, sexual, entre outras. Os convidados para esta seção são os psicanalistas Christian Ingo Lenz Dunker, com o trabalho “Intolerância e cordialidade nos modos de subjetivação no Brasil”, e João Angelo Fantini, que aborda o tema “Raízes da Intolerância: a segregação imaginária do outro”.

Carla Canullo, professora de filosofia da Universidade de Macerata na Itália, é a convidada desta edição. O artigo “A metafísica do testemunho de Jean Nabert: o renascimento do humano após o mal sofrido” aqui apresentado é fruto da Conferência apresentada no Projeto Clínicas do Testemunho-Ministério da Justiça promovido pela Sigmund Freud Associação Psicanalítica, em 13 de setembro de 2014. De forma precisa e sensível, a autora discorre sobre a contribuição do filósofo Jean Nabert a respeito da importância do testemunho. Afirma nossa convidada: “quando o mal é realizado ou sofrido [...] é necessário que um outro homem, ele mesmo, consciente do fato que o destino do outro não é diferente do seu, testemunhe que a existência não é condenada pelo mal sofrido e que outra possibilidade de esperança continua sempre aberta”.

EDITORIAL

A entrevista é com a cineasta e psicanalista Miriam Chnaiderman sobre o inquietante documentário “De gravata e unha vermelha”. Encantada com as entrevistas da Laerte Coutinho, Miriam decide retornar ao cinema. Refere que a fala da Laerte continha “um discurso libertário, com muita crítica ao binarismo de gênero, onde ela fala na importância de uma libertação dos grilhões que nossa cultura impõe moldando a sexualidade”. A entrevista gira em torno da temática da sexualidade, das infinitas possibilidades de configuração do desejo e das relações entre psicanálise e arte.

Liege Horst Didonet nos apresen-

ta de forma precisa a resenha do livro “Psicanálise e transexualismo: desconstruindo gêneros e patologias com Judith Butler”, de Patrícia Porchat, autora que a Sig revista de psicanálise entrevistou para a edição número cinco e que traz uma inestimável contribuição sobre o tema. Já Cristiano Dal Forno nos brinda com uma primorosa resenha intitulada “A centralidade do sujeito na construção de um trabalho vivo”, a qual versa sobre o livro “Trabalho vivo”, de Christophe Dejours.

Desejamos que desfrutem da leitura dos trabalhos apresentados e que os mesmos sejam fonte de inspiração a novas leituras e diálogos fecundos.

Débora Marcondes Farinati

Editora responsável

A TECNOCIÊNCIA, A MEDICINA DA REPRODUÇÃO E A PSICANÁLISE: UMA NOVA PESTE?

TECHNO SCIENCE, MEDICINE OF REPRODUCTION
AND PSYCHOANALYSIS: A NEW PLAGUE?

Simone Perelson¹

Flávia Hasky²

Resumo: No presente artigo as autoras refletem sobre uma série de questões que advém do novo arranjo entre corpo, subjetividade e tecnologia que marca o sujeito e a sociedade no século XXI. Apresentam o “canteiro tecnológico” no qual vem se produzindo uma mutação sem precedentes da natureza, da vida e do homem para, em seguida, discorrerem sobre três eixos de pesquisa: a artificialização do humano pela incidência das tecnociências; a artificialização do sexo no sentido de diferença sexual e a artificialização da reprodução por meio das novas tecnologias reprodutivas, eixo ao qual o artigo se dedica mais longamente.

Palavras-chave: Sexo. Reprodução. Subjetividade. Psicanálise.

Abstract: In this paper the authors reflect on a number of issues that arises from the new arrangement between body, subjectivity and technology that marks the subject and society in the twenty-first century. They present the "technological site" which has been producing an unprecedented mutation of nature, life and man to then argue about three areas of research: the artificiality of the human because of the techno-sciences; the artificiality of gender and the artificiality of the reproduction through new reproductive technologies, axle to which the article is dedicated longest.

Keywords: Sex. Reproduction. Subjectivity. Psychoanalysis.

¹Psicanalista, Professora da Escola de Comunicação e do Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica / UFRJ, simoneperelson@oi.com.br

²Psicanalista, Mestre em Teoria Psicanalítica / UFRJ, flahasky@hotmail.com

O CANTEIRO TECNOLÓGICO E AS MUTAÇÕES SEM PRECEDENTES DO SÉCULO XXI

Em 2012, a jornalista Monique Atlan e o filósofo e jornalista Roger-Pol Droit publicaram o livro *Humano. Uma investigação filosófica sobre essas revoluções que transformam as nossas vidas* (2012). O livro apresenta as inúmeras entrevistas que ambos realizaram com os mais renomados cientistas responsáveis por importantes pesquisas desenvolvidas atualmente nos mais importantes laboratórios e nas mais reputadas universidades do mundo. Entre eles, encontram-se os físicos Étienne Klein e Richard Feynman; os biólogos Jean Claude Ameisen e Henri Atlan; os neurocientistas Stanislas Dehane e Antonio Damasio; o médico René Frydman, responsável pelo nascimento do primeiro bebê de proveta do mundo e, enfim, o polêmico inventor trans-humanista, Ray Kurzweill. Não são de menor peso, mas talvez menos conhecidos os outros cientistas entrevistados,

porém não citados aqui. Acrescentam-se às entrevistas realizadas no universo das chamadas ciências “naturais” ou “duras” aquelas realizadas no campo das ditas ciências “humanas” ou “moles”. Neste campo, destacam-se as entrevistas feitas com os antropólogos Marc Augé e Françoise Heritier; com os sociólogos Richard Sennett, Zygmunt Bauman e Alain Eherenberg, com os psicanalistas André Green e Julia Kristeva e, enfim, com os filósofos Marcel Gauchet, Jean-Claude Milner, Jürgen Habermas e Peter Sloterdijk. Todas as entrevistas são acompanhadas de uma contextualização histórica assim como dos comentários – sob a forma de conclusões, mas, sobretudo, de interrogações – formulados pelos autores do livro.

O que suas mais de quinhentas páginas fundamentalmente nos apresentam é para usarmos os termos de Atlan e Pol-Droit, o “canteiro tecnológico”, no qual vem se produzindo, no século XXI, uma mutação sem precedentes da natureza, da vida e do homem. E, como nos fazem ver os autores, o que torna possível esta mutação são os avanços surpreendentes no campo dos saberes e técnicas, avanços estes viabilizados pela atual convergência entre quatro ciências – ou, ainda, entre quatro domínios de pesquisa e de aplicações técnicas – reunidas sob a sigla NBIC. Trata-se aqui das nanotecnologias, das biotecnologias, da inteligência artificial e das ciências cognitivas, as quais desenvolvem-se hoje de modo interdependente, o que significa que os avanços alcançados em cada domínio têm como efeito precipitar avanços nos outros três. É a existência desta interação que explica o fato que “‘mudar o homem’ não [é] mais um slogan político nem uma utopia social, mas o grande canteiro tecnológico do século XXI” (ATLAN; DROIT, 2012, p. 11).

Com efeito, os mais recentes avanços científicos tornaram possível a criação de técnicas que, propondo-se como meios de tratamento tanto do corpo quanto da subjetividade, os invadem, os modificam ou os subvertem de forma jamais antes concebida. Um novo arranjo entre corpo, subjetividade e tecnologia marca hoje o sujeito e a sociedade, colocando àqueles que fazem destes seu objeto de pesquisa uma série de novas questões.

É possível, aqui, distinguirmos três grandes importantes eixos possíveis de pesquisa, aos quais vêm se dedicando inúmeros filósofos, antropólogos, sociólogos, psicólogos e psicanalistas. Esses três eixos de artificialização do humano são: subjetividade e corpo, sexo e reprodução.

Primeiro eixo: a artificialização do humano pela incidência da tecnociência, sobre a *experiência subjetiva* (pensamento, memória, sentimentos, etc.) e o *funcionamento do corpo* (locomoção, sentidos, órgãos, etc.). Aqui o que está, sobretudo, em jogo é a extraordinária interação entre homem e máquina que os novos saberes e técnicas tornaram possível, fazendo com que as claras fronteiras que até a pouco nos permitiam distinguir esses dois seres de forma inequívoca pareçam hoje se dissolver. Entre humanos cada vez mais colonizados pela tecnologia e robôs cada vez mais humanizados impõe-se uma inquietante ou estranha (*unheimlich*) semelhança que, levada ao seu limite, coloca em cena a figura do ser híbrido entre homem e máquina, entre carne e silício, figura que ganhará algumas nomeações, entre as quais destacam-se a de pós-humano – Francis Fukuyama (2000) e a de *ciborgue* – Danna Haraway (2000).

Colocando em causa a própria possibilidade de definição do homem a partir da delimitação de seu lugar através da dupla distinção que até hoje o marcou – com os animais ou a natureza, por um lado e com as máquinas ou o artifício técnico, por outro

–, a figura do *ciborgue* irá se impor como importante objeto de indagações socioculturais e filosóficas. No centro dessas interrogações, uma mesma questão poderá ser apontada: até que ponto, ou de que forma a tecnociência é responsável hoje pelo desaparecimento do homem anunciado nos anos sessenta por Foucault (2007)? Em outros termos, em que medida ela já tornou – ou está em vias de tornar – impossível distingui-lo tanto de seus parentes fundamentalmente naturais quanto daqueles rigorosamente maquínicos?

Segundo eixo: a *artificialização do sexo* (no sentido de diferença sexual) devido à incidência da tecnociência sobre a aparência corporal. Esta diferença, sabemos, é produzida, tanto pelos sujeitos quanto pela sociedade, a partir de uma determinada simbolização da presença ou ausência de determinadas marcas corporais específicas. Dentre essas marcas, destaca-se aquela do pênis, órgão que desde tempos bastante remotos da história da humanidade é referido simbolicamente ao falo, representante do poder e da virilidade; órgão cuja presença ou ausência pode ser hoje detectada em um embrião pelo aparelho de ultrassom. Captando as ondas sonoras que o ouvido humano não é capaz de captar, o aparelho de ultrassom torna possível que o corpo escondido dentro do útero materno apareça sob a forma de uma imagem na tela de um computador e que o médico possa enunciar a tão ansiada formulação inequívoca: “É um menino!” ou “É uma menina!”. Como sagazmente observa Berenice Bento (2003), trata-se aqui de um “aparato mágico” que, sob a aparência de descrever uma realidade, de fato a constroi. Mais precisamente, “a interpretação que ‘revela’ o sexo do corpo tem efeitos protéticos: faz os corpos sexuados”.

Porém, em alguns casos a mágica não funciona; o enunciado inequívoco fundamentado na interpretação da imagem produzida pela tecnociência não logra construir o sexo que supostamente revelou. Fracasso produzido pela entrada deste corpo – que primeiramente se constituiu como imagem graças à tecnociência –, no universo em que sua imagem será reconfigurada por outras tecnologias, as tecnologias discursivas. Estas, em vez de darem lugar a enunciados que, exclamados a alto e bom som, produzem um significado reconfortante, invadem antes o corpo sob a forma de enunciações. O resultado aqui é o equívoco, o engano, muitas vezes enunciado como equívoco ou enunciado da própria natureza, que teria colocado um corpo de homem numa mente ou alma de uma mulher ou vice-versa. Temos aqui a instigante figura do transexual.

Se um desvio se opera impedindo que o discurso do sujeito se adeque à imagem que mesmo antes que o sujeito venha ao mundo o aparelho de ultrassom pode revelar, não faltam hoje à ciência tecnologias que permitam reparar o equívoco. Com efeito, se, atravessada pelas tecnologias discursivas, a primeira tecnologia científica pode falhar, não produzindo a esperada adequação de um discurso a uma imagem, resta agora, com as novas tecnologias científicas, adequar a imagem ao discurso. E nós sabemos quão, neste campo, a tecnociência

contemporânea é eficaz em *transformar* no que diz respeito à interpretação do transexual, *o equívoco em certeza* (da interpretação “sou vítima do equívoco da natureza” à “agora sou uma mulher ou um homem de verdade”) e em *revelar*, no que concerne às interpretações a que o corpo do transexual dá lugar, *o equívoco sob a certeza* (quando ignoramos que a certeza que nosso olhar naturalmente produz quanto ao “verdadeiro” sexo de um determinado sujeito é produzida por uma infinidade de artifícios tecnológicos).

As complexas relações que os últimos avanços científicos produzem entre sexuação e tecnologias (científicas e discursivas) se encontram no centro de importantes teorizações psicanalíticas, sociológicas e filosóficas. Elas darão lugar a instigantes debates entre os discursos psicanalíticos e os estudos do gênero, particularmente os chamados estudos *queer*. Dentre as inúmeras interrogações que motivarão esses discursos e esses debates, enunciaremos algumas. Como se produz a sexuação? A tecnociência abre, de fato, para o sujeito a possibilidade de mudança de sexo? Como reconfigura-se, no cenário científico atual, a trama que enoda discurso, inconsciente, gozo e técnica na fabricação do sexo? Eis algumas das principais questões e problemáticas que são colocadas e trabalhadas neste eixo de pesquisa.

Terceiro eixo: *a artificialização da reprodução* por meio das novas tecnologias reprodutivas (NTR). Eis o eixo ao qual viemos mais intensamente e por mais tempo nos dedicando, razão pela qual nos deteremos mais longamente nele.

A ARTIFICIALIZAÇÃO DA REPRODUÇÃO

Primeiramente, é preciso explicitar o que podemos entender por NTR. Segundo a definição de Marilena Corrêa (2001), podemos entender por novas tecnologias reprodutivas o conjunto de técnicas que: a) substituem o *ato sexual* pelo *ato técnico* na origem da vida (inseminação artificial e fertilização *in vitro*); b) envolvem ao menos um terceiro sujeito – o médico – e, às vezes, um quarto – o doador de material reprodutivo; c) implicam a disponibilização (manipulação, estoque, congelamento, doação, comercialização ou descarte) do material de engendramento da vida (óvulos, sêmen ou embriões) fora do corpo (na proveta, em bancos, em tanques de nitrogênio ou no lixo).

Em segundo lugar, cabe esclarecer que, ao tomarmos as NTR como objeto de pesquisa, nosso interesse é duplo: por um lado, refletir sobre o uso das NTR nos dias atuais, problematizando-o a partir dos pressupostos éticos do discurso psicanalítico; por outro lado, refletir sobre os conceitos psicanalíticos a partir das subversões subjetivas e sociais produzidas por essas tecnologias.

Em terceiro lugar, importa destacar a escassez de publicações psicanalíticas, sobretudo brasileiras, a respeito deste tema¹. Contrastando com esta escassez, encontramos, nos campos do direito e da antropologia, uma fartura de publicações. Estas têm sido para nós de grande utilidade, o que não anula nosso desamparo em face do deserto teórico psicanalítico no qual nos encontramos para fazer face às inúmeras e graves problemáticas² levantadas pelas novas formas de fabricação do humano, seja quando estas são examinadas à luz da teoria e da ética psicanalíticas, seja quando esta teoria e esta ética são examinadas à luz

dessas novas tecnologias.

A ampla problemática que se encontra no fundamento das várias outras que vão a partir dela se delinear, se refere às desarticulações que as NTR operam naquilo que até há pouco se encontrava naturalmente, ou mesmo naquilo que se *acreditava* encontrar naturalmente unido: sexo e reprodução, acaso e fecundidade, interioridade do corpo e início da vida, carnalidade e filiação. A dupla questão fundamental, a que o psicanalista é convidado a partir deste cenário a colocar é: 1) Qual o lugar de Eros nas novas formas de fabricação da vida humana e de montagem dos laços de filiação? 2) Trata-se, nas NTR, de uma temerária exclusão de Eros dos processos reprodutivos e dos laços familiares – tese sustentada por vários psicanalistas, dentre os quais destaca-se M. M. Chatel (1995) – ou, ao contrário, podemos afirmar que a separação que aqui se opera entre ato sexual, reprodução e filiação não faz senão revelar a presença de Eros em seu caráter mais radical, isto é, em seu aspecto mais genuinamente freudiano, que em nada se confunde com o ato sexual, tampouco com aquilo que se esconde misteriosamente em nossa interioridade enigmática? Talvez a substituição que as NTR operam, no engendramento da vida humana – do encontro carnal, na obscuridade do quarto privado, de duas unidades corporais ou de dois Eus imaginários à fusão técnica, nas provetas transparentes, de pedaços reais de corpos extraídos de múltiplos sujeitos anônimos e de suas substâncias de gozo – evidencie, antes da exclusão, a insistente presença, em seu aspecto mais estranho (*unheimlich*), de Eros.

O GRANDE ANSEIO DE FREUD, O PEQUENO RESTO DE LACAN E AS NOVAS TECNOLOGIAS REPRODUTIVAS

As novas tecnologias reprodutivas dizem respeito ao tema da sexualidade e da produção de subjetividades, convidando a uma reflexão a partir do conceito de pulsão sexual. Com ele, Freud operou uma separação radical (do ponto de vista teórico) entre sexualidade e reprodução, afirmando que a sexualidade humana não está a serviço da reprodução. Entretanto, do ponto de vista prático, no tempo em que vivia, a sexualidade não estava separada da reprodução: o pleno exercício da sexualidade comportava sempre o risco da reprodução. Freud observa desde seus primeiros textos que esta inoportuna fusão se colocaria ao lado de outros fatores, entre as diversas barreiras à satisfação sexual e, conseqüentemente, entre as diversas causas do sofrimento neurótico.

É por esta razão que em um texto de 1898 – “A etiologia sexual das neuroses” – ele revela seu anseio pela invenção de uma técnica que permitisse separar os atos sexual e reprodutivo. Aludia ao surgimento de algo que permitisse simultaneamente liberar o ato sexual dos riscos de concepção e, conseqüentemente, da exigência de medidas preventivas responsáveis pela barreira à satisfação da sexualidade e liberar o ato reprodutivo dos embaraços decorrentes da exigência de satisfação da pulsão sexual. Esta última liberação, acreditava Freud, proporcionaria à humanidade um dos maiores trunfos: “elevar o ato responsável de procriar filhos ao nível de uma atividade deliberada e intencional” (p. 304).

Já vimos que hoje inúmeras técnicas se colocam a serviço desta separação tão ansiada por Freud. Desde os métodos contraceptivos mais difundidos até as

tecnologias reprodutivas mais sofisticadas é a desfusão entre sexualidade e reprodução, por um lado, e entre reprodução e ato sexual, por outro, que bradam a alto e bom som. Estranhamente, entretanto, uma perturbadora fusão parece continuar a operar silenciosamente. É justamente o recorrente encontro com esta estranha e insistente fusão que irá surpreender a psicanalista Marie-Magdeleine Chatel durante os vários anos em que trabalhou em um serviço francês de interrupção voluntária de gravidez. Como ela afirma,

segundo a lógica, se adotamos um contraceptivo, não corremos o risco de uma gravidez indesejável e, portanto, de aborto. É uma questão de informação e de educação, nos dizem. Na França, paradoxalmente, foi quando a contracepção passou a ser verdadeiramente utilizada em todos os lugares que a lei que autoriza o aborto foi votada. (1995, p. 60).

Parece, portanto, que a forte difusão da possibilidade técnica de separação entre sexualidade e concepção não impede que a mistura operada inconscientemente pelo psiquismo deixe de produzir silenciosamente seus efeitos. Assim, revela-se, como o avesso de um serviço voltado a responder à *demanda* de uma *interrupção voluntária* de gravidez (IVG), o *ininterrompível desejo involuntário* de gravidez. A sexualidade não parece ter se libertado dos embaraços do risco de concepção, o desejo de filhos não parece poder se elevar ao nível de uma atividade deliberada e intencional. Eros insiste em permanecer no mesmo lugar: aquele do acaso, do risco, do involuntário, daquilo que surge onde não era esperado e da forma que não foi programada. É ali onde o Eu diz “não”, que Freud sempre supôs estar diante d’Isso que insiste em se afirmar. Eis o que se evidencia para a psicanalista quando, em vez de cumprir a função que lhe era atribuída de detectar se a demanda consciente e voluntariamente proferida se sustentava, afina seus ouvidos para escutar o desejo involuntário que se fazia corpo.

Se o trabalho desenvolvido no serviço de IVG permite a Chatel ilustrar com clareza o que define a ética psicanalítica – a aposta em Eros – as hipóteses que a psicanalista será levada a sustentar a partir do trabalho posteriormente desenvolvido em um serviço de reprodução assistida nos parecem, tanto do ponto de vista clínico quanto ético, ao contrário, problemáticas. Com efeito, e não sem nos provocar perplexidade, ao deixar o serviço de IVG pelo serviço de PMA, a psicanalista deixa de aguçar seus ouvidos para escutar aquilo que, em oposição às promessas de controle tecnológico, se corporifica de forma involuntária e inesperada para, ao contrário, usar a sua voz, sobretudo para denunciar os nefastos efeitos da deserotização do ato reprodutivo e mesmo do poder infertilizante da medicina da reprodução.

Embora não neguemos a possibilidade desses efeitos, tampouco – e de modo algum – da incidência da técnica sobre o funcionamento do inconsciente, nos parece um tanto quanto reducionista – e alarmista – a insistência nesse modo de articulação. Mais coerente com a teoria e a ética da psicanálise seria continuar a apostar na presença de Eros ali onde ele parece ter se ausentado, ali onde sua presença parece ter sido mais eficazmente negada. É isso que fez Freud desde o início de seu trabalho, desde que começou a perceber nas feições de suas pacientes histéricas enquanto elas lhe descreviam suas dores, os traços da presença

de uma *estranha satisfação*. Satisfação que será depois nomeada por Lacan com o termo gozo. Satisfação que se insinua sob a forma de um excesso inútil, de um resto que transborda, de uma sujeira ou uma impureza que se quer varrer ou eliminar. A parte maldita, segundo os termos de Bataille³.

É justamente a presença de Eros ali onde se menos o espera que sublinha, ao contrário, Geneviève Delaisi de Parseval (1994), psicanalista que vem se dedicando já há algumas décadas ao trabalho clínico e à produção teórica no campo da reprodução assistida. Diferentemente de Chatel, Delaisi não mostra temor das novas tecnologias reprodutivas *em si*, mas sim do *dispositivo* que as rege, mais particularmente do dispositivo que rege a disponibilização (estoque e doações) de material de engendramento que, a seu ver, se fundamenta na denegação do caráter metafórico, fantasmático, erótico deste material.

Em seus estudos, a autora sugere e desenvolve uma aproximação entre a lógica que rege a doação do material de engendramento na contemporaneidade e aquela que rege as trocas de presentes nas sociedades arcaicas, isto é, a lógica do dom (ou dádiva, conforme tradução brasileira) tal como esta é interpretada por Marcel Mauss em seu célebre *Essai sur le don* [*Ensaio sobre a dádiva* (1950/1974)]. Cabe observar que embora Mauss tenha forjado o conceito de *don* [dádiva] a partir da observação das diversas modalidades de trocas de presentes que ele e outros antropólogos e etnólogos encontraram em diferentes sociedades arcaicas, a seu ver a lógica que o rege se encontraria no fundamento de toda e qualquer sociedade. No fundamento desta lógica ou na lógica deste fundamento se revela que, “o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito” (p. 41) das trocas de presentes é, no entanto, “imposto e interessado” (idem). A dádiva é um ato que implica tripla necessidade: dar, receber e retribuir. Antes regidas pelo princípio da rivalidade que pelo da generosidade, as dádivas objetivam, sobretudo, colocar o donatário na situação de impossibilidade de retribuir à altura o presente; na situação, portanto, de dívida.

As formulações de Mauss sobre o dom serão preciosas para a psicanalista empreender a sua crítica ao dispositivo médico e jurídico que rege na França – e na maioria dos países – os dons de material de engendramento. Sustentando-se na exigência de gratuidade e anonimato, o que ele buscaria sustentar seria a ficção de um dom purificado de todo e qualquer interesse, fundamentado no altruísmo, e que não daria lugar a nenhuma forma de laço social entre o doador e o donatário ou entre o doador e a criança nascida graças à doação. O que, ao contrário, ela sustenta, é que, sob a aparência de uma doação de simples material biológico, doa-se, de fato, *fiis*, termo que em francês carrega o duplo sentido de filhos e laços: a doação em questão produz laços sociais. Doa-se também *gifts*, termo que no alemão clássico carrega o duplo sentido de presente e veneno. Doa-se, ainda, dejetos do corpo, objetos considerados em todas as sociedades tradicionais, como mostra a etnologia, como ligados à magia, com toda a ambivalência que esta comporta, ou ainda como objetos impuros, excrementos. A lembrança da cadeia inconsciente de equivalências simbólicas entre excremento, presente, criança e dinheiro revelada por Freud reforça a sobredeterminação sugerida pela psicanalista.

Seguindo essa lógica propomos uma articulação das substâncias doadas com os objetos parciais teorizados por Freud e retomados por Lacan em sua invenção do objeto *a*. Incluiríamos na série de equivalências pênis, fezes, dinheiro, olhar e voz, os espermatozoides, atribuindo-lhes um significado metapsicológico análogo. Para isso, partimos da proposta de Hurstel de “definir os espermatozoides fecundantes como o objeto que caiu de um homem” (HURSTEL, 2004, p. 107). No caso do *Homem dos lobos*, Freud nos diz que “fezes, bebê e pênis formam assim, uma unidade, um conceito inconsciente, a saber, o conceito de um ‘pequeno’, que se separa do corpo de alguém” (FREUD, 1918, p. 92). Com Lacan e suas inúmeras formas de se referir ao objeto *a* no seminário *A angústia* (1962/1963), o objeto é descrito como aquilo que sobra, resto do sujeito como real (p. 184) e ainda que “o que mais existe de mim mesmo está do lado de fora [...] por ter sido cortado de mim” (p. 246). Nesse mesmo seminário, Lacan descreve a mamadeira como “possibilidade de pôr esse *a* de reserva, em estoque, em circulação no comércio, e também de isolá-lo em tubos esterilizados” e prossegue pensando a “cessão do objeto (como) aparecimento na cadeia da fabricação humana, de objetos cedíveis que podem ser equivalentes aos objetos naturais” (p. 340). Não teriam os bancos de esperma um estatuto análogo ao que Lacan alude com relação às mamadeiras?

Como mostra ainda a etnologia, a separação e circulação dos dejetos do corpo dão sempre lugar a ritos de purificação. Eis que se torna possível compreender o papel desempenhado pelas instituições que estocam o material de engendramento (quer sejam as clínicas ou os bancos): purificar (dessexualizar) esse material, permitindo sua circulação.

Se o conceito lacaniano de objeto *a* se revela extremamente útil para pensarmos o estatuto do material de engendramento, e sobretudo dos espermatozoides doados, a sua pertinência para a produção de uma elaboração teórica a partir das complexas e graves questões colocadas pelos embriões excedentes se torna ainda mais evidente. Ambos, de fato, se referem ao campo do excesso.

Espécie de suplentes para que o procedimento não falhe, os embriões congelados que são guardados como reserva aparecem como um *a mais*. Passando de altamente desejados a indesejados, sobram como resíduo que exige um destino, já que em muitos países ainda não podem ser destruídos, ao menos oficialmente. Diante de tal fato, percebemos que o campo da reprodução assistida implica a circulação de um excesso, já que a técnica envolvida impõe essa produção de um resto que é ineliminável.

Com efeito, além do paradoxo de as técnicas reprodutivas conduzirem muitas vezes da falta de embriões para o seu excesso (CORRÊA, 2001), em que estes se transformam efetivamente em restos, vemos também em que medida a demanda de um objeto nomeável (um filho) produz um impossível de nomear. Com efeito, como é possível pensar, compreender ou significar a real e concreta existência de um gigantesco estoque mundial de embriões congelados e submetidos a uma suposta gestão racional? Como nomear os – aqui faltam as palavras – pais, proprietários, responsáveis – por estes embriões? E como esses sujeitos podem nomear tais embriões? Temos aqui uma dificuldade que inúmeros pacientes vivem na carne e

ARTIGO

da qual os médicos e psicanalistas são recorrentemente testemunhas. É o caso, por exemplo, de Delaisi (1994) que relata escutar de muitos pais, por não saberem como se referir aos embriões, que gênero usar, os chamarem de *isso*.

Na tentativa de dar conta deste resíduo, surgiram leis que responsabilizam o casal pela gestão dos embriões supranumerários. Caso abandonem a FIV, não podem abandonar os embriões. Porém, isso às vezes não acontece, formando-se um exército de *embriões órfãos* (DELAISI, 1994, p. 71) ou *órfãos congelados*, além de programas de adoção de embriões com o “objetivo (de) desovar todos os embriões congelados que ficavam armazenados nos bancos das clínicas de reprodução” (PALOMERA, 2006, p. 29). Há ainda outra manobra na qual vemos a medicina tentando realizar “casamentos perfeitos”, que é a junção entre a medicina reprodutiva e a medicina de pesquisa em genética. Tal junção transforma os restos de uma no material indispensável que serve aos interesses da outra. A tentativa é de transformar em positivo o valor originariamente negativo desse excedente, utilizando-o como valiosíssimo material de pesquisas.

Para concluir este artigo, trazemos uma vinheta clínica na qual é colocada em cena a problemática dos possíveis destinos a serem dados ao impossível de representar, ao inominável excesso de que o controle tecnocientífico da reprodução humana e a gestão racional de filhos não têm, pelo menos até hoje, como se desembaraçar.

Após várias tentativas fracassadas de FIV e diante da constatação das dificuldades da paciente (de idade superior a quarenta anos) para engravidar, assim como de seu intenso sofrimento psíquico pelos fracassos recorrentes, seu médico decide, em mais uma tentativa desesperada, descongelar e transferir três embriões. Para espanto de todos, os três são implantados. O médico comemora amplamente o feito e comunica ao casal que restava então apenas realizar um simples procedimento de redução embrionária para evitar os riscos de uma gravidez trigemelar. Neste momento, entretanto, ele tem uma surpresa maior que aquela que a proeza técnica lhe provocou. O casal placidamente decide interromper por completo a gravidez, explicando-lhe que preferiam não ter nenhum filho a ter de escolher um dos embriões para transferir e de olhar futuramente para os filhos nascidos e pensar naquele que não nasceu.

Em 1898, quando ainda dava seus primeiros passos no sentido da criação da psicanálise, Freud afirmara que esperava da separação entre o sexo e a reprodução a libertação de uma série de embaraços decorrentes de sua fusão. Em 1994, quase um século depois, o excesso produzido por esta separação parece ser capaz de nos colocar diante de situações não menos embaraçosas. Por mais paradoxal que possa parecer, vemos na “escolha por não escolher” do casal, na recusa em incluir o excesso irrepresentável na lógica da gestão racional, justamente uma bela ilustração da afirmação desta presença. Tal como Bartebyly, diante da convocação de resposta à escolha de Sofia, eles afirmam e sustentam o desejo radical sob a forma do “preferiria não”. Cabe a nós, psicanalistas, continuar a apostar, mesmo e sobretudo aqui, na presença de Eros, travestida de novas formas, mas jamais expulsa, das novas formas de crescermos e multiplicarmos-nos.

NOTAS

¹ Destacam-se entre estas publicações brasileiras alguns artigos dos seguintes livros: BIRMAN, J.; FORTES, M. I.; PERELSON, S. **Um novo lance de dados**. Psicanálise e medicina na contemporaneidade. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2014; BIRMAN, J.; KUPERMAN, D.; CUNHA, E. L. et al. **A fabricação do humano**. Psicanálise, subjetivação e cultura. São Paulo: Zagodoni, 2014; BORGES, M. C.; DECAT DE MOURA, M. **Vivências em tempos de reprodução assistida**. O dito e o não-dito. Rio de Janeiro: Saraiva, 2008. DECAT DE MOURA, M. **Novas versões dos pais**. Reprodução assistida e UTI. Belo Horizonte: Autêntica, 2005; MELAMED, R. M.; SEGER, L.; BORGES, E. **Psicologia em reprodução humana assistida**. Uma abordagem multidisciplinar. São Paulo: Santos, 2009; MELAMED, R. M.; QUAYLE, J. **Psicologia em reprodução assistida: experiências brasileiras**. Itatiba: Casa do Psicólogo, 2006. STRAUBE, K.; MELAMED, K. **Temas contemporâneos de psicologia em reprodução assistida**. Belo Horizonte: Livre Expressão, 2013.

² Não identificamos aqui de modo algum gravidade e nocividade.

³ Maior aprofundamento deste tópico pode ser encontrado no artigo “Indagações sobre as novas formas de fabricação do humano à luz da noção de dádiva de Marcel Mauss”. PERELSON, S.; FORTES, I. *Revista Ágora*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, jan.-jun. 2015.

REFERÊNCIAS

ATLAN, M.; DROIT, R.-P. **Humain**. Une enquête philosophique sur ces révolutions qui changent nos viés. Paris: Flammarion, 2012.

BATAILLE, G. **A parte maldita**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

BENTO, B. Transexuais, corpos e próteses. In: **Estudos Feministas**, n. 4, ago.-dez. 2003.

BIRMAN, J.; FORTES, M. I.; PERELSON, S. **Um novo lance de dados**. Psicanálise e medicina na contemporaneidade. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2010.

BIRMAN, J.; KUPERMAN, D.; CUNHA, E. L. et al. **A fabricação do humano**. Psicanálise, subjetivação e cultura. São Paulo: Zagodoni, 2014.

BORGES, M. C.; DECAT DE MOURA, M. **Vivências em tempos de reprodução assistida**. O dito e o não-dito. Rio de Janeiro: Saraiva, 2008.

CHATEL, Marie-Madeleine. **O mal-estar na procriação**. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 1995.

CORRÊA, M. V. **Novas tecnologias reprodutivas**. Limites da biologia ou biologia sem limites? Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

DECAT DE MOURA, M. **Novas versões dos pais**. Reprodução assistida e UTI. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

DELAISI, Geneviève; VERDIER, Pierre. **Enfant de personne**. Paris: Éditions Odile Jacob, 1994.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FREUD, S. A etiologia sexual das neuroses. In: FREUD, S. **Obras Completas de Sigmund Freud**. V. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Obra original publicada em 1898).

_____. História de uma neurose infantil. In: FREUD, S. **Obras Completas de Sigmund Freud**. V. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Obra original publicada em 1918).

ARTIGO

- FUKUYAMA, F. **Nosso futuro pós-humano**: consequências da revolução da biotecnologia. São Paulo: Rocco, 2000.
- HARAWAY, Donna J. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, T. (org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- HURSTEL, F. A Função paterna, questões de teoria ou: das leis a lei. In: ALTOÉ, S. (org.). **Sujeito do direito, sujeito do desejo**: direito e psicanálise. Rio de Janeiro: Revinter, 2004.
- LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem. Em: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 322. (Obra original publicada em 1953).
- _____. A angústia. In: LACAN, J. **O seminário**. V. X. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (Obra original publicada em 1962/1963).
- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: **Sociologia e antropologia**. V. II. São Paulo: EDUSP, 1974. (Obra original publicada em 1950).
- MELAMED, R. M.; SEGER, L.; BORGES, E. **Psicologia e reprodução humana assistida**. Uma abordagem multidisciplinar. São Paulo: Santos, 2009.
- MELAMED, R. M.; QUAYLE, J. **Psicologia em reprodução assistida**: experiências brasileiras. Itaboraí: Casa do Psicólogo, 2006.
- PALOMERA, V. Novas configurações das paternidades: a partir do direito. **Opção Lacaniana**, n. 47, dez. 2006.
- PERELSON, Simone. O despedaçamento da experiência reprodutiva e as novas formas de filiação. In: FIGUEIREDO, A. C. (org.). **Corpo, sintoma e psicose**: leituras do contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2006.
- STRAUBE, K.; MELAMED, K. **Temas contemporâneos de psicologia em reprodução assistida**. Belo Horizonte: Livre expressão, 2013.

O FEMININO, ALÉM DO ÉDIPO

THE FEMININE BEYOND THE ÉDIPO

Maria Cristina Poli¹

Resumo: O feminino é um dos nomes - ou "O nome" na psicanálise - daquilo que excede ao campo significante e às possibilidades de significação, ou seja, o que demarca a disjunção desse campo - no qual se processa a simbolização, mediada sempre pela referência fálica - com o regime pulsional. Entendendo a teoria psicanalítica como uma doutrina viva, ou seja, na qual os conceitos, fundamentos e elaborações não estão fechados e cristalizados, mas precisam constantemente ser retomados, questionados, atualizados e reinventados, o presente artigo busca indicar caminhos de abertura que a leitura do desejo conjugado ao feminino conferem à teoria e à clínica psicanalítica.

Palavras-Chave: Feminino. Psicanálise. Desejo.

Abstract: The feminine is one of the names - or "The name" in psychoanalysis - of that which exceeds the significant field and the possibilities of significance, that is, which marks the disjunction of this field - in which the symbolization is processed mediated always by phallic reference - with the instinctual regime. Understanding the psychoanalytic theory as a living doctrine, ie, in which the concepts, fundamentals and elaborations are not closed and crystallized, but must constantly be resumed, questioned, updated and reinvented, this article seeks to show opening up ways that the reading of the desire combined with the feminine can give to both the theory and psychoanalytic practice.

Keywords: Feminine. Psychoanalysis. Desire.

O tema da diferença sexual tem persistido em minhas pesquisas já há algum tempo (POLI, 2007; 2012). A motivação é evidentemente clínica; desde o atendimento a adolescentes, no qual o "tornar-se" homem ou mulher é uma questão premente e prevalente, até a clínica das neuroses na qual permanece sendo uma questão central: O que sou e o que significa ser homem ou mulher? As questões não são colocadas diretamente desse modo, claro. Mas esse enunciado interrogativo perpassa a maioria das queixas e está presente nos sintomas das relações de casal, nas dificuldades com o próprio corpo, nos impasses relativos à vida profissional, etc.

Há também um encontro com esse tema na cena política e intelectual contemporânea. Na última década ao menos as mudanças demandadas ou efetuadas

¹ Psicanalista, membro da APPOA e de EPFCL-Rio, Professora do PPG em Teoria Psicanalítica/UFRJ e Coordenadora do Mestrado Profissional em Psicanálise, Saúde e Sociedade/UVA, Pesquisadora do CNPq e Jovem Cientista do Estado/FAPERJ.

nos códigos civis dos países ocidentais têm incluído aspectos relevantes na relação do sujeito com o sexo: o reconhecimento das relações homoafetivas, a opção pela transmissão do sobrenome materno em vez do paterno, a quebra na hierarquia entre os gêneros (os direitos das mulheres) e até a possibilidade de mudança de sexo, seja por operação – a cirurgia de redesignação sexual – seja pela mudança no nome social, entre outros.

Todos esses aspectos que compõem grande parte dos debates políticos, e jurídicos, na contemporaneidade se fazem acompanhar de um esforço dos intelectuais de todas as latitudes em tomar partido, justificar posições e sustentar questionamentos. Na psicanálise não poderia ser diferente. Convocados que somos, desde Freud, a nos deixar afetar pelas diversas expressões que o mal-estar na cultura apresenta, nesse tema em particular não poderíamos recuar, afinal, não foi o sexo o motor principal da grande subversão freudiana?

Entendendo a teoria psicanalítica como uma doutrina viva, ou seja, na qual os conceitos, fundamentos e elaborações não estão fechados e cristalizados mas precisam constantemente ser retomados, questionados, atualizados e reinventados – não foi isso que Freud e Lacan fizeram o tempo todo em suas obras? – propomos novamente colocar a questão: O que é a diferença sexual? Como situar seu lugar na constituição do sujeito? Que fundamentos precisam ser revisitados à luz dessas questões que a clínica e a cultura aportam para o psicanalista?

O ÉDIPO, NOVAMENTE

As questões são muito amplas e perpassá-las neste breve artigo seria impossível. Proporei aqui apenas um rápido percurso por algumas formulações que se encontram na berlinda e que, por isso, merecem ao meu juízo uma releitura que considere, e preserve, seu rigor conceitual, ao mesmo tempo que possam introduzir algo de um novo, de uma leitura renovada.

O primeiro termo não poderia ser outro senão o Complexo de Édipo. É nele que Freud reconhece o núcleo das neuroses, o elemento central em torno do qual giram as condições de subjetivação do sexo (seja em sua aceção de identidade ou de exercício) e da filiação. Não vou retomar toda essa elaboração, nem os avatares pelos quais passou. Interessa aqui marcar os impasses nos quais Freud foi pego nessa conceitualização e em que os analistas continuam sendo interpe- lados.

Sabe-se que mesmo que Freud mencione o Édipo desde o início de sua obra – sendo a Interpretação dos sonhos a primeira referência importante na qual ele aproxima Édipo e Hamlet como personagens que dão corpo e forma ao enredo fundamental da subjetividade – será apenas na segunda tópica que o Complexo de Édipo ganhará o vigor teórico e clínico que todos conhecemos. E, curioso, ele vem acompanhado, sempre, da dificuldade de Freud na conceitualização da diferença sexual. Tentando sintetizar, correndo o enorme risco do reducionismo, poderia dizer que, para Freud, até o Édipo, o sujeito da sexualidade infantil é bissexual, narcisista e incestuoso. A partir da vivência do Complexo se impõe a interdição do incesto e com ela o direcionamento a um “tornar-se” homem ou

mulher. Não há, contudo, equivalência entre esses termos. A “escolha” por um dos caminhos é sobredeterminada em primeiro lugar pela anatomia percebida de forma deveras seletiva: ou se tem um pênis ou não se tem. Presença ou ausência. O nome dessa alternância é homem e mulher, fálico ou castrado.

Freud não esconde do leitor as dificuldades que essa conceitualização lhe traz. Sim, diz ele, a primeira coisa que reconhecemos em alguém é se ele é homem ou mulher e sobre isso temos certeza. Contudo, tal certeza, pautada em dados objetivos, pela anatomia, não nos assegura em nada: que tipo de homem ou mulher aquele sujeito é, o que isso quer dizer, etc.

É bastante eloquente uma passagem em sua conferência sobre a feminilidade na qual afirma:

Masculino ou feminino é a primeira diferenciação que fazeis ao deparar-vos com outro ser humano, e estais acostumados a levar a cabo tal diferenciação com segurança total. A ciência anatômica compartilha de vossa segurança até certo ponto, porém não mais além. [...] Estamos [na psicologia] acostumados a empregar os conceitos de “masculino” e “feminino” também como qualidades anímicas e temos transferido para a vida psíquica a tese da bissexualidade. Dizemos, pois, que um ser humano, seja macho ou fêmea, se conduz masculinamente em tal ponto e femininamente em tal outro. Porém não tardeis em dar-vos conta de que isso é mera docilidade para com a anatomia e a convenção. Não podeis dar ao conceito de masculino e feminino *nenhum* conteúdo novo. (FREUD, 1973[1933], p. 3.165).

Além disso, afirma Freud, o percurso do “tornar-se mulher”, por ser mais laborioso – implica maiores renúncias – impõe um trabalho psíquico cheio de obscuridades e enigmas. Tal via da sexualidade é então abordada em termos do mistério que ronda o feminino, esse “continente negro”, inefável.

Concordo com Maria Rita Kehl (2008) que lê neste modo de considerar o feminino uma dificuldade própria de Freud e que se transmitiu para a teoria psicanalítica, até hoje. Segundo suas próprias palavras:

A manutenção de um ponto enigmático sobre o querer feminino, a representação da mulher como o continente negro da psicanálise, seriam a meu ver recursos a que Freud recorreu para manter-se ignorante a respeito do que *ele mesmo não queria saber* [...]. (p. 184).

E de tal modo, desde Freud, os psicanalistas se convenceram de que ser desejo do desejo (dos homens) é só o que uma mulher quer, que cada vez que uma delas dá sinais de rebeldia ou desajuste em relação a este lugar tão conveniente, eles ainda se perguntam de novo: “mas afinal, quem é que sabe mesmo o que quer uma mulher?”. (p. 233).

Sem buscar fazer uma psicologia do autor, Freud no caso – o que também não é a intenção de Kehl –, é importante, não obstante, demarcar os pontos nos quais a psicanálise permanece consonante a determinados preconceitos sociais.

Em Freud mesmo há uma outra versão possível do feminino onde o “ser

mulher” não é sinônimo de castração e marca algo de uma positividade própria. “Albergue do pênis e herdeiro do seio materno” são os termos escolhidos por ele para designar o corpo feminino e sua inscrição subjetiva na segunda onda que atinge a sexualidade, na puberdade. Encontramos essa expressão no final do texto de 1923, “Organização genital infantil”, e invariavelmente retornamos a ela quando queremos sustentar na obra freudiana uma posição em relação ao feminino que não seja apenas de portador de mácula ou de enigma. É muito pouco, certamente, diante do que foi o tamanho da obra e da subversão operada pela psicanálise.

Temos, assim, neste contexto da segunda tópica no qual, como referi acima, o tema do Édipo é abordado de forma mais consistente conceitualmente, uma explicitação do embaraço de Freud com o feminino e a feminilidade enquanto concepções teóricas e clínicas de difícil abordagem. Elas fazem série com os demais temas dessa segunda tópica: a pulsão de morte, a análise terminável ou interminável, o fetichismo, o problema econômico do masoquismo, etc. No trabalho com todos esses tópicos, o feminino comparece na pena de Freud – a inveja do pênis, a mãe fálica, o masoquismo feminino, etc. – quase como um núcleo duro desses outros conceitos. Ele nomeia aí, arrisco dizer, um real (no sentido lacaniano) impossível de ser simbolizado. Um “umbigo” da teoria.

Dito de outro modo, o feminino situa no texto de Freud um ponto de impossível conceitualização, um espaço de ignorância no qual o saber produzido traz a marca de um reflexo no negativo. Para além dos aspectos pessoais do autor e dos preconceitos sociais, como indiquei acima, penso que se trata então de um elemento estrutural relevante: um indizível interno àquele processo proposto pelo psicanalista como central, o Complexo de Édipo. Como tentarei demonstrar a seguir, talvez esse lugar seja extremamente precioso para considerar a função do feminino, tal como a psicanálise a nomeia hoje, no cerne do enlace entre sujeito e cultura.

FEMININO, O HETERÓS POR EXCELÊNCIA

Não há nenhuma novidade nisso, mas o fato de que para a psicanálise o feminino constitua um dos nomes, e talvez o principal, do indizível no sujeito não deveria deixar de nos produzir questionamentos sobre seus efeitos teóricos e clínicos e – por que não? – subjetivos, sociais e políticos também. O que significa situar nas mulheres, portadoras desse significante que incide sobre seus corpos e sua subjetividade, o lócus privilegiado de um inominável relativo ao sexo? Pode ser uma mácula, como disse acima, mas também pode ser um privilégio: a pecha de enigmática, insondável, etc. também tem seu brilho, como bem sabem as histéricas que se fazem valer disso como índice, ao avesso, de sua intimidade, digamos, assim, com o falo.

O valor que, no entanto, gostaria de auferir desse lugar paradoxal delegado ao feminino é de outra ordem. Enquanto lugar de furo na teoria psicanalítica – lugar esse que Lacan bem designou como o do não todo –, ele passa a ser o fundamento mesmo de toda possibilidade de uma teoria psicanalítica à medida que sustenta em seu bojo aquilo que lhe constitui em sua especificidade: sua incompletude conceitual. Dito de outro modo, enquanto guardador de um lugar

de ignorância fundamental no saber de Freud, ele se perpetuou como o *heterós* interno à própria psicanálise. E, desde esse lugar, é que passa a ser um operador essencial, tornando possível ultrapassar até mesmo os desígnios previstos pelo Complexo de Édipo.

Certamente, será Lacan (1985) quem irá formalizar tal proposição, escrevendo na lógica da sexuação, como já mencionei, a fórmula do não todo na castração. Sem entrar no detalhe dessa formulação preciosa, interessa marcar no momento que é nesse ponto que reside uma resposta possível em termos de trabalho clínico para os impasses deixados em aberto por Freud: o rochedo da castração que impedia o final de uma análise, a reação terapêutica negativa, a compulsão à repetição, só para citar os mais importantes. Ou seja, Lacan tratou de recuperar no texto freudiano o antídoto para os “males” no seio mesmo dessas dificuldades. O que lhe permitiu operar com uma teoria e uma clínica que vão além do Édipo. Não se trata evidentemente de dispensá-lo, mas de conceber que a história não acaba aí e que mesmo nesse ponto o mais importante se passa em outro lugar, naquilo que escapa – sempre – a essa operação.

Acompanho nesse ponto a posição precisa de Jeferson Pinto ao afirmar que:

O não todo da função fálica, assim chamado exatamente porque é impossível para a linguagem se apropriar de modo totalizante do regime pulsional, caracteriza o feminino na teoria psicanalítica. Essa foi uma forma encontrada por Lacan para mostrar que o feminino não é dado de maneira universal, como o masculino. Dito de outro modo, trata-se do campo situado para além da função fálica, mas não circunscrito por ela. [...] A inexistência da possibilidade de enunciar uma lei que indique a mulher que recobrirá o espaço do gozo sexual se torna, então, o indicador de que *a psicanálise deve manter uma relação feminina com o saber*. (PINTO, 2006, p. 37, grifo nosso).

O feminino seria então um dos nomes – ou “O nome” na psicanálise – daquilo que excede ao campo significante e às possibilidades de significação, ou seja, o que demarca a disjunção desse campo – no qual se processa a simbolização, mediada sempre pela referência fálica – com o regime pulsional. Isso vale para o sujeito e precisa valer também para uma teoria que se queira consistente com aquilo que pretende expressar.

PORQUE A MULHER NÃO EXISTE

Pode-se, portanto, chamar o lócus do não saber, daquilo que excede o campo significante no sujeito e na teoria psicanalítica, de “feminino”. Será? Trata-se de uma astúcia da razão – para falar como o filósofo – que nos impõe sempre a dar nome aos objetos por mais que queiramos indicar ali o lugar do que resta sem nome. Indizível, inominável, irrepresentável, real, impossível, o que não cessa de não se escrever... são termos também corriqueiros na psicanálise para indicar esse furo. Seria “o feminino” um dos termos dessa série?

É conhecida a afirmação de Lacan (1985) de que “A mulher não existe”. As conotações dessa frase são muitas e uma das que mais aprecio é a que desconstrói as ficções de gênero que historicamente produziram, e seguem produzindo, cris-

talizações identitárias. Nesse sentido, A mulher não existe, do mesmo modo que não existe O negro, O homossexual, O judeu, etc. E quem sabe “Os homens” possam também se beneficiar disso, colocando sua existência em questão. Inse-re-se aí uma dúvida no cerne do discurso que produz essas categorias, permitindo ao sujeito deslocar-se da alienação proposta por essas figuras.

No que se refere “A mulher”, no entanto, há aspectos específicos que não devem ser negligenciados: estamos aqui na lógica da sexuação, naquilo que nomeia o sexo, o corpo sexuado. Neste ponto, a negação de existência proposta por Lacan faz eco à primazia do falo em Freud: só há um representante do sexo no inconsciente, o falo. “A mulher” é então o que não há, o significante que falta no inconsciente. A palavra “mulher” existe, claro, mas a ela não corresponde nenhuma inscrição subjetiva.

Isso do ponto de vista do Édipo. Ou seja, no complexo de Édipo, isto é, no seu percurso subjetivo e seus efeitos não há esse significante. O que implica que ele precisa ser inventado por cada um, a cada vez. Ou não. É uma invenção e, enquanto tal, contingente e não necessária. É perfeitamente possível estabelecer sua sexuação, tanto homens como mulheres, na base da lógica fálico/castrado. Aliás, isso é o que costuma acontecer na neurose. Há sempre, no entanto, algo que resta para ambos os sexos como esse *sem nome* de um pulsional sem medida e que retorna em maior ou menor grau, via de regra produzindo sofrimento.

Denominá-lo de feminino tem algumas implicações que não são negligenciáveis. Encontramos no seminário da Ética da psicanálise uma abordagem interessante dessa questão na leitura que Lacan (1991) propõe de Antígona. Essa figura, não por acaso feminina e filha de Édipo, conduz o enredo trágico de um modo muito peculiar. Lacan sublinha sua paixão, sua obstinação e persistência. O termo grego “*Até*” indica na tragédia, segundo Lacan, esse mais além que sustenta a ação de Antígona na ultrapassagem dos limites impostos pela lei da *Polis*. Como que indiferente ao destino que lhe aguarda – a morte por emparedamento –, ela busca fazer jus a esse *Até* que lhe dirige, dando um enterro digno a seu irmão.

Lacan faz assim de Antígona a figura por excelência de um excesso presente no desejo que transcende sua lei (a lei do desejo) em outra direção. Poderia evocar aqui também Medéia, outra figura trágica feminina movida igualmente por um excesso e cujo ato filicida Lacan dirá ser o de “uma verdadeira mulher”. Outras questões, no entanto, se colocam, como, por exemplo, um questionamento radical da posição freudiana ao considerar como fim exitoso do Édipo feminino o “tornar-se mãe”.

Voltando à Antígona, a seu mais além e seu excesso, Antonio Quinet (2014) destacou um outro termo utilizado na tragédia que se refere também a este excesso: *Hímeros*, o brilho do desejo. Ele escreve:

Clara é a vitória de *Hímeros*, o desejo, no olho da jovem indo para cama’, diz o coro grego. O *Hímeros* é o brilho do desejo vitorioso, desejo decidido que faz de Antígona a desejante desejada. *Hímeros* é a flor do desejo que brota do campo da pulsão entre duas mortes.

Como indica Quinet, *Hímeros* significa uma dimensão do desejo que não está por relação à falta e à castração. É um desejo positivo, um desejo causado pelo excesso e pelo gozo. Um desejo, em síntese, que escapa à lei edípica, a lei da castração, para se apresentar como realização de um gozo possível. O autor continua:

Hímeros é o desejo sexual, propriamente dito. Hímeros não é o desejo como falta, aspiração, vazio de satisfação e sim o estado de desejo, excitação gozosa e desejo em sua assertividade, tornado visível no ser-para-o-sexo. Não se trata aqui do desejo em seus impedimentos derivados de sua articulação à Lei que se declina como insatisfeito, prevenido ou impossível, como no neurótico. Não é o desejo em suas errâncias que pula de objeto em objeto e nunca se satisfaz por ser metonímia da falta. Hímeros é o desejo em sua positividade, um desejo assertivo, desejo em ato – base do desejo do analista.

Tal é o desejo, poderíamos concluir, que se conjuga ao feminino e que indica um espaço de criação possível no além do Édipo. É neste ponto, me parece, que temos um espaço, ainda em construção na teoria psicanalítica, de potência conceitual para o feminino. É certo que Lacan avançou muito ao posicionar os termos da diferença sexual – masculino e feminino – na referência a tipos de gozo do sujeito, seja ele do gênero que for. Só esse aspecto mereceria um artigo inteiro, e mais, para ser desenvolvido.

O que deixo indicado aqui é o retorno dessa conceitualização lacaniana sobre a própria noção de desejo na psicanálise. Se desde Freud articulamos desejo à Édipo e castração, com Lacan sua articulação – forçando um pouco o argumento em prol da retórica – a Antígona e ao gozo indica uma positividade inédita ao termo “feminino”, seja para a teoria psicanalítica como para o sujeito do qual nos ocupamos em suas expressões clínicas e culturais.

REFERÊNCIAS

- FREUD, S. Organização genital infantil. In: FREUD, S. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1973[1923].
- FREUD, S. Novas conferências introdutórias à psicanálise: a feminilidade. In: FREUD, S. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1973[1933].
- KEHL, M. R. **Deslocamentos do feminino**. Rio de Janeiro: Imago, 2008.
- LACAN, J. **O seminário 20 – mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LACAN, J. **O seminário 7 – A ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- QUINET, A. **Os paradoxos do desejo, Prelúdio 11**. 2014. Disponível em: <<http://paris2014.champlacanian.net/?p=984&lang=pt>>. Acesso em: jun. 2015.
- PINTO, J. Psicanálise e universidade: mais, ainda. In: LO BIANCO, A.C. (org.). **Freud não explica: a psicanálise nas universidades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006. p. 29-38.
- POLI, M. C. **Feminino/masculino – a diferença sexual na psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- POLI, M. C. **Leituras da clínica, escritas da cultura**. Campinas: Mercado de Letras, 2012.

O PAI AUSENTE. REFLEXÕES SOBRE A PATERNIDADE E O DESEJO DE FILHO NO HOMEM

THE ABSENT FATHER. REFLECTIONS ON PATERNITY AND MAN'S DESIRE FOR A CHILD

Patricia Alkolombre¹

Resumo: O trabalho analisa a paternidade e o desejo de filho no homem e explora a figura do pai ausente, que não é levado em conta "o suficiente" na criação dos filhos, no campo social e nas teorias. Aborda o tema a partir de diferentes autores, junto com elementos da cultura e vinhetas clínicas. Interroga a paternidade e os fantasmas de feminização que associam os cuidados do pai com os aspectos "maternos". Desenvolve uma perspectiva da paternidade e do desejo de filho não só em seu papel como portador da lei na sua função de simbolização, mas também nas suas funções de sustento e proteção na criação, um aspecto importante nos processos de subjetivação dos filhos.

Palavras-chave: O pai ausente. Paternidade. Desejo de filho no homem. Fantasmas da feminização.

Abstract: This work analyzes paternity and a man's desire to have a child. It also explores the absent father, the one who is not "sufficiently" taken into account in the upbringing of a child, either in the social field and in theory. It is approached by different authors, using elements of culture and clinical vignettes. It questions fatherhood as well as fantasies of feminization that associate paternal care with "maternal" characteristics. It develops a perspective of paternity and the desire for a child, not only in its role as the bearer of law in its symbolic function, but also in its function of providing support and protection, an important aspect in the processes of subjectivity in children.

Keywords: Absent father. Paternity. Man's desire for a child. Fantasies of feminization

¹Membro Titular da Associação Psicanalítica Argentina Membro Enlace APA- COWAP (Comitê de Mulheres e Psicanálise da IPA) Membro da Associação Escola Argentina de Psicoterapia para Graduados patricia.alkolombre@gmail.com

“À força de aceitar como um fato evidente e à força de igualmente idealizar o amor materno, nós não insistimos suficientemente no amor paterno, amor direto e sem intermediário, trazido por mãos diferentes, pois sabemos que as carícias dos homens, embora mais rudes, são algumas vezes gratificantes e além do mais, as mulheres nem sempre têm as unhas cortadas rentes.”

J. deAjurriaguerra (1973)

Neste trabalho propomos um percurso em torno da paternidade e do desejo de filho no homem e explorar a figura do *pai ausente*, o qual não é levado em conta e “não se insiste o suficiente” dentro da criação dos filhos, no campo social e nas teorias. As reflexões sobre o tema surgem da observação clínica das paternidades contemporâneas e suas transformações, algumas vinculadas com o uso de técnicas reprodutivas.

A partir do imaginário social, podemos afirmar que o desejo de filho é uma representação que está fortemente investida do lado da mulher, junto com tudo o que se refere ao feminino e ao materno. Por sua vez, quando pensamos no conceito de desejo de filho, é observável a hegemonia da questão em torno da mulher e da maternidade, tendo como sustento biológico a diferença anatômica, e partindo da psicanálise o suporte teórico que faz com que quando falamos do desejo de filho pensemos na resolução do complexo de Édipo na mulher: a equação simbólica pênis = filho (FREUD, 1925, 1931).

Encontramos uma abundante literatura relativa ao materno que destaca a importância da relação mãe-filho e seus efeitos sobre a clínica: a mãe suficientemente boa, a mãe fálica, a mãe morta, a devastação materna, entre outros conceitos. Mas, sem tentar equiparar a problemática materna com a paterna, podemos perguntar: E o pai? E aquilo referido ao lugar do desejo de filho no homem e que fala do paterno?

Além disso, dentro das parentalidades contemporâneas, o panorama da paternidade e o lugar do homem na reprodução tornou-se mais complexo e constitui atualmente uma realidade heterogênea. Podemos falar de paternidades no plural, as tradicionais de casais heterossexuais e aquelas provenientes de monoparentalidades e homoparentalidades masculinas. Estas últimas prescindem da figura feminina em seu desenvolvimento e são possíveis através da utilização de duas técnicas de fecundação assistida: doação de óvulos e sub-rogação de útero (ALKOLOMBRE, 2009, 2013). Outro aspecto que está presente na sociedade é um aumento no número de registros de adoções realizadas por homens solteiros (*La Nación*, 2010).

Esses fenômenos nos levam a pensar, a partir da psicanálise, em quais são os elementos da paternidade visíveis a partir dessas mudanças e a perguntar sobre a presença de uma encenação do desejo de filho por parte dos homens. Os desenvolvimentos teóricos situam o pai como interdição, a partir de seu papel fundamental na instauração do simbólico ao triangular na relação entre mãe e filho (FREUD, 1905). A partir da função paterna, função terceira (FIORINI, 2013), como o “outro da mãe” (CECCARELLI, 2004).

A partir dessas ideias propomos avançar sobre uma perspectiva de paternidade que inclua não só o seu papel como portador da lei na sua função de simbolização, mas também explorar psicanaliticamente e destacar o seu papel no sustento e proteção da criação, como um aspecto de grande importância nos processos de subjetivação dos filhos.

O pai ausente é aquele sobre o qual “*não se insiste o suficiente*” seguindo a

epígrafe de Ajurriaguerra. É uma figura paterna que percorre os interstícios da cultura patriarcal tradicional e se reflete nas práticas e teorias quando se entende que é a mãe quem cuida da criação e do sustento afetivo dos filhos. Não existem termos que reflitam este papel do pai, porque, ao nomeá-lo, o gênero se transforma: é um pai que “materna”.

Supõe-se que a ausência do pai na criação dos filhos é natural e isso se reflete em diferentes áreas da cultura, no campo jurídico, nas sentenças sobre a guarda dos filhos nos divórcios, no campo da saúde e da educação, entre outros. O filme “Kramer versus Kramer” é um exemplo desta ruptura do tradicional papel paterno, quando a mãe deixa o lar e os cuidados diários do filho passam para as mãos do pai.

A questão é como dar conta das mudanças que estão ocorrendo nas paternidades contemporâneas nas quais os pais estão ativamente envolvidos no sustento e na criação dos filhos, e coexistem com os modelos tradicionais nos quais a figura de um pai que sustenta está ausente.

O SUSTENTO PATERNO: “SOBRE OS JOELHOS”

Para pensar a questão da função de sustento paterno na criação dos filhos, apresentamos alguns elementos do tratamento de João. Morando com a Mariana há três anos, estão tentando uma gravidez e começaram com consultas médicas em vários centros de fertilidade.

Ambos vêm de famílias tradicionais, têm sobrinhos por parte dos irmãos e a maioria de seus amigos já têm filhos. Um dado significativo é a morte do pai do João num acidente quando ele tinha 13 anos de idade. Passa a ser o único homem na sua família, seu único avô morreu quando ele tinha 10 anos de idade.

Eles fizeram vários exames médicos e começaram o tratamento de reprodução assistida. Poucos dias antes da transferência dos embriões a Mariana, João sofre uma ruptura de ligamento num jogo de futebol e um dos seus joelhos é imobilizado. A gravidez não ocorre e João começa com um estado depressivo, está mais ambivalente e com medo de tentar o tratamento novamente. Depois de passar por uma crise, decidem mudar de médico e reiniciar o processo com expectativas muito elevadas. Poucos dias antes de iniciar o segundo tratamento, em outro jogo de futebol, desta vez João sofre uma ruptura nos meniscos do outro joelho, ficando com a mobilidade restringida outra vez.

Este caso, junto com outras observações da clínica ante a paternidade, me levaram a refletir e a repensar a importância das funções de sustento e proteção do pai. Em João se reproduz a “ruptura” de sua história ante a morte de seu pai durante a puberdade e agora é sintomaticamente manifestada em seu corpo através das lesões nos joelhos.

Lembrei que Bernard This observou que o *joelho* – em francês *genou*, gene, raiz do nascimento – é o símbolo e a sede da força muscular que capacita o homem para estar plantado sobre as suas pernas. Também é a potência, o vigor, a comunidade de bens, a renda e a partilha de uma herança em outras culturas. A

seguir relata:

Na tradição indo-europeia, o homem que possui a “patriapotestas” (potência ligada ao pai, “poder” exercido pelo chefe da família), deve colocar a criança **sobre os seus joelhos** para “reconhecê-la”, se é seu “próprio” filho ou para adotá-lo, se não existir nenhum vínculo “natural”; é o rito de agregação à família. (THIS, 1982, p. 247, grifo nosso).

Daí que o poder do pai não depende nem de sua força física nem de sua inteligência, é uma função que ele exerce. Não é apenas um papel simbolizador e de interdição fundadora na triangulação com a mãe, mas também é quem exerce uma função de sustento, proteção e reconhecimento quando apoia simbolicamente seu filho “sobre os joelhos”.

No caso de João, a sua vulnerabilidade advém da perda de seu pai que se traduz na ruptura de seus “joelhos-genou”. Revive a sua perda em um duplo movimento: na impossibilidade de se sustentar sobre suas próprias pernas e na incapacidade de sustentar seu desejo de paternidade.

Neste caso, foi muito importante elaborar a saudade do pai junto com o seu desejo de filho. O pai ausente de sua adolescência, traumáticamente perdido e que não pôde estar para sustentá-lo e protegê-lo.

SOBRE A PATERNIDADE

Para desenvolver essas ideias e ampliar a perspectiva, vamos começar com algumas reflexões e indicações de diferentes autores sobre a paternidade e o lugar do desejo de filho no homem.

Em sua autobiografia, Freud assinala que a morte do pai é um dos eventos mais importantes na vida de um homem. Depois da morte de seu pai, e como forma de processar a sua perda, começa a escrever sua autobiografia e descobre o significado do complexo de Édipo (JONES, 1978).

Aberastury e Salas, em seu livro “A paternidade”, afirmam que na obra de Freud as ideias sobre a imagem do pai estão dispersas, enquanto suas considerações sobre a mãe são mais concretas. Descrevem o lugar do pai a partir de posições diferentes: como modelo – lugar de identificação (deverás ser como eu), como rival – juiz punidor (não poderás ser como eu) e na escolha de objeto (o que gostaria de ter no Édipo negativo). Observam que na obra de Freud o pai não está na linha das pulsões de autopreservação, mas na linha da libido narcisista (ABERASTURY;SALAS, 1984).

Os autores enfatizam a importância de ser desejado como filho pelo pai e de sentir-se filho do pai. Assinalam que os filhos desde muito pequenos percebem a realidade interna de ambos os pais e então estabelecem a importância do pai real, não na teoria, mas na elaboração da experiência clínica.

GenevièveDelaisi de Parseval (1981) aponta que a realidade da paternidade leva a um ponto que é inevitável, como a ideologia da cultura na qual é abordado. Confrontada com a questão do que é um pai, sugere que a resposta está longe

de ser evidente: É o progenitor? É o educador? É o companheiro da mãe? É o amante oficial? É o que cria a criança? É quem dá o seu nome? É quem adota a criança? É o marido da mãe?

Se procuramos referências sobre o lugar do pai nos rituais e mitos, descobrimos que a *couvade* (THIS, 1982) é um fenômeno que os antropólogos descrevem como um ritual em que o homem ocupa o lugar da mulher no parto. O termo *couvade* vem de *couver*, “chocar/incubar”, que por sua vez vem do latim *cubare*: “estar deitado”. Quando a criança nasce, pega a criança, entra na cama e recebe os parabéns de seus vizinhos. Torna-se a “cama de parto” dos homens e implica um “corpo a corpo” com a criança.

Por sua vez, a partir da mitologia grega encontramos deuses “grávidos”, incluindo o Zeus que deu à luz a Palas Atena da cabeça e a Dionísio de sua coxa. Os Matakos do Chaco dizem que um demiurgo chamado Tawkxwax que não tinha mulher, afundou seu pênis em seu próprio braço e engravidou de um menino (THIS, 1982).

O historiador Thomas Laqueur escreveu um trabalho intitulado “Os fatos da paternidade” (LAQUEUR, 1992) e assinala que o título deriva de um artigo escrito por Phyllis Chesler dedicado às mães, o qual sugere que a maternidade é um “fato”, uma categoria ontológica diferente da paternidade, que é uma “ideia”. Laqueur lamenta que não haja uma história da paternidade e postula que foi silenciado o conhecimento do que significa ser um homem e ser um pai. Em seu desenvolvimento, leva em conta o “trabalho emocional” da paternidade.

No texto, relata sua experiência pessoal como pai quando sua filha recém-nascida esteve internada e permaneceu na incubadora do hospital. Lá ele pôde observar que quando sua esposa ia ver a criança, as encarregadas do hospital escreviam no registro médico a seguinte frase: “Mãe estabelecendo vínculos”. Mas quando ele visitava sua filha, escreviam algo emocionalmente neutro: “Visita do pai”.

Em suas reflexões afirma que os “fatos” da paternidade não estão dados, mas é fundamental a relação entre os fatos e seu significado.

O DESEJO DE FILHO NO HOMEM

Como assinalamos acima, historicamente o desejo de filho foi privilegiado a partir de uma perspectiva útero-centrista, como pertencente ao campo desejante feminino. No entanto, a relação pai-filho nos permite avançar nas reflexões sobre o lugar do pai e o exercício da paternidade.

Todo o campo dos transtornos reprodutivos masculinos reconhece a importância da paternidade e reflete o sofrimento do homem que não pode ser pai. Nos casos de infertilidade masculina, a privação dos meios de reprodução se manifesta de várias formas na experiência clínica efetivamente como uma vivência de castração (ALKOLOMBRE, 2012; 2008). A seguir, uma vinheta clínica:

O casal formado por Gustavo e Andrea realiza uma consulta após o diagnóstico de esterilidade de Gustavo. Tinha sido operado na infância por causa de dificuldades no descenso dos testículos e relata que seus pais nunca lhe informa-

ram sobre as possíveis consequências na sua fertilidade.

Gustavo: “Agora vejo tudo em preto e branco, não vejo cinzas. Por que logo eu? Se eu tivesse sabido antes, não sei se teria casado... Sei lá, um filho próprio é algo que você deseja, que você sente. Penso nos meus pais... Você acaba vendo seus filhos como uma projeção... E eu não tenho a quem olhar.”

As palavras de Gustavo nos levam à ideia de Freud (1914) sobre o duplo destino do ser humano, ser um fim em si mesmo e ser, ao mesmo tempo, apenas um elo na cadeia das gerações. Nesta vinheta manifesta-se a importância que adquirem os laços de sangue, a filiação e o exercício da função paterna: “ser o filho de” e “ser o pai de”. Bem como o sofrimento diante da impossibilidade de transmitir sua carga genética. Ambos procedem de famílias tradicionais, onde os laços de sangue estão investidos narcisisticamente.

Outro elemento da observação clínica mostra que é pouco habitual para um homem compartilhar suas preocupações sobre esta questão com seus pares, é uma questão que está ausente. No caso das mulheres, esta questão está habilitada. Nesse sentido, dentro da área dos distúrbios reprodutivos, podemos conjecturar que a infertilidade masculina está dentro do imaginário social e no nível subjetivo constituído como um “continente oculto”, um território inexplorado (ALKOLOMBRE, 2001).

Na psicopatologia podemos observar os delírios de gravidez masculina, uma das manifestações da clínica que também nos permite abordar o assunto, como no caso deste relato de Schreber:

Algo análogo à concepção de Jesus Cristo por uma virgem imaculada – isto é, por uma virgem que nunca teve relações com um homem – aconteceu no meu próprio corpo. Já em duas ocasiões diferentes (isto quando ainda estava no sanatório de Flechsig) eu possuí órgãos genitais femininos (embora desenvolvidos de modo incompleto) e senti no corpo movimentos que correspondem aos primeiros sinais de vida do embrião humano. Por milagre divino foram lançados no meu corpo os nervos de Deus correspondentes ao sêmen masculino, produzindo-se assim uma fecundação. (SCHREBER, 1903).

Seguindo Freud, sabemos que o delírio contém um núcleo de verdade, e o delírio de gravidez de Schreber está associado – entre outros núcleos – com sua frustrada paternidade. No histórico, Freud estabelece uma relação entre o delírio de converter-se em mulher e a impossibilidade de ter filhos. Podemos ler:

“O Dr. Schreber talvez tenha forjado a fantasia de que se ele fosse mulher seria mais apto para ter filhos e assim encontrou o caminho para reposicionar-se na postura feminina ante o pai, da primeira infância.” (FREUD, 1910, p. 54).

Sabemos que sua esposa perdeu seis gestações e após a morte de seu irmão, era o único filho homem remanescente na família e o único que poderia perpetuar o nome. Embora fique atado à sua posição feminina perante o seu pai, gostaria de enfatizar a fantasia de ter um filho em seu corpo.

Voltando ao presente, alguns anos atrás percorreu o mundo uma falsa história de um homem filipino que estava grávido, e no cinema podemos encontrar filmes com homens grávidos, mas a figura do “homem grávido” é um mito.

Na psicanálise, Groddeck foi quem assinalou que não era raro encontrar no homem distúrbios somáticos relacionados com preocupações – geralmente inconscientes – a respeito de uma gravidez desejada, temida ou imaginada. As dores de estômago, de cabeça, de rins, de dente, as hemorragias nasais e os vômitos são para Groddeck sintomas que podem ocorrer associados com ideias de parto, por sua vez ligados a teorias sexuais infantis sobre a concepção e o nascimento (teoria digestiva e anal) (GRODDECK, 1923).

Mauricio Abadi (1960, 1974), por sua vez, deu grande importância à inveja do homem perante a mulher por sua capacidade reprodutiva e indica que essa capacidade representa uma garantia de sobrevivência ante a angústia da morte. Abadi sustenta que o central na vida em sua inexorável corrida em direção à morte, e a mais “biológica” das defesas elaboradas pelo homem ante a angústia da morte, é a procriação, a perpetuação através do filho, que é território exclusivamente feminino.

Está aberta a questão da problemática da paternidade ligada a fantasmas da feminização. A seguir, desenvolvemos essas ideias.

PATERNIDADE E FANTASMAS DE FEMINIZAÇÃO

É uma tendência crescente a participação ativa do homem nas tarefas de criação dos filhos, não só para compartilhar as tarefas com a mulher de forma alternada no contexto de famílias heterossexuais, mas também em famílias homoparentais e monoparentais masculinas.

Torna-se inevitável pensar sobre a importância da relação pai-filho a partir dessas mudanças nas paternidades e em suas funções que têm a ver com o sustento e a proteção na criação dos filhos. Um aspecto que frequentemente – como já observamos – está associado com o feminino, de fato muitas vezes se diz que estes pais estão ou são “maternais”.

O pai ausente nas teorizações e pesquisas tem a ver com este lugar feminino no masculino que desconhece ou não lhe permite um papel paterno ativo, masculino e desejado na paternidade, nas práticas e nas teorias. Na verdade, não possui entidade como parte da masculinidade, pois seria uma “mãe” ao assumir essas funções.

Se problematizamos este ponto, encontramos desenvolvimentos teóricos que associam os aspectos relacionados com a masculinidade e a paternidade com os fantasmas da feminização ou da desvirilização.

Partindo de suas observações na clínica e sua articulação com a teoria, Arminda Aberastury levanta a questão de que a paternidade foi esquecida na obra de Freud e começou a ser desenvolvida a partir do surgimento da psicanálise infantil. Ela argumenta que o desejo do pai de ter um filho em seu ventre é um

desejo normal nas fases iniciais do desenvolvimento da criança, e escreve:

“O homem deseja estar relacionado com o pai, ocupar o lugar da mãe e ter filhos. Esta raiz do desejo de um filho, em parte determina a sua repressão, já que sua fonte é a homossexualidade.” (ABERASTURY, 1984, p. 89).

Acrescenta que os impulsos amorosos em relação ao pai – ser fecundado por ele – são reprimidos por duas vias: do exterior se pede ao homem que assuma papéis que marquem diferenças de sexos com a mulher; e do interior, pela resolução edipiana, “afunda-se” e sucumbe à repressão. Apresenta uma origem “materna” de seu papel “paterno” e assinala que de acordo com suas vicissitudes, singulares em cada caso, pode levar a perturbações na função paterna no homem.

Seguindo a autora, podemos pensar que as dificuldades em *tornar presente* um pai em suas funções de criação e sustento se deve a que são consideradas como funções maternas, a partir dos fantasmas da feminização. Ou seja, a origem “feminina” do desejo de filho no homem é aquela que perturba a sua visibilidade.

André Green propõe uma associação entre o complexo de castração masculino e as fantasias em relação à analidade e ao parto. Depois escreve o seguinte:

O interesse que revestem as elaborações do pequeno Hans consiste em nos mostrar que as preocupações relacionadas com a castração se referem também à defecação e à teoria sexual relativa ao parto. É impossível conceber a desvirilização sem levantar o problema da feminilidade segundo o homem. (GREEN, 1992, p. 53).

Na obra de Freud, embora não existam referências diretas à paternidade e ao desejo de filho no homem, esta busca nos conduz ao território da masculinidade, por sua vez ligado à história e ao complexo de Édipo no homem. Lá, o papel do pai possui um valor central no declínio do complexo de Édipo.

Freud propõe que a masculinidade leva, desde as suas origens, à rejeição do feminino em vários de seus trabalhos, entre eles o manuscrito M:

“Chega-se à conjectura de que o elemento genuinamente reprimido é sempre o feminino [...]. O que os homens realmente reprimem é o elemento pederástico.” (FREUD, 1897, p. 292)

Em 1937 (p. 252), sinaliza que:

No homem, a aspiração da masculinidade surge desde o início e é inteiramente consistente com o eu; a atitude passiva, uma vez que pressupõe a castração, é energeticamente reprimida e muitas vezes apenas a sobrecompensação excessiva pontualiza a sua presença.

Assim, na teorização de Freud tudo aquilo que “se refere” ao feminino na sexualidade masculina é reencaminhado para os seus aspectos homossexuais, o Édipo negativo.

Esta perspectiva foi submetida a revisões ao questionar a ideia de que os

aspectos associados com o feminino no homem estão ligados exclusivamente aos seus aspectos homossexuais inconscientes.

Nesta linha, Silvia Bleichmar, em uma contribuição clínica e teórica desenvolvida em seu livro *Paradoxos da sexualidade masculina*, realiza um questionamento em conexão com a “aceitação resignada” dos aspectos homossexuais inconscientes, como uma ideia coagulada dentro da masculinidade (BLEICHMAR, 2007). Estabelece a este respeito que a psicanálise mantém uma dívida com os homens por pensar que a teoria sexual da masculinidade não oferecia grandes interrogantes nem estava aberta a revisões.

Seguindo com o desenvolvimento do tema, David Nasio faz uma observação muito interessante ao assinalar a necessidade de todo aquele que deve ocupar o lugar de pai de reconhecer o seu lado feminino. Nesse ponto realiza uma diferenciação, porque distingue a feminilidade da ideia de feminilidade que tem o homem neurótico, aquela que emerge de sua angústia de castração. A angústia que remete a um sinônimo da passividade e submissão e formula a questão deste modo: “ela sofre por estar castrada” (NASIO, 1991, p. 33).

Assinala que quando o homem, atravessando a angústia, pode aceitar o seu “lado feminino” e consegue entender que de todas formas há uma perda, pode assumir a paternidade havendo atravessado o fantasma da feminização – a rocha viva no homem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nascimento não é só sair do ventre materno, o nascimento deve ser declarado por seu pai. O pai possui uma função, a função paterna que introduz seu filho na cultura, e seu modo de engendrará-lo não é levá-lo em seu ventre, mas proporcionar-lhe sustento e proteção.

Proponho repensar a figura do *pai ausente* nas práticas da cultura e nas teorias e dar maior ênfase à função paterna como proteção da cria, dador de um útero diferente que permitirá o sustento, a proteção e o reconhecimento dos filhos. Como disseram Aberastury e Salas, enfatizar a importância de ser desejado como filho pelo pai e sentir-se filho do pai.

Ainda há muito para percorrer nas reflexões sobre o desejo de filho no homem, um território certamente diferente do desejo de filho na mulher e que possui a sua própria especificidade. Possivelmente tenhamos de criar um novo útero mental para aninhar esses novos cenários da paternidade. Muitos deles estão demolindo todo o conhecido: hoje, o homem pode decidir procriar a partir da sub-rogação de útero e a doação de óvulos. Um território que era até recentemente exclusivamente feminino.

Ampliar a perspectiva sobre a paternidade e incluir não só os aspectos relacionados com a sua função na interdição e no corte da triangulação edipiana, mas também pensar a paternidade nos aspectos de sustento e proteção, como parte de sua masculinidade. Como assinala Laqueur, tirar do silêncio o significado de ser homem e ser pai.

REFERÊNCIAS

ABADI, M. El significado inconsciente del rol paterno. **Revista de Psicoanálisis**, v. XXXII, n. 1, 1984.

_____. **Renacimiento de Edipo**. Buenos Aires: Nova, 1984.

ABERASTURY, A.; SALAS, E. **La paternidad**. Buenos Aires: Kargieman, 1984.

ALKOLOMBRE, P. Esterilidad masculina, ¿un continente negro? En: Segundas Jornadas de Infertilidad, Adopción y Fertilización Asistida APdeBA (eds.). **Fertilización Asistida. Nuevos avances, nuevas problemáticas**. Buenos Aires: APdeBA, 2001.

ALKOLOMBRE, P. Deseo de Hijo. Pasión de Hijo. **Esterilidad y Técnicas Reproductivas a la Luz del Psicoanálisis**. Buenos Aires: Letra Viva, 2012;2008.

ALKOLOMBRE, P. Nuevos escenarios masculinos en fertilidad asistida: un vientre para él. En: Caplansky, M. U. (ed.). **El padre. clínica, género, posmodernidad**. Lima: Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 2009.

ALKOLOMBRE, P. La paternidad y el deseo de hijo en el hombre: vicisitudes en los procesos de subjetivación. En: Asociación Escuela Argentina de Psicoterapia para Graduados (ed.). **Complejo de Edipo**. Buenos Aires: AEAPG, 2013.

AJURRIAGUERRA, J. de. Manuel de Psychiatrie de l' enfant, Paris, Masson, 1973, citado en G. Delaisi de Parseval: *La part du père*, Paris, Seuil, 1981.

AULAGNIER, P. Qué deseo, de qué hijo. En: URRIBARRI, R. (ed.). **Revista de Psicoanálisis con Niños y Adolescentes**, Buenos Aires, n. 3, 1992.

BLEICHMAR, S. **Paradojas de la sexualidad masculina**. Buenos Aires: Paidós, 2007.

CECCARELLI, P. R. Configuraciones edípicas contemporáneas: reflexiones sobre las nuevas formas de paternidad. En: ROTENBERG, E.; AGREST WAINER, B. (ed.). **Homoparentalidades**. Nuevas familias. Buenos Aires: Lugar, 2007.

DELAISI DE PARSEVAL, G. **La Part du Père**. Paris: Seuil, 1981.

FREUD, S. El manuscrito M. In: FREUD, S. **Sigmund Freud Obras Completas, 1**. Buenos Aires: Amorrortu, 1897.

_____. Tres ensayos de teoría sexual. In: FREUD, S. **Sigmund Freud Obras Completas, 7**. Buenos Aires: Amorrortu, 1905.

_____. Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente. In: FREUD, S. **Sigmund Freud Obras Completas, 9**. Buenos Aires: Amorrortu, 1910.

_____. Introducción del narcisismo. FREUD, S. **Sigmund Freud Obras Completas, 14**. Buenos Aires: Amorrortu, 1914.

_____. Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. FREUD, S. **Sigmund Freud Obras Completas, 19**. Buenos Aires: Amorrortu, 1925.

_____. Sobre la sexualidad femenina. FREUD, S. **Sigmund Freud Obras Completas, 21**. Buenos Aires: Amorrortu, 1931.

_____. Análisis terminable e interminable. FREUD, S. **Sigmund Freud Obras Completas, 23**. Buenos Aires: Amorrortu, 1937.

ARTIGO

GLOCER FIORINI, L. Deconstruyendo el concepto de función paterna. **Revista de Psicoanálisis**, Buenos Aires, v. 70, n. 4, 2013.

GREEN, A. **El complejo de castración**. Buenos Aires: Paidós, 1992.

GRODDECK, C. **El libro del ello**, Taurus, Madrid, citado en *El padre: acto de nacimiento*, de Bernard This, Paidós, Buenos Aires, (1982), 1923.

JONES, E. **Vida y obra de Sigmund Freud**. Buenos Aires: Hormé, Paidós, 1978.

L AQUEUR, T. W. Los hechos de la paternidad. **Debate Feminista, Creación y Procreación**, 6, México, 1992.

CADA VEZ MÁS SOLTEROS ADOPTAN CHICOS. **La Nación**, Buenos Aires, 10 May, p. 10, 2010.

NASIO, J. D. La femineidad del padre. In: ALIZADE, M. (ed.). **Voces de Femeidad**. Buenos Aires, 1991.

SCHREBER, D.P. **Memorias de un enfermo de los nervios**. Obras Completas. t. XII, 1903.

THIS, B. **El padre: acto de nacimiento**. Buenos Aires: Paidós, 1982.

SOBRE JOSEFINA, O BRINCAR COMO EXÍLIO E A NATUREZA HUMANA

ABOUT JOSEFINE, PLAYING AS EXILE AND HUMAN NATURE

Renata Lisbôa Machado¹

Resumo: O presente ensaio propõe pensar as férteis relações entre um conto de Kafka - em que ele aborda a intrigante história de uma rata cantora que pretende libertar seu povo -, o tema do brincar e o exílio na literatura, e a natureza humana, compreendida pelo olhar da psicanálise winnicottiana. A partir do conto "Josefina a cantora ou o povo dos camundongos, coloca-se em cena a problematização do tema da infância em diálogo com o exílio na literatura e a literatura no exílio. Na tentativa de escapar das misérias do cotidiano, a arte e a psicanálise se encontram e dialogam, a fim de expandir possibilidades e fundar novos espaços em que o homem possa se expressar e ter voz. Tal expansão se insere no campo do brincar como uma condição possível de exílio que permite às crianças experimentarem livremente as múltiplas formas de viver e de ser. Exilar-se, nesse contexto, compreende a circunscrição de um lugar outro em que a descontinuidade do tempo cronológico - o brincar - contribui decisivamente à constituição do si-mesmo.

Palavras-chave: Josefina. O brincar. Literatura. Exílio. Natureza humana. Psicanálise.

Abstract: This essay intends to reflect the fertile relationship between a short story by Kafka, playing and exile literature, and human nature, understood by the Winnicott's psychoanalysis. Since the story of Josefina, Kafka tells us about the singer and their people, the mice people and puts in scene childhood theme questioning in dialogue with the exile literature and literature in exile. In an attempt to escape the miseries of everyday life, art and psychoanalysis have some points in common and dialogue in order to expand possibilities and found new spaces in which man can express themselves and have a voice. Such expansion is within the field of playing as a possible condition of exile that allows children to freely experiment with multiple ways of living and being. To exile in this context, it comprises the constituency in a different place whose the discontinuation of chronological time - playing - contributes in a decisive way to self-constitution.

Keywords: Josefina. Playing. Literature. Exile. Human nature. Psychoanalysis.

DAS ANOTAÇÕES PRIMEIRAS

"Nosso povo não conhece a juventude e tem uma infância insignificante".

Kafka

¹Psicóloga. Especialista em Psicologia em Cardiologia pelo Programa de Residência Integrada em Saúde: Cardiologia - ICFUC/RS. Mestre em Psicologia Social e Institucional - UFRGS. Psicoterapeuta com Formação em Psicoterapia de Orientação Psicanalítica - ITIPOA/RS. Doutoranda em Teoria da Literatura - PUCRS. Coordenadora de Seminário convidada da SIG - Seminário de Escrita em Psicanálise. relisboa7@hotmail.com

Tomar uma direção na escrita parece ser um desafio inicial para os que escrevem. Ao visitar os textos, selecionar os mais interessantes para me acompanharem no processo de elaboração de uma dada sistematização necessária, encontrei-me com as anotações primeiras de um caderno que continha registros esquecidos que puderam ser retomados pela força sempre revigorante das boas histórias. Tais anotações são oriundas de um tempo de escuta que se transforma em escrita.

Além disso, os registros das leituras dos livros, artigos e demais produções ressumbram de um exercício de apropriação de um percurso. Nesse trabalho, o psicanalista inglês Donald Woods Winnicott (1990) surge para iluminar esse caminho que se propõe a trilhar no que diz respeito à tessitura de uma experiência. O psicanalista vai nos dizer que a natureza humana é quase tudo o que possuímos (Winnicott, 1990). Segundo ele:

O ser humano é uma amostra-no-tempo da natureza humana. A pessoa total* é física, se vista de um certo ângulo, ou psicológica, se vista de outro. Existe o soma e a psique. Existe também um inter-relacionamento de complexidade crescente entre um e outra, e uma organização deste relacionamento proveniente daquilo que chamamos mente...É necessário chamar atenção para o fato de que é possível olhar para a natureza humana das três maneiras acima indicadas, e inclusive estudar as causas desta divisão de "poderes"(Winnicott, 1990, p. 29)

Entende-se que isso não é pouca coisa, tendo em vista o patrimônio que vamos adquirindo ao longo da vida no que diz respeito à nossa existência. Esse patrimônio cultural, afetivo, experiencial, segundo a escritora Nélida Piñon¹, é algo que vai se somando, que vai se ligando continuamente ao que já temos. De acordo com a experiente analista winnicottiana, Elsa Dias (2003), a natureza humana, entendida por Winnicott, consiste basicamente na tendência inata à integração numa unidade ao longo do processo de amadurecimento.

Vale a pena mencionar um excerto de sua autoria que elucida o que está em questão no presente argumento:

O que está, portanto, em pauta no amadurecimento pessoal, não são funções isoladas, sejam elas biológicas, mentais ou sexuais, mas o próprio viver humano naquilo que este tem de estritamente pessoal: o sentimento de ser, de ser real, de existir num mundo real como um si-mesmo. Nada disto é dado pela concepção e pelo nascimento biológicos. Mesmo quando as estruturas biológicas e cerebrais estão intactas, o ter nascido, simplesmente, não garante que sejam alcançados o sentimento de estar vivo, de sentir-se real e de poder fazer experiências sentidas como reais. Ao longo do amadurecimento, todas as dimensões humanas deverão ser gradualmente integradas à personalidade, mas sempre a partir do sentido pessoal da existência, sentido que, no início, é a mera continuidade de ser (Dias, 2003, p. 97).

É exatamente sobre essa "continuidade de ser", que se insere o recorte de escuta-escrita que me proponho a pensar e a discorrer no presente ensaio.

SOBRE JOSEFINA E AS VICISSITUDES POSSÍVEIS - E TEMÍVEIS - ACERCA DA EXISTÊNCIA

Existimos enquanto seres vivos, antes de tudo. Nesse sentido, vislumbra-se que a estória de Josefina², a ratinha cantora se encontra neste contexto de modo interessante e profícuo.

Neste ponto, é necessário que se faça uma digressão, contextualizando a inserção do conto no texto. Em uma das aulas do seminário sobre literatura e exílio, no doutorado em Letras, foi programada a leitura do conto Josefina, de Kafka (1924/1995)³. Tendo em vista que boa parte das traduções não correspondia de modo fidedigno ao original, o professor ofereceu a leitura da sua versão, traduzida por Modesto Carone⁴. Foi perguntado ao grupo de alunos quem gostaria de ler e também foi pedido que se fizesse “uma leitura branca”, utilizada no teatro, sem marcações de voz, sem entonações e sem outros aspectos que pudessem deixar “impuro” o texto.

Desta forma, candidatei-me a fazê-lo e um universo, ao longo da leitura, foi revolucionado pelo inesperado que surgiu. Ao ler, uma nova sintaxe se mostrava e eu ia ficando impactada, sem palavras para tudo o que ia sendo evocado e por sustentar tal leitura com a minha voz, descobrindo no processo, uma voz segunda que ia decantando. Seria a voz de Josefina? Seria seu canto que chegou a mim? O que sei é que disso produziu-se encantamento e intensidades. Isso produziu experiência, considerando a noção trabalhada pelo filósofo espanhol Jorge Larrosa-Bondía (2002), experiência não é o que passa, o que toca ou o que acontece. É o que me passa, é o que me toca e o que me acontece.

Conforme ele diz:

A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca. A cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece. Dir-se-ia que tudo o que se passa está organizado para que nada nos aconteça. Walter Benjamin, em um texto célebre, já observava a pobreza de experiências que caracteriza o nosso mundo. Nunca se passaram tantas coisas, mas a experiência é cada vez mais rara (Larrosa Bondía, 2002, p.21).

Com efeito, a partir desta experiência, algo de profunda sensibilidade se exacerbou, possibilitando encontrar coisas que estavam em estado flutuante na minha memória. Uma delas foi apreender com uma velocidade assustadora - produzida pela necessária manutenção do ritmo - elementos fortuitos que iam facilitando e engatando os fios da primeira leitura.

Previamente à exposição das ideias e do estabelecimento e proposição dos argumentos, faz-se necessário trazer outra linha para o “alinhavo da costura” da escrita. Esta linha é o documentário produzido pelo colega Flávio Vaz Brasil⁵ sobre o exílio e, especificamente, o depoimento de um dos artistas que relatou suas impressões sobre o exílio. A partir da fala de Hique Gomez⁶, nota-se que o exílio pode ser esta outra dimensão que coloca o sujeito num estado lúdico. Eis uma nova surpresa que agrega imagens que são símbolo (em contraposição às imagens esvaziadas de símbolos) à pesquisa, à escrita da tese e ao esqueleto do

trabalho: a poesia, a criatividade, o imaginário e a psicanálise.

Exilar-se, então, seria poder atingir esse estado de ludicidade, em que o brincar impera e o espaço de criação se desvela? Eis mais um ponto de encontro da literatura com a psicanálise e com o que venho pensando acerca desse possível e necessário diálogo com a poesia, tendo em vista que ambas parecem oferecer um refúgio, um abrigo para a solidão, como propõe Bachelard:

Para um fenomenólogo, a nuance deve ser tomada como um fenômeno psicológico estrutural. A nuance não é uma coloração superficial suplementar. Portanto, é preciso dizer como habitamos nosso espaço vital de acordo com todas as dialéticas da vida, como nos enraizamos, dia a dia, num “canto do mundo”. Porque a casa é o nosso canto do mundo. Ela é, como se diz amiúde, o nosso primeiro universo. É um verdadeiro cosmos (Bachelard, 1957/2008, p.24).

Esta casa de que fala Bachelard remete a pensar em como habitamos esse espaço vital. O brincar, assim, denota ser essa condição de enraizamento do homem, no modo como o psiquismo vai se constituindo e tomando forma. Em um de seus textos sobre o brincar, Winnicott (1975) fará a pertinente relação entre o brincar e a formação dos símbolos, a partir dos objetos e fenômenos transicionais e do espaço potencial formado entre a mãe e o bebê. Desde a experiência que o bebê vive de fruir de um objeto que é união e também separação, a ausência não é vivida como desespero, mas como ponte. A falta e a frustração são amparadas por símbolos que oferecem novas redes de sentido e significação. Segundo Winnicott (1975, p. 77): “Pode-se dizer que o brincar atinge seu próprio ponto de saturação, que se refere à capacidade de conter a experiência”.

Essa relação entre o brincar e a formação das imagens refere-se à ideia de um eu que frua da sua liberdade de criação e que seja capaz de viver experiências enriquecedoras. Quando as coisas vão bem no sentido da tendência inata ao amadurecimento e à integração, levando em conta a perspectiva da natureza humana de Winnicott, o verdadeiro si-mesmo pode se expressar. Sentir que se vive uma vida criativa e dotada de sentido: eis uma das grandes conquistas do humano. Para que isso aconteça, é necessário que o ambiente forneça a sustentação para que a continuidade do ser no tempo possa se manter.

Retomando a ideia da continuidade da existência e as vicissitudes aí implicadas, vale a pena trazer ao texto o argumento de um pesquisador da psicanálise, Gilberto Safra (2002), sobre a questão do gesto como acontecimento, e não só como algo da dimensão biológica. Trata-se de nascer num mundo em que a criança já herda uma história deixada pelos seus ancestrais, pelo encontro com os contemporâneos, impulsionada pelos que virão.

Como Safra diz: “O bebê humano, a fim de que se possa iniciar a constituição de seu *self*, necessita de que alguém no mundo humano seja o seu anfitrião e acolha o seu gesto que constitui o início de si mesmo” (Safra, 2002, p. 828).

É sobre nascimentos psíquicos e a continuidade do ser que ora apresento o conto Josefina, de Kafka e no que a experiência da escritura é capaz de evocar,

ao suscitar novas criações. O gesto de nascer e o gesto da escritura denotam situar-se na “esquina” de um dado pensar no que concerne ao aspecto do encontro que produz consequências. Consequências estas que se desdobram em liberdade de criação e no brincar. Trata-se de valorizar as circunstâncias que favorecem o vir a ser e o continuar a ser. E o brincar como exílio se coloca aí: uma tentativa de escapar a implacabilidade da sua finitude. O brincar permite a vivência, na fantasia, desse domínio do absoluto, inclusive como tentativa de escapar à força implacável da finitude. Eis o embate do homem, ao lidar com os seus dois grandes vetores: o viver e o morrer, mas, quem sabe, mais precisamente, o continuar a ser e o risco de não continuar a ser, logo, da descontinuidade.

Ao contextualizar o próprio momento em que Kafka (1924/1995) escreve este texto, ou seja, no final da sua vida, é interessante questionar o que pesa neste final. Qual é o valor das coisas, qual afinal é o valor da arte? Como pensar esse paradoxo, no conto, de uma rata cantora, que sem dominar a arte de assobiar e cantar, teima em aspirar à felicidade, “mesmo que isso não acabe acontecendo”.

Para um dos biógrafos de Kafka, Ernest Pawel (1986), a história:

retrata a tensão efervescente na terra dos ratos, entre Josefina, pretensa mestra na arte sem arte de assobiar, e seu povo sem raízes, condenado ao **exílio eterno**, toca com grande sutileza e perspicácia na natureza da arte, dos artistas e da sociedade; o fato de ter sido também uma alegoria profética e multifacetada do desterro e da redenção judaicos já foi assinalado por Brod (p. 427, **grifos meus**).

Em Josefina, a cantora, ou o povo dos camundongos, Kafka (1924/1995) oferece, com o poder de arrebatamento da sua escrita, uma constelação de imagens que formam uma nova sintaxe imagética (Burgos, 1982) para se refletir o que está posto no conto. Josefina canta sem saber cantar e isso por si só já coloca em questão o que legitima a boa arte e o seu decorrente valor. Pode-se levantar esta hipótese quando ele diz: “De fato, somos inteiramente não-musicais; como é que entendemos a música de Josefina, ou pelo menos acreditamos entender, já que ela nega nosso entendimento?” (Kafka, 1924/1995, p. 38).

Então, logo em seguida, ele pergunta: “É realmente um canto?”. Ao longo do que vem no texto, ele vai colocando acento nessa tensão entre o campo da arte e de sua dimensão mais fundamental, na qual se configura o campo da cultura. De quem tem direito a ela. Do que e de quem diz que ela pertence.

Caso se tome o conto como uma alusão possível ao povo judeu e a seu caráter de animalidade, pode-se acompanhar o que diz Paula Almeida, na sua pesquisa de mestrado.

Através da descrição da vida numa sociedade de ratos - animais peçonhentos, que transmitem doença, que vivem em buracos, que só saem de seus esconderijos à noite e evitam o contato com o homem -, Kafka poderia estar fazendo uma alusão à vida do povo judeu no alvorecer do nazi-fascismo, que nessa novela pode estar representado pelo animal, o contraponto do homem alemão, o ariano, pertencente à raça pura (Almeida, 2008, p.58).

Desse modo, o seu pensamento deixa espaço para que tal hipótese possa ser aventada. Entrar-se-ia, aqui, na possível ideia do exílio do exílio? O assobio de Josefina seria esse fora da arte, fora da música, feito pelo povo judeu, fora do que é considerada a raça pura? E nessa inversão, o narrador eleva Josefina e seu povo a um lugar de legitimidade, deslocando o que estava na margem para o centro. Com isso, propicia ao leitor se perguntar: Quem são mesmo os ratos peçonhentos? Da mesma forma, é factível inverter e lembrar não do povo judeu como era visto por Hitler, mas de Eichmann⁷ e de todos os burocratas assassinos e covardes do nazi-fascismo.

Nesse ir e vir das invenções, continua-se numa pulsação de afetos que emanam das entranhas e das estórias capazes de encantar os leitores e de causar neles metamorfoses. Cogito que Kafka não poupa o leitor desse enfrentamento com o texto, com a vida e, sobretudo, consigo mesmo. A escrita deste ensaio se encontra nessa mesma esteira. Para Kafka:

Mas existe ainda alguma outra coisa que é mais difícil de explicar nesta relação entre o povo e Josefina. Na verdade Josefina pensa o contrário, pois acredita ser ela quem protege o seu povo. Seu canto supostamente nos salva de uma situação política ou econômica difícil – nada menos que isso – e se não expulsa a desgraça, pelo menos nos dá energias para suportá-la. Ela não o afirma deste modo nem de outro qualquer; em geral fala pouco e se mantém em silêncio no meio dos tagarelas; mas esta convicção brilha nos seus olhos e pode ser lida na sua boca fechada: só poucos entre nós conservam a boca fechada, mas ela consegue fazê-lo (Kafka, 1924/1995, p. 45).

Neste conservar a boca fechada, entra a dimensão do silêncio. E no exato instante em que Kafka (1924/1995) fala dessa capacidade do silêncio que Josefina possui, identifico que é interessante trazer a psicanálise para perto. Aproximá-la da escrita, como um alicerce fulcral que dá sustentação a um “pensamento-andaime”. Nessa construção, o sustentar pode se estabelecer pela via do que a psicanalista Maria Cristina Poli (2010) chamou de a invenção do silêncio. Em seu artigo, ela coloca ênfase no psicanalista inscrevendo seu trabalho como crítico cultural, a partir de seu discurso e de sua posição, ao sustentar transferencialmente na cultura o tempo do silêncio.

Suponho que Kafka (1924/1995) deixa essa “janela aberta” para se problematizar o tema do existir, do silêncio, da pertença e da exclusão, e, portanto, o tema do exílio, como essa experiência, por vezes imputada, por vezes criada que transporta a um fora, que paradoxalmente é dentro, logo, é transicional, é entre. Uma experiência que pode ser abrigo, acolhimento, errância, criação, mas também, violência. Ele forja um espaço, por conseguinte, em que diversos olhares podem entrar em cena acerca do exílio.

SOBRE O BRINCAR, O EXÍLIO E A INFÂNCIA COMO UMA AMOSTRA-NO-TEMPO DA NATUREZA HUMANA

Embora o volume que marque a expatriação seja do ponto de vista da guerra e da violência, bem como dos regimes totalitários, opto por trabalhar o aspecto da errância e do abrigo como possíveis dimensões do exílio, enquanto fábrica da criação, como fábrica do sensível (Rancière, 2009), tendo em vista a “linha colorida” que costura o tecido que ora relembro, sobre o documentário e sobre a fala de Hique Gomez.

Tomarei, então, o cantar de Josefina inserido no tema da infância e da necessidade do brincar como exílio, como condição constitutiva de um existir integrado no eu, na perspectiva da natureza humana (Winnicott, 1990), e como valoração do lugar destinado ao tempo da infância. Como uma retirada, como um experimentar essa errância dos múltiplos eus que nos habitam. Merece destaque, nessa reflexão, uma importante passagem do texto kafkiano em questão:

Nossa vida é de tal ordem que uma criança, assim que consegue andar um pouco e discernir alguma coisa no meio que a circunda, precisa também cuidar de si mesma como um adulto; as regiões pelas quais precisamos viver espalhados por motivos econômicos são tão grandes, tantos os nossos inimigos e tão imprevisíveis os perigos que nos esperam em toda a parte, que não podemos manter as crianças afastadas da luta pela existência, pois se o fizéssemos, isso representaria seu fim prematuro. A estas tristes razões acrescenta-se sem dúvida, também outra, considerável: a fertilidade de nossa linhagem. Uma geração – todas são numerosas – empurra a outra, **as crianças não tem tempo de ser crianças**⁸ (Kafka, 1924/1995, p. 48).

Circunscrever o tema da infância, partindo de um texto magistral como este, não é tarefa fácil. Mesmo assim, decidi me lançar nesse desafio, como se faz ao viver. Eis uma questão fundamental, e ao mesmo tempo, marginal, como o canto de Josefina, como o grito dos excluídos, como a juventude estrangulada de nosso tempo, mas, principalmente, de uma infância sob ameaça de encurtamento e sob a exigência de um desempenho que não pode ser inserido no tempo. Desde estas considerações, indaga-se: Que lugar é oferecido às crianças no que diz respeito a um amplo espaço de constituição do psíquico? Qual tempo é destinado a elas para que brinquem, para que experimentem a deliciosa capacidade de reger a orquestra da vida?

Há, certamente, uma prematuridade outorgada à infância, uma “quase-extirpação” da latência e uma ancestralidade do mal (Souza, 2012) que coagula o tempo de ser criança. Kafka (1924/1995) brinca com o leitor, e quem sabe, consigo mesmo, ao escrever sobre uma rata que canta e protege seu povo. Da mesma forma, as crianças precisam ser protegidas por seus pais quando chegam nesse estranho ambiente chamado mundo. Dependem desses anfitriões, como as plantas dependem do sol e como os bichos das plantas e da natureza. Dependemos todos dessa qualidade da pertença e da casa da qual fala Bachelard (2008). Precisa-se desse abrigo para o refúgio, para que os processos inconscientes tenham lugar e escuta. A maneira como se é recebido, conforme apontou Safra

(2008), será decisiva para nossa constituição como seres humanos.

Parece que neste ponto, agudiza-se o que se tentou explicitar e dar a ver. A música pode ser uma casa para aliviar os homens - e as crianças no homem, das dores do desamparo. Um abrigo para solidão, como diz Bachelard (2008). A infância, para as crianças, pode ser esse exílio protetor que forma lembranças necessárias e seguras para seguirem na vida, nessa incessante e desafiadora tarefa de continuar a ser, conforme menciona Winnicott (1990).

Pensar a infância como essa retirada da realidade é condição radical para os andaimes precursores do existir serem colocados até que o viaduto de uma condição de vida integrada e criativa possa acontecer. É nessa inefável ligação, pois, que as lembranças serão acessadas garantindo a imprescindível passagem entre passado, presente e futuro. Tais lembranças colocam em questão um tema muito caro à literatura e à psicanálise, qual seja o tema da intimidade. É no exílio da infância que recorremos para nos salvarmos das ameaças da vida adulta, muitas vezes, a fim de que não sucumbamos ao enlouquecimento e aos riscos sempre eminentes de despersonalizações, da desintegração e das agonias inimagináveis (Winnicott, 1994).

Exilar-se, no brincar de uma infância, seria como dar um salto para novos registros em que a liberdade e a criatividade (Winnicott, 1975) podem vir a se instaurar. Se for livre e criativo, as chances de o ser humano ser ético aumentam geometricamente e isso parece muito interessante, do ponto de vista da nossa grande casa humana.

Bachelard (2008) vem ajudar com este assunto, porque entende que a alma é uma morada e que ao lembrarmos das casas, dos aposentos, aprendemos a morar em nós mesmos. Aprender a morar em si mesmo só é possível se passarmos pela experiência de termos habitado essa primeira casa, que é a infância, onde sentimos que somos amados e que temos um lugar (Vilete, 2013). Certamente, não é sempre que isso acontece, mas os resquícios dessa acontecência impulsionam as reparações possíveis que vivemos e resgatamos através das diversas experiências com a alteridade, como no caso da literatura, do campo das artes e da psicanálise. Conforme destaca o psicanalista Celso Gutfreind: "Que a literatura e a psicanálise não arrefeçam na luta de cavar espaços para que as crianças ainda possam sentir do melhor e do pior em paz" (Gutfreind, 2014, p. 178).

Novamente, psicanálise e literatura se encontram abrindo um espaço para essa errância, para esse viver poético, para que esse criativo surja com base no que Winnicott vai chamar de espaço potencial como uma área intermediária de experimentação.

...a terceira parte da vida de um ser humano (as duas primeiras são o interior e o exterior), parte que não podemos ignorar, constitui **uma área intermediária de experimentação** para a qual contribuem tanto a realidade interna quanto a vida externa. Trata-se de uma área que não é disputada, porque nenhuma reivindicação é feita em seu nome, exceto que ela exista como **lugar de repouso** para o indivíduo empenhado na perpétua tarefa

humana de manter as realidades interna e externa separadas, ainda que inter-relacionadas (Winnicott, 1975, p. 15, **grifos meus**).

Exilar-se, nesse contexto, compreende a demarcação de um lugar outro em que a descontinuidade do tempo cronológico – o brincar – está a serviço da garantia de continuar existindo, antes de tudo como seres vivos, como “animais falantes” e languageiros nesse tempo em que as experimentações são permitidas e que a inversão das lógicas dominantes pode ser rearranjada em nome de uma transformação possível e necessária das práticas e das éticas valorizantes da vida e das relações entre os seres que antes de tudo, são e estão vivos.

No brincar da escrita, o escritor mostra o quanto isso é possível e real. Josefina é uma rata cantora que assobia na tentativa de proteger seu povo oferecendo-lhe um lampejo de felicidade, uma vivacidade, mesmo que modesta (Kafka, 1924/1995). “Aqui, porém o assobio está liberado das cadeias da vida cotidiana e **nos liberta** também por um curto espaço de tempo” (p. 51, **grifos meus**).

É chegada a hora de invocar Freud ao texto, em virtude de estar me propondo a escrever sobre esse rearranjo.

Será que deveríamos procurar já na infância os primeiros traços de atividade imaginativa? A ocupação favorita e mais intensa da criança é o brincar ou os jogos. Acaso não poderíamos dizer que ao brincar toda a criança se comporta como um escritor criativo, pois **cria um mundo próprio** ou melhor, reajusta os elementos de seu mundo de uma nova forma que lhe agrade? (Freud, 1996, p. 135, **grifos meus**)

A precisa indagação de Freud prepara o terreno para se formular novas questões. Mais verticais certamente. Assim, não seria factível considerar que o exílio é este mundo próprio habitado por crianças e poetas? Uma área intermediária de experimentação em que o criativo e a “criatiVIDAde” podem emanar e ter voz? Não seria a infância do poeta reencontrada nos instantes de sua escrita que se desvela ali, forjando novas palavras, novos discursos e novas éticas? Inegavelmente, as vias colaterais de discussão se incrementam à medida que se vai tomando gosto pelo aprofundamento das ideias e por um determinado ritmo de escrita. Todavia, a realidade do texto e de seu término também se impõe como um limite necessário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levando em conta a vitalidade dos movimentos dos seres é que me propus a “desenhar” certo entendimento do exílio na literatura e da literatura no exílio. Exílio como condição de escrita, como capacidade de se reservar, mas sempre habitados pela segurança das lembranças primeiras, das histórias transmitidas, pelo colo inicial de uma mãe que segura e afaga o seu bebê matando-o vivo, protegido, dirigindo-se ao amadurecimento.

Aprendi com Kafka e com Josefina um pouco mais sobre a verdade pungente de uma escrita que vem transmitir, através de um testemunho, experiências do homem e de sua natureza humana. Josefina pleiteava o reconhecimento de sua

arte. E nesse reconhecimento, há memória e valorização porque uma rata pode cantar. O improvável da realidade se mostra de outra forma no reino do animalismo. Kafka provoca no leitor a desinflamação de zonas narcísicas “superiores” de *homo sapiens sapiens* e o soqueia com esta dimensão da verdadeira precariedade na qual consiste ser vivo e estar vivo, reiterando nosso aspecto de animalidade.

Nas palavras de Loparic (2000), filósofo e profundo estudioso do pensamento winnicottiano:

O homem winnicottiano, poder-se-ia dizer, existe como uma múltipla hífenização: entre o passado, o presente e o futuro, entre as partes do corpo, entre o indivíduo e o ambiente, entre a vida e a morte, entre o ser e o não-ser. O homem é homem-hífen, homem-ponte, homem-relação, interpelado por essas diferenças e, por isso, responsável por elas, tendo a sua unidade na articulação dos diferentes sim e não de que é feito.

Josefina parece me autorizar a adentrar mais nesse ramo da vitalidade animal que me habita e que me faz, por isso, mais inteira e mais capaz de experimentar a errância de novos exílios e o reencontro, sempre profícuo, mas não menos intenso, com a minha solidão essencial (Winnicott, 1990). E a partir dessa experiência de contato, poder seguir, continuando a existir.

Como diz Winnicott (1990, p. 29): “O ser humano é uma amostra-no-tempo da natureza humana”. Isso parece precioso para se problematizar a infância como este embrião que carrega todas as idades. Nesse sentido, o canto de Josefina também denota ser essa amostra no tempo de uma escrita, que pode ser vista como um acorde final dado por Kafka (1924/1995) ao se retirar para o caminho da escalada da redenção. Acompanhada por Winnicott, penso que Kafka também se retira da vida e da história, retornando para a solidão primeira, que não é do inorgânico apenas, mas de uma história, de uma tradição e de uma ancestralidade que oferecem a solidão.

Ao deslocar o silêncio do povo oprimido habitante das margens do sofrimento, para um lugar de destaque e valor pertencentes a quem está no centro da vida e das artes, tendo voz e poder, Kafka (1924/1995) propõe outro destino para os mais de cinco milhões de judeus que ficaram congelados como uma amostra no tempo da natureza humana e que, pela atrocidade do inumano no homem, não puderam continuar a ser.

Vislumbro que essa melodia triste e bela, paradoxalmente, é uma forma de homenagear o seu povo. Pautada nesta coragem é que talvez meu impulso criativo tenha se encontrado com meu lado “animal humano louco”, ao ter assumido o risco de escrever sobre Josefina e sobre Kafka. Decidi arriscar, porque visitar o exílio em mim possibilita que eu conheça e explore a fronteira entre a “criatiVIDAde” e a loucura, sempre necessárias aos que decidem ousar escrever e a se responsabilizar por isso. Conforme menciona o filósofo e estudioso da obra kafkiana, Ricardo Timm de Souza:

...ser capaz de sentir o peso da palavra que desaba sobre sua própria solidão – esse ato de negação do banal - não é tarefa para pusilânimes. Envolve uma mobilização e uma concentração psíquicas que não se poderia suportar, não houvesse um movente que arranca do escritor até mesmo a consciência de sua real potência: uma voz clama, chama para fora de si aquele que se colocou no limite, mergulha-o na tensa convulsão das margens. O ato de escrever – sempre um kierkegaardiano ato de decidir – é também um ato de loucura (Souza, 2013, p. 223).

O ato de escrever pensado como um ato de loucura desvela outra janela na reflexão. Ventila e oxigena uma atmosfera de experiência: aquela que dá ventilação e volume ao exílio numa equivalência ao brincar, tomado aqui como verbo substantivado (Winnicott, 1975). Verbo-Substantivo enquanto qualidade, mas também como território. Território de uma capacidade a ser conquistada: a capacidade de criar, de forjar, de ficcionalizar.

O poeta Manoel de Barros já havia prestado atenção nisso:

Poesia, *s.f.*

Raiz de água larga no rosto da noite

Produto de uma pessoa inclinada a antro

Remanso que um riacho faz sob o caule da manhã

Espécie de réstia espantada que sai pelas frinchas de um homem

Designa também a armação de objetos lúdicos

com emprego de palavras imagens cores sons etc.

– geralmente feitos por crianças pessoas esquisitas

loucos e bêbados (Barros, 2013, p. 19).

As crianças e os poetas, como os loucos e os bêbados, retiram-se da miséria do cotidiano e criam outras realidades, múltiplas e criativas. Colocam no palco da brincadeira e da escrita a possibilidade de descentrar-se, como disse Souza (2013), permitindo-se a um jogar-se numa vida que é puro ensaio, puro devir, pura liberdade, quais sejam matéria-prima para uma escrita do viver e do se manter vivo. Para Winnicott (1975), a criatividade que lhe interessa diz respeito a uma proposição universal que é justamente esse estar vivo, no sentido da vitalidade. “É no brincar, e talvez apenas no brincar, que a criança ou o adulto fruem sua liberdade de criação” (p. 79).

Que a loucura contida no brincar e no exílio da escrita e dos poetas seja a corda para escalar a montanha da existência. E que nessa subida sempre incerta se possa continuar a subir, com a companhia do assobio da Josefina, do canto gregoriano, do fado português, da bossa de Vinícius, de Nara Leão, de Tom Jobim e tantos outros que ajudam a espantar o medo e as marcas cotidianas dos microtraumas ou das grandes violências. Subamos!

NOTAS

¹ Em recente entrevista concedida ao programa Roda Viva, da TV Cultura, em 16 de junho de 2014. Disponível para download em: <http://tvcultura.cmais.com.br/rodaviva/nelida-pinon-e-a-convidada-do-roda-viva-desta-segunda-feira-16>

² Trata-se de um importante conto do célebre escritor Franz Kafka em que uma ratinha, Josefina, canta para o seu povo. Conferir as referências bibliográficas ao final do ensaio. O acento que se pretende dar ao conto centra-se na infância, na arte, na literatura, no exílio e em seus entrelaçamentos.

³ A razão de colocar as duas datas se refere ao fato de dar destaque para o ano em que o texto foi escrito e o ano em que foi publicado respectivamente.

⁴ In: KAFKA, F. *Um artista da fome e A construção*. Tradução e Posfácio: Modesto Carone. São Paulo: Editora Brasiliense, 1924/1995.

⁵ Documentário produzido e dirigido por Flávio Vaz Brasil para a disciplina Teorias Críticas da Literatura, cursada junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras da PUCRS, no primeiro semestre de 2014, que versa sobre literatura e exílio.

⁶ Músico e ator. Importante artista da cultura gaúcha, ficou nacionalmente conhecido pela peça Tangos & Tragédias, em que dividia o palco com o ator Nico Nicolaiewski que, infelizmente, faleceu em 2014.

⁷ Em alusão à célebre obra de Hannah Arendt (1963), importante filósofa alemã, Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal, que trata do julgamento de Adolf Eichmann, tenente-coronel da SS, em Jerusalém. In: ARENDT, H. (1999). *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras.

⁸ (grifos meus).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, P. **As narrativas animalistas de Kafka e as representações da exclusão social no início do Século XX**/Paula Christina Corrêa de Almeida. Rio de Janeiro, 2008. 102 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Literatura) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, 2008. BACHELARD, G. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1957/2008.

BARROS, M. **Arranjos para assobio**. São Paulo: Leya, 2013.

BURGOS, J. **Pour une poétique de l'imaginaire**. Paris: Seuil, 1982.

DIAS, E. **A teoria do amadurecimento pessoal de D.W. Winnicott**. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

FREUD, S. **Escritores criativos e devaneios**. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. V. IX. Gradiva de Jensen e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1907-1908/1996.

GUTFREIND, C. **A infância através do espelho: a criança no adulto, a literatura na psicanálise**. Porto Alegre: Artmed, 2014.

KAFKA, F. **Um artista da fome e A construção**. Tradução e Posfácio: Modesto Carone. São Paulo: Editora Brasiliense, 1924/1995.

LARROSA BONDÍA, J. **Notas sobre a experiência e o saber da experiência**. *Revista brasileira de educação*. Jan./Fev./Mar./Abr. N.º 19. 2002.

LOPARIC, Z. **O animal humano**. *Natureza Humana*, v. 2, n.2, p. 351-397, 2000. Disponível em: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv>. Acessado em 28/06/2014.

PAWEL, Ernest. **O pesadelo da razão – uma biografia de Franz Kafka**. Trad.Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago Editora (Coleção Logoteca), 1986.

ARTIGO

- POLI, M.C. **Leituras da clínica, escritas da cultura**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2012.
- RANCIÈRE, J. **A partilha do sensível**. Estética e política. São Paulo: Ed. 34. 2ª edição, 2009.
- SAFRA, G. O gesto na tradição. In: **Revista Brasileira de Psicanálise**. Vol. 36, n. 4. São Paulo: Associação Brasileira de Psicanálise, 2002.
- SOUZA, R.T. **Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.
- _____. Escrever como ato ético. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 48, n.2, p. 159-160, abr./jun. 2013.
- VILETE, E. **Sobre a arte da psicanálise**. São Paulo: Idéias & Letras, 2013.
- WINNICOTT, C. **O medo do colapso**. In: Explorações Psicanalíticas: D.W. Winnicott, Clare Winnicott, Ray Shaphered, Madeleine Davis. Porto Alegre: Artmed, 1994.
- WINNICOTT, D. **Objetos Transicionais e Fenômenos Transicionais**. In: O brincar e a realidade. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- _____. **O brincar. A atividade criativa e a busca do eu**. In: O brincar e a realidade. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- _____. **A criatividade e suas origens. atividade criativa e a busca do eu**. In: O brincar e a realidade. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- _____. **Natureza humana**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

SER MENINO, SER MENINA: É TÃO SIMPLES ASSIM?

BEING A BOY, BEING A GIRL: IS THAT SO SIMPLE?

Ana Lúcia Cintra ¹Juçara Clemens ²Mériti de Souza ³

Resumo: A curiosidade sobre origens e corpos permeia o cotidiano de crianças. No artigo teórico analisamos a produção da diferença sexual entrelaçada à constituição subjetiva e rede cultural que busca definir o ser menina ou menino. Estabelecemos como recorte o diálogo entre psicanálise freudiana e literatura para crianças, tomando como livro exemplar *Ceci tem Pipi?*, de Thierry Lenain. Utilizamos as teorias freudiana da diferença sexual e derridiana da desconstrução para questionar binarismos e matrizes identitárias que estabelecem discursos sobre ser menino-menina. Por serem ferramentas simbólicas às crianças na elaboração de arranjos subjetivos singulares, faz-se necessário problematizar o que tais discursos propõem.

Palavras-chave: Diferenças Sexuais. Psicanálise. Discurso. Desconstrução. Criança.

*Abstract: The curiosity about origins and bodies permeates the everyday life of children. This theoretical article analyzes the production of sexual difference in its intertwining with the subjective constitution and cultural network that seeks to define being a girl or boy. We focus on the dialogue between Freudian psychoanalytic reading and literature for young children, taking as an exemplary book *Does Ceci have penis?*, by Thierry Lenain. We use Freud's theory of sexual difference and Derrida's deconstruction theory to question binary and identity matrices that establish discourses about being a boy-girl. As symbolic elements for children to make singular subjective arrangements, it is important a critical look to these discourses.*

Keywords: Pliable Medium. Sexual Differences. Psychoanalysis. Discourse. Deconstruction. Child.

INTRODUÇÃO

Na maioria das sociedades, em diferentes épocas, os adultos são convocados a falar sobre sexualidade às crianças associando essa questão às suas origens. As respostas ao clássico questionamento *De onde vêm os bebês?* podem ser hoje encontradas em uma variedade de livros, fazendo da literatura infantil um universo não raro utilizado por pais, mães e educadores para “conversar” com as crianças sobre os processos da sexualidade e do nascimento. Mas é comum que os adultos enfrentem dificuldades para explicar detalhes desses processos que, além dos meandros da reprodução humana, implicam a própria sexualidade do adulto. Assim,

¹UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina
Doutora em Psicologia pela UFSC; Especialista em Teoria Psicanalítica pela PUC-SP; Psicóloga e Psicanalista.
analucia@floripa.com.br

² UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina
Doutora em Psicologia pela UFSC; Membro Correspondente do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre; Psicóloga e Psicanalista.
juclemens09@gmail.com

³ Professora do Departamento de Psicologia da UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina; Membro da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental. Doutora em Psicologia Clínica pela PUC-SP; Pós-Doutorado no CES-Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.
meritisouza@yahoo.com.br

oscilam entre evitar o assunto, omitir algumas informações ou retornar à velha história da sementinha. Mas a cegonha, definitivamente, não tem mais vez!

Além da curiosidade por suas origens, as crianças têm especial interesse por seus corpos e nas observações cotidianas descobrem que nem todos os corpos são iguais: há diferenças entre corpos adultos e infantis bem como há diferença entre os corpos de crianças. Mas o que então diferenciaria esses corpos? Quais os desdobramentos desta diferença? Como pode ser elaborada? Bastaria definir que são meninos ou meninas? Em que se sustentaria esta definição?

Recorrendo ao trajeto histórico das sociedades ocidentais, constatamos que ainda que os corpos fossem diferentes em termos de caracteres externos, até o século XVIII havia a crença na existência do sexo único – o masculino – e o que fugisse a isto nada mais era do que uma versão em grau inferior e inacabada deste modelo (LAQUEUR, 2001). Assim era estabelecida a fronteira das diferenças entre homens e mulheres, cujos rastros ainda estão presentes na cultura atual. Posteriormente, outros elementos passaram a compor o tema da denominada diferença sexual.

Este tema, de um lado, é um dos pilares que dá consistência aos estudos que visam a problematizar o sistema de hierarquia e de poder presente nos lugares e significados atribuídos à mulher e ao homem (SCOTT, 1990; 1999). De outro, ele é igualmente destacado na psicanálise como fundante na constituição subjetiva do humano, portanto, presente desde a infância (FREUD, 1989). A sexualidade, e nela as diferenças sexuais, estariam relacionadas à posição subjetiva que cada um ocupa neste território. Porém, isso não impõe uma simplificação do que seriam masculinidade e feminilidade, de forma a serem respectivamente atribuídas ao homem e à mulher. Cada pessoa comporta uma mescla de caracteres sexuais que incluem traços biológicos do próprio e do sexo oposto, além de uma conjunção de características denominadas como atividade e passividade (FREUD, 1989; 1994b). Se a anatomia pode delimitar alguns territórios para configurar o homem e a mulher, nem isso é possível fazer em termos do psiquismo (FREUD, 1974), afastando assim a possibilidade de se afirmar uma forma pura do que seria o masculino e o feminino.

A psicanálise de Freud, os estudos de pós-freudianos bem como estudos feministas apoiados em teorias pós-estruturalistas em diálogo com a psicanálise apontam a linguagem como o “espaço” por onde circulam representações, que podem legitimar (ou transformar) lugares culturalmente construídos. Dentre outras, as representações sobre o que é ser homem e ser mulher estariam aí inseridas. Mergulhados e constituídos neste campo simbólico, a possibilidade de cada um de nós para assumir posições sexuadas – sejam elas quais forem – implica uma articulação entre processos de identificação (conteúdos conscientes e inconscientes), aspectos históricos e relações de poder (ARÁN, 2006a, 2006b; BIRMAN, 2001; BUTLER, 2008; CALLIGARIS, 2004).

Diante do exposto podemos supor que as perguntas feitas pelas crianças acerca de sua sexualidade e de seu corpo consistem em movimento para elaborar questões constitutivas do humano. As respostas que recebem integram os conteú-

dos que darão suporte a arranjos singulares. Esta articulação entre o coletivo e o singular aponta para a importância de estarmos atentos àquilo que oferecemos às crianças no imbricado percurso para uma condição sexuada.

Para pensar essas questões, problematizamos as diferenças sexuais e os processos de constituição subjetiva, estabelecendo um diálogo entre produções teóricas sobre o tema e a literatura para crianças pequenas. Trazemos da literatura infantil o livro *Ceci tem Pipi?*, escrito por Thierry Lenain (2004). De início, apontamos aspectos históricos e teóricos relacionados ao tema das diferenças sexuais para, posteriormente, proceder a uma leitura do livro naquilo em que ele pode nos chamar a atenção ou provocar estranhamento. Recorremos à psicanálise de Freud, aos estudos pós-freudianos, bem como à perspectiva derridiana da desconstrução para questionar as leituras binárias e as matrizes identitárias que procuram estabelecer em termos absolutos sobre o que é ser menino ou menina.

SER HOMEM, SER MULHER

Tomemos como ponto de partida a afirmação de Laqueur (2001, p. 19), de que “o sexo antes do século XVII era ainda uma categoria sociológica e não ontológica”. Homens e mulheres eram assim compreendidos a partir de uma posição social e de uma inserção cultural. A dimensão biológica, como universo ainda pouco conhecido, era tida como substrato desta lógica. As investigações realizadas no século XIX no campo da anatomia chegaram a reunir evidências sobre as “origens comuns de ambos os sexos em um embrião morfologicamente andrógino, e não a sua diferença intrínseca” (LAQUEUR, 2001, p. 21). Tal fato poderia servir de evidência para apoiar a versão de um único sexo, mas, ao contrário, haverá uma busca por elementos que pudessem reforçar diferenças, visto que essas passaram a se tornar importantes em termos políticos, pois, “o sexo, tanto no mundo de sexo único como no de dois sexos, é situacional; é explicável apenas dentro do contexto da luta sobre gênero e poder” (LAQUEUR, 2001, p. 22-23).

Ora, se nossas leituras sobre os corpos, e no caso sobre o sexo, estão atravessadas por relações de poder e se nos constituímos subjetivamente neste “caldo cultural” o que poderia ser compreendido como natural, ou seja, pertencente a uma ordem universal e imutável, fica sob suspeita. Logo, não há como falar de um absoluto sobre o que é ser homem-mulher, menino-menina.

O fato de ser menina no Brasil não é o mesmo que ser menina em outras delimitações geográficas e culturais. A mesma lógica pode ser aplicada à condição de ser menino em culturas diversas ou apenas em condições socioeconômicas diferentes de uma mesma cultura (BERTOL, 2010). Ou seja, os sentidos atribuídos aos corpos estão atravessados por questões históricas e de poder, porém isto não significa que vamos desconsiderar as diferenças biológicas desses corpos, mas sim que temos um desafio que consiste em reconhecer tais diferenças e sustentar que elas não constituem um determinismo ou um destino biológico tanto para homens quanto para mulheres (HARDING, 1993).

Para Birman (2001), a constituição de um discurso sobre a diferença sexual é recente na história ocidental. Apenas no final do século XVIII e início do século

XIX é que desponta um discurso sistemático sobre essa diferença. Até então o sexo era tratado de forma hierárquica na qual era regulado pelo modelo masculino, figurado como perfeito. O autor destaca que do paradigma do sexo único nos deslocamos para outro em que existiriam dois sexos diferenciados, com o qual convivemos nos últimos duzentos anos. Estes teriam essências diferentes concebendo matrizes da natureza para o ser homem ou ser mulher. Isso constituiu uma leitura naturalista da diversidade sexual como algo estritamente biológico, com seu aspecto anatômico e fisiológico diferenciando o ser do macho e o ser da fêmea. A igualdade de direitos priorizada ao longo do século XVIII subverteu o modelo hierárquico do sexo único. Para o autor, o discurso da igualdade dos cidadãos diante da lei criou condições concretas para a construção de outro modelo sexual, e as inserções sociais dos sexos passaram a ser legitimadas pelo determinismo natural dos corpos. Machos e fêmeas passaram a ter horizontes diversos, de forma que “a marca sexual que cada um portava, seja masculina ou feminina, passou para o nível da essência, constituindo-se, então, uma ontologia sexual” (BIRMAN, 2001, p. 43). Com o desenvolvimento da biologia do século XIX, os dois sexos passaram a ser configurados por caracteres ditos primários e secundários e a genética indicou diferenças essenciais no registro cromossômico. Acrescentou-se a essas ideias a noção da existência da questão hormonal na diferença sexual. A partir desse paradigma “as faculdades morais e psíquicas de ambos os sexos foram designadas como efeitos diretos de marcas biológicas duradouras” (BIRMAN, 2001, p. 44).

Para Freud, a sexualidade humana percorre um caminho que vai do corporal ao psíquico e a percepção da diferença anatômica dos corpos tem lugar de importância neste processo, pois ela integra o que organiza como uma identidade sexual. A disseminação do pensamento freudiano, por vezes de maneira recortada e rasa, fez com que muitos mal-entendidos fossem construídos neste território e, se de um lado o autor é concebido como aquele que deu relevância à sexualidade feminina, de outro é definido como o autor que mais contribuiu para a consolidação de um pensamento *falocêntrico*. Entendemos que Freud (1976c) traz em suas ideias a marca de seu tempo e a força do paradigma moderno da diferença sexual ao parafrasear Napoleão e evocar que a anatomia é o destino. Entretanto, embora para Freud as relações entre o somático e o psíquico não fossem de ordem mecânica e determinista como o modelo da diferença sexual do século XIX, esse paradigma estava muito presente na teorização psicanalítica, como figura de fundo, “constrangendo as linhas de força da construção psicanalítica sobre a diferença sexual” (BIRMAN, 2004, p. 47).

De acordo com McDougall (1997, p. X), “a descoberta da diferença sexual contribui para uma representação, lentamente construída, de um gênero nuclear”. Reforça ainda a autora que a partir desse solo a criança poderá vir a identificar-se como masculina ou feminina, “por meio de representações mentais que, mais do que provenientes de dados biológicos, são predominantemente criadas pelas injunções do inconsciente biparental e pelos conceitos transmitidos pelo ambiente social e cultural ao qual os pais pertencem” (McDOUGALL, 1997, p. X). Em relação ao que é vivido pela criança, a autora problematiza a concepção de que a realidade não se configura como dado absoluto sendo, em amplos as-

pectos, construída a partir das comunicações parentais. De nossa parte, ressaltamos que tais comunicações implicam todo aquele que – assim como as figuras parentais – venha a ocupar um lugar de referência para a criança.

Para Ceccarelli (2002), os significantes “homem” ou “mulher” são os primeiros que acompanham a constituição subjetiva, porém, eles não bastam para determinar o processo de erogenização do corpo e a inscrição do sujeito na ordem simbólica. Isto acontece porque a inscrição simbólica e o posicionamento como homem ou mulher dizem respeito tanto ao lugar que a criança ocupa no inconsciente dos pais quanto a dimensão narcísica destes últimos. Para esse autor, existe um aspecto essencial para a constituição do sujeito: a obtenção de um reconhecimento simbólico que provenha da “palavra do Outro, encarnado, na maioria das vezes pelos pais. É este reconhecimento pela inscrição do sujeito na função fálica, que transformará a criança – a partir do real de sua anatomia (sexo) – em ser falante homem ou mulher” (p. 93).

Diante do exposto fica reforçada a necessidade de problematizar a relação linear, direta e causal estabelecida entre a concepção do feminino-masculino e as lógicas essencialistas marcadas pelo binarismo e pela hierarquia. Não é tão simples responder à pergunta sobre o que é “ser menino” ou “ser menina”. Mas há que se começar em algum lugar e a hipótese freudiana é de que o corpo é tomado como ponto de partida neste percurso (FREUD, 1989; 1976b; 1976c; 1976d). É a partir da matéria – do real do corpo em suas diferenças anatômicas – que cada um de nós constata, elabora hipóteses e atribui sentidos a esta diferença. Diferença esta marcada no corpo, que será também marca psíquica nos processos de constituição subjetiva, que permite arranjos únicos, a depender de cada humano e seu leque de relações. Esta é a trama das identificações em que nos constituímos. Uma trama de muitas mãos e sentidos em que estão presentes o inconsciente dos pais (e junto com ele a cultura), a criança e o movimento desta para localizar o lugar em que foi colocada, bem como a singularização e possível resignificação deste mandato que vem do Outro.

Ao formular a existência da sexualidade infantil, Freud (1989) retira a criança do universo da ingenuidade comumente atribuída à infância. Ao conhecido do sexual como sinônimo de prazer genital de indivíduos adultos, acrescenta uma sexualidade caracterizada por excitações e atividades presentes desde a infância que proporcionam um prazer irredutível à satisfação de uma necessidade fisiológica. Nesse contexto está o conceito de pulsão, definido como ponto de inflexão em que a sexualidade humana passa de biológica (instinto) à psíquica (pulsional). Sem objeto contingente para satisfação, a pulsão é perverso-polimorfa na infância e percorre seu caminho apoiada nas funções fisiológicas de alimentar (oralidade), defecar (analidade) e urinar (falicidade), caracterizando as principais – mas não únicas – zonas erógenas. Figuras parentais e cuidadores ocupam o lugar do outro significativo (ou objetos de vinculação afetiva) neste processo, ao cumprirem funções de cuidados em geral, como alimentação, higiene, oferta de carinho e conforto à criança. Essas pessoas fariam a abertura das zonas erógenas, isto é, o estímulo que desperta sensações prazerosas no corpo dessa criança, complementadas por atividades autoeróticas pela própria criança.

Em obra posterior Freud (1976b) destaca a característica principal da organização genital infantil, que é ser diferente da organização genital final do adulto. Na criança “consiste no fato de, para ambos os sexos, entrar em consideração apenas um órgão genital, ou seja, o masculino. O que está presente, portanto, não é a primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do falo” (FREUD, 1976b, p. 180). Portanto, não se trata de uma dominância dos órgãos sexuais, mas do falo. No percurso sexual infantil, a entrada na sexualidade fálica favorece que as zonas erógenas nas quais a criança obtinha satisfações parciais e isoladas entre si caíam sob a supremacia fálica, oferecendo unidade às distintas sensações corporais rumo à consolidação de um eu que toma como base o corpo.

Vale ressaltar que para além de zonas erógenas específicas, Freud considera que o corpo como um todo precisa ser erogenizado no processo de constituição do humano. Caracteriza esse processo um desdobrar de experiências eróticas associadas aos investimentos pulsionais que priorizam específicas zonas erógenas corporais em decorrência das alterações anatômicas e do crescimento do corpo. Assim, conforme pontuado nos momentos finais da sua obra:

Nossa atitude para com as fases da organização da libido modificou-se um pouco, de modo geral. Ao passo que, anteriormente, enfatizávamos principalmente a forma como cada fase transcorria antes da fase seguinte, nossa atenção, agora, dirige-se aos fatos que nos mostram quanto de cada fase anterior persiste junto a configurações subsequentes, e depois delas, e obtém uma representação permanente na economia libidinal e no caráter da pessoa. (FREUD, 1994a, p. 102).

Consideramos como clássica a imagem das duas crianças bem pequenas “espiando” dentro das roupas uma da outra ou das histórias em que gostam de abaixar calças ou levantar vestidos. Entretanto, é interessante observar que mesmo sabendo que as crianças estão muito curiosas e atentas às diferenças entre os corpos, pouco se escreve (ou se fala) sobre isto a elas. E, quando isso é feito, a perspectiva tende a ser descritiva e limitada ao corpo biológico, empobrecida em termos simbólicos¹. Diante disso, são construídas duas sínteses que operam como identidades naturalizadoras, que na cultura ocidental da contemporaneidade consistem em: ser menino = *ter* um pênis e ser menina = *não* ter um pênis.

A simplicidade dessas equações leva a uma aparente obviedade. E é exatamente neste ponto que o livro *Ceci tem pipi?* aponta ao universo da criança e à necessidade de sua problematização. Entendemos que, sem indicar fontes, o livro parece reunir aspectos centrais da psicanálise de Freud sobre a inveja do pênis e estabelecer, a partir daí, um diálogo com estudos feministas. Vamos trabalhar com a problematização que o livro apresenta acerca da naturalização das diferenças sexuais e suas relações com a constituição psíquica expressas no feminino e no masculino.

Ceci tem pipi?

A seguir apresentaremos uma síntese do livro de Thierry Lenain (2004) elaborada para possibilitar ao leitor o acesso à história. Entretanto, a forma ideal é ler

o próprio livro, seja pela possibilidade de contato direto com a obra, seja pela qualidade das ilustrações de Delphine Duran que enriquecem o texto. Posteriormente, seguiremos com reflexões que estabelecem um diálogo entre os discursos acadêmicos e o referido texto da literatura infantil.

Max é um menino que vivia tranquilamente em seu mundo organizado entre: os Com-pipi e os Sem-pipi. Sua tranquilidade era decorrente da lógica de que os Com-pipi eram mais fortes que os Sem-pipi, pois TINHAM o que os outros NÃO tinham. Tudo indicava que as coisas sempre foram e sempre seriam assim. Sorte dos meninos, azar das meninas. Certo dia, chega à escola de Max uma nova aluna, de nome Ceci. Para surpresa de Max, ao invés de desenhar florzinhas, Ceci desenha mamutes. Max pensa: Qual é a dessa garota? E a pergunta se repete em outras situações: quando Ceci sobe em árvores, joga futebol, tem bicicleta de menino e sempre vence nas lutas. Além de ficar profundamente irritado, Max levanta uma hipótese: Ceci é uma menina diferente, é uma Sem-pipi com pipi! Diante disso, Max começa uma investigação que, de início, não o leva a grandes conclusões. Até que surge a grande oportunidade: um banho de mar, mas sem roupa de banho. Excitado para concluir sua investigação Max olha Ceci de costas e descobre que não há qualquer diferença por este ângulo, mas quando Ceci se vira Max não consegue conter sua surpresa e gaguejando diz: Você não tem pipi? E Ceci, igualmente espantada, responde: Não, eu tenho perereca! Depois deste dia, as coisas mudaram na compreensão de Max e o mundo passou a ser organizado entre os Com-pipi e as Com-perereca. Max entendeu que não faltava nada nas meninas. E é com base nesta compreensão que o autor encerra seu texto.

A partir da premissa organizadora do mundo de Max, as primeiras páginas apresentam às crianças algumas das ideias que habitam a cultura ocidental: o princípio do pênis-falo como condição estável e superior e, por consequência, o princípio de que sua ausência indica a incompletude como deficiência. O falo é uma representação simbólica que serve de suporte a uma multiplicidade de representações imaginárias. Assim, o conceito de falo não pode ser equacionado com o de pênis. O que observamos no mundo de Max é que o pênis está representado como falo, aspecto comum na predominância da pulsão parcial fálica quando o órgão genital está libidinalmente superinvestido. Daí Max ter certeza de que os Com-pipi eram mais fortes!

Entretanto, Goldstein (2000) afirma que uma leitura atenta de Freud não levaria a esta equação, tampouco à questão fálica apenas como uma fase segundo a perspectiva desenvolvimentista:

A diferença entre pênis e falo reflete o momento crucial da passagem de “ser” o falo da mãe – marcando a passagem do primeiro ao segundo tempo do Édipo – ao “ter” ou não pênis, dinâmica da sexualidade infantil descrita por Freud. A “fase fálica”, em Freud, poderia dizer que se trata mais de uma posição que apenas uma fase, uma vez que ambos, homem e mulher, devem atravessá-la para subjetivar-se. Nessa perspectiva, escapamos de qualquer tentativa de explicação biológica ou de questionamento moral, com prejuízo sexual, quanto ao papel da mulher. (GOLDSTEIN, 2000, p. 30-31).

Ceci e Max estariam em momentos diferenciados frente a uma sexualidade fálica. As características da falta e da inveja, na teoria freudiana, têm relevância ao constituírem um modo de pensar a subjetividade feminina. Mas se essa visão freudiana contribuiu para promover a ideia de uma hierarquia natural entre os sexos, marcada por uma visão essencialista da sexualidade, sua contribuição só amplia aspectos historicamente associados ao desejo masculino para compreensão da natureza das mulheres. Para Arán (2006a), o estudo de diferentes culturas tem destaque ao apontar não as diferenças, mas as invariantes nas relações entre os sexos. A autora chama atenção para a própria estrutura de pensamento que se constitui a partir de um sistema hierárquico de categorias binárias, pois “não é no sexo propriamente dito que estaria o suporte maior de sustentação da hierarquia, mas sim nas representações” (p. 27). Assim, a diferença entre os sexos estrutura as redes sociais sendo a elas incorporada antes como artefato que como fato natural. Portanto, para a autora a dominação masculina subjaz um processo que inscreve a dominação em uma operação biológica que, no entanto, é ela mesma fruto de uma construção social. Nesta perspectiva, este processo pode ter auxiliado na perpetuação do pensamento ocidental que posiciona a mulher como um ser inferior em relação ao homem. Dessa forma, nosso protagonista Max nada mais faz do que reproduzir o que nossa cultura oferece a ele.

A sequência lógica de que pênis é igual a falo, falo é igual a poder e que, portanto, aqueles que têm pênis têm mais poder, são superiores ou “mais fortes”, não constitui em engodo apenas para o protagonista do texto infantil. Apresentando o argumento de forma mais elaborada, a sequência é o que dá sustentação ao que se denomina cultura *falocêntrica* ou, nas palavras de Derrida, *falologocêntrica*. Este conceito chama atenção para um tipo de aliança que se estabelece entre a cultura moderna como um todo e as modalidades de conhecimento e de subjetividade que ganham hegemonia, à medida que elas encampam o *falo* e o *logos* como referência central (DERRIDA, 1971; 1978; 2001). Na cultura ocidental o feminino também é concebido a partir da referência *falologocêntrica* e ensaja a designação dos atributos de passionais, passivos, irracionais, incompletos, descontínuo, vazio, negativo, dentre outros, àquelas pessoas que se constituem sob essa égide. No contraponto, os atributos supostamente antagônicos aos apresentados configurariam o denominado masculino. Não obstante, esse processo de predicação hierárquica não se restringe à configuração de figuras identitárias, porém, subjaz aos modos de subjetivar e aos modos de conhecer hegemônicos nas sociedades ocidentais modernas (SOUZA, 2011). Assim, por um lado, o modo de conhecer hegemônico define como verdadeiros os conceitos de razão, ativo, completo, linear, substância, positivo, valorizando teorias e métodos que trabalham a partir desses conceitos. Por outro, atribui esses conceitos à específica configuração subjetiva denominada masculina, concomitante à desvalorização da subjetividade denominada feminina, supostamente destituída desses atributos (SOUZA, 2011).

O trabalho de desconstrução é proposto por Derrida (2001; DERRIDA; ROUDINESCO, 2004) como uma operação com vista a problematizar as concepções hegemônicas sobre o conhecer e o subjetivar que estabelecem e naturalizam hierarquias e binarismos. Entretanto, mais que propor a desconstrução como

um método balizado por uma “forma correta de aplicação”, Derrida nos convida a questionar a operação de sobreposição do sentido ao conceito o que, por sua vez, tanto cristaliza o conceito como verdade quanto possibilita a emergência de hierarquias. Para tanto, a estratégia de desconstrução exige dois momentos. No primeiro é preciso inverter e desacomodar as relações de poder sustentadas pela agregação do sentido ao signo que se encontram acomodadas à tradição filosófica e histórica ocidental. Essa inversão permite visualizar a relação estabelecida entre os dois termos, de forma que aquele que foi colocado como inferior – o outro – anteriormente à inversão, emerge como necessário (não aleatório) à compreensão do Si Mesmo. No segundo momento, o esforço caminha na direção de um deslocamento, na busca de um “conceito” não fixo que permita o deslizar de sentidos. A inversão e o deslocamento compõem um gesto duplo no qual não ocorre a opção de um em detrimento do outro, mas a aposta em uma nova escritura que tece e entrelaça os dois motivos, agindo duplamente (VASCONCELOS, 2003; HADDOCK-LOBO, 2007).

A título de exemplo, no par masculino e feminino o trabalho da desconstrução realiza-se a partir da inversão e do deslocamento, sendo que inicialmente seria encetada a crítica à hierarquia e ao binarismo presente nesse par. Porém, esse movimento não redundaria na inversão hierárquica com o feminino assumindo o poder, mas, antes, continua com a problematização dos sentidos e do poder agregados a qualquer par hierárquico e a qualquer sistema de poder. A partir dessas considerações, entendemos que Thierry Lenain está fixado no primeiro movimento, o da inversão: Ceci, para Max, faz o que os meninos fazem.

No livro *Ceci tem pipi?* Thierry Lenain (2004) apresenta situações para alertar a criança sobre os estereótipos que são socialmente construídos como decorrência dos princípios de superioridade e inferioridade, sobre o “ser menina” e “ser menino”. Aquilo que pertence às meninas é da ordem da fragilidade, da delicadeza fútil. O mundo das meninas é desqualificado e, portanto, não é preciso estar atento a ele. Entretanto, atitudes típicas do “ser menino” são observadas por Max nos comportamentos de Ceci. O que provoca estranhamento no menino, como se as lógicas com as quais até então operava não servissem mais para compreender as coisas. Acreditamos que Thierry Lenain opera na ótica crítica nos discursos dirigidos à criança em relação às diferenças sexuais. Porém, com as ferramentas derridianas em mãos, começamos a tropeçar em alguns trechos desta obra literária. Compartilhar os tropeços deste texto, estes que nos fazem pensar e repensar, se tornou tão importante quanto indicar sua leitura.

Se na perspectiva da desconstrução Ceci fez uma ruptura na lógica organizadora do mundo de Max ao apresentar atitudes que não se encaixam na categorização do “ser menina”, temos o primeiro tropeço quando o autor menciona que “Ceci não tem medo de subir nas árvores (e *vai bem mais alto* do que Max). Nas lutas, ela *sempre vence*” (LENAIN, 2004, p. 15, grifos nossos). Com essas falas o autor parece cair na armadilha de um binarismo revanchista, na lógica de revelar o próprio valor à custa da desqualificação do outro, repetindo assim o mesmo modelo do qual parecia pretender escapar, a saber, a valorização do masculino à custa da desqualificação do feminino.

BINARISMOS, COMPLETUDES E OUTRAS COISAS MAIS

Na sequência do texto literário, o estranhamento leva à necessidade de investigação “Uma sem-pipi com pipi... Mas isso é trapaça! Na mesma hora Max resolve investigar” (LENAIN, 2004, p. 17). Observa-se que Max só pode formular uma hipótese a partir de suas premissas de superioridade, ou seja: se Ceci faz coisas de menino, ela é uma menina diferente, mas esta diferença é exatamente como se ela fosse uma pseudo-menina. A ideia de “trapaça” faz pensar que o aparente paradoxo vira sinônimo de impossibilidade. As cenas relatadas pelo autor para mostrar o processo de investigação de Max dão notícia – de maneira simples e bem-humorada – das tentativas e obstáculos enfrentados pelas crianças em suas pesquisas – nada simples – sobre a sexualidade: “A coisa não é tão fácil. A vida de detetive dá trabalho. Passam-se dezenas de dias, e tudo sempre igual: Max não vê nada.” (p. 20).

Freud (1976d), por sua vez, afirma a importância de se estabelecer a diferença – ser Iiso ou Aquilo – para que se possa assumir uma posição sexuada. Há que se consolidar esta diferença para posteriormente poder questioná-la: nem homem, nem mulher como identidades, mas sim o indecível. Em outras palavras, homem ou mulher como sínteses necessárias para nos situar e agir no mundo, mas que nunca são fixas e sempre comportam isto que situa nossa condição sexuada como algo sempre da ordem do indecível.

O autor de nossa estória infantil expressa na curiosidade de Max sobre Ceci a pergunta: “Qual é a dessa garota?” (LENAIN, 2004, p. 13). Essa pergunta que evidencia indignação apresenta uma mescla de sentimentos e preocupações pela presença desse outro, que tanto pode ser uma nova colega na classe como um bebê novo na família (FREUD, 1976a). Esse outro que por sua presença lhe causa intimidação bem como receio da perda de atenção e carinho de pessoas que lhe são importantes, tais como professora e/ou pais. As perguntas que expressam as dúvidas da criança *De onde vem? O que tem? Como é?*, entre outras formas de questionamento, evidenciam a curiosidade infantil ao diferente e à(s) diferença(s). A curiosidade investigativa de Max possibilita um trabalho psíquico para além do que lhe era conhecido, os Com-pipi e Sem-pipi, exemplo de suas expressões de diferenças a partir do modelo masculino de desenvolvimento. Para Max, a aceitação de suas inquietações de criança por ele mesmo e pelo meio no qual vive facilita contatar com o diferente. Para Max, esse diferente era Ceci (e a feminilidade).

Na sequência do livro, o autor constrói a grande oportunidade para que as coisas sejam esclarecidas para Max e na empolgação para nadarem juntas, as duas crianças chegam à praia e percebem que se esqueceram de levar as roupas de banho. Max desestimula Ceci para ir buscá-las, propõe que tomem banhos nus e fica surpreso de Ceci aceitar, o que deixa de forma subliminar a ideia de que as meninas têm mais pudor que os meninos, logo, Ceci é mesmo diferente.

Na primeira visão de Ceci de costas tudo fica igual entre eles, mas “Depois Ceci se vira. Max fica de queixo caído e olho arregalado” (LENAIN, 2004, p. 26). A cena pode ser exemplar da constatação da diferença dos sexos, mas em uma versão diferente: Ceci não se percebe a-menos, tampouco Max parece temer uma

castração. Diante da surpresa de Max por ela não ter pipi, Ceci esclarece que tem perereca. Sua fala afirmativa substitui o NÃO ter uma coisa por TER outra coisa. Com isso o autor dá outro rumo não só a essa estória como também parece buscar uma nova história para as diferenças sexuais, descolando o sexo feminino da feminilidade estereotipada de ser a-menos. Ceci diz que tem perereca com desenvoltura e não com constrangimento e inferioridade. Ao mesmo tempo, Max consegue achar um lugar outro para as meninas, sem sentimentos de ameaça ou temores. A riqueza da cena está na possibilidade de Thierry Lenain em desacomodar o que a partir de uma perspectiva hierárquica parecia definitivo. Ancoradas em uma “licença poética”, inferimos que, a um só tempo, o autor desconstrói com Derrida e acessa Freud de maneira não simplista. Com isso, contesta e oferece uma saída criativa a injunções hegemônicas de natureza violenta que sustentam o binarismo masculino-feminino.

Podemos indagar aqui acerca da afirmação freudiana sobre a inveja do pênis, como um conceito que ganhou universalidade no Ocidente através da psicanálise e acrescentar que se em parte o pênis tem na cultura este poder simbólico de falo, assim o é porque foi construído e legitimado em uma sobreposição tendenciosa que afirma a equação falo=pênis ocultando aos nossos olhos aquilo que existe, mas que escapa ao que de concreto nos permite a visão. Ceci, como uma menina de tempos em que se pode colher os frutos das revoluções da década de 1960, bem como as inúmeras reflexões feitas pelos movimentos feministas e também pela própria psicanálise pós-Freud, sabe que tem uma perereca e que esta lhe possibilita sensações prazerosas. Assim, pode hoje afirmar com desenvoltura que também ela TEM alguma coisa. Mas sabemos que este é um momento de seu percurso, após já ter constatado as diferenças, feito suas hipóteses e arranjos singulares. Max, por sua vez, só agora abriu novas possibilidades.

No percurso da teorização freudiana, a relação da sexualidade fálica com a castração e o declínio dos desejos edípicos apresentados no texto *Dissolução do complexo de Édipo* (FREUD, 1976c) evidencia os mecanismos psíquicos que as crianças utilizam para recalcar desejos e fantasias. É a ameaça de castração que marca a configuração da organização libidinal fálica.

Embora o modelo para descrição desse processo se baseie na criança do sexo masculino, Freud (1976b; 1976c) acrescenta uma diferença. Na medida em que a menina aceitaria a castração como fato consumado, o menino temeria a possibilidade de sua concretização. Esses aspectos marcam o temor à castração como saída do complexo de Édipo no menino e sua constatação como condição para o ingresso da menina. Em relação aos processos de identificação e da diferença sexual, o complexo de Édipo articulado à castração aponta para o caráter simbólico do desenvolvimento da sexualidade infantil. Tornar-se homem ou mulher exige um trabalho psíquico, pois não está estabelecido a priori. Para tal, a formulação freudiana destaca os efeitos inconscientes produzidos no psiquismo pela diferença anatômica entre os sexos, efeitos subjetivos esses da diferença anatômica em torno do falo. Talvez pudéssemos nos perguntar se a pesquisa de Max sobre Ceci marca sua saída do complexo de Édipo e se a resposta de Ceci indicaria sua entrada neste conflito. Se de início a diferença é atrelada à ausência e à falta, é a

posição subjetiva de afirmação de Ceci, quando diz eu TENHO perereca, que permite a Max reorganizar o mundo: há os que TÊM pipi e os que TÊM perereca. E aqui chegamos ao segundo tropeço.

Diante do final proposto por Thierry Lenain (2004), podemos pensar que de um lado o autor desconstrói a falta atribuída à mulher como ser incompleto e, nesta incompletude, um ser inferior. Esta desconstrução opera no sentido de chamar a atenção ao lugar atribuído à mulher na história, o que parece interessante para se ensinar às crianças – sejam elas meninos ou meninas – desde muito cedo. Mas há que se ter cuidado para que esta afirmação não nos leve a outras armadilhas: a ideia de completude pode ser depreendida quando o autor termina o livro dizendo “Não tem nada faltando nas meninas” (p. 29). Ora, poderíamos aqui afirmar que há sempre algo que falta em *todos nós*, e a percepção anatômica pode nos mostrar que *o que falta nas meninas é o que há nos meninos*, assim como *o que falta nos meninos é o que há nas meninas*. A percepção anatômica também pode ter como consequência psíquica a representação de que, seja lá qual for nosso sexo biológico, sempre somos seres faltantes. Na versão de Thierry Lenain, a compreensão acerca da falta como implicada à nossa constituição subjetiva some de cena. No texto *Análise terminável e interminável*, Freud (1975) refere-se à feminilidade como um modo de homens e mulheres experienciarem a castração. A inveja do pênis e o esforço por possuir um órgão genital masculino, nas mulheres, e a luta contra a atitude passiva frente a outro homem, nos homens, teriam sido relacionados ao complexo de castração. Posteriormente, esses aspectos da vida psíquica dos seres humanos, e não somente das mulheres, receberiam o nome de repúdio à feminilidade.

Por fim, por um lado ao afirmar que o mundo de Max está organizado entre os COM pipi e as COM perereca, e a estes atribuir respectivamente as figuras relativas por semelhança (pai, avô, diretor da escola e Max; mãe, avó, professora e Ceci), Thierry Lenain elimina as relações hierárquicas entre homens e mulheres, bem como aponta figuras identificatórias de referência à criança. Porém, por outro lado, o autor reestabelece a lógica binária de ser ISSO ou AQUILO. Tropeço ou necessidade?

O QUE ENTÃO FALAR ÀS CRIANÇAS?

Entendemos que os primeiros momentos que seguem à conscientização da diferença apoiada no aspecto anatômico implicam um tipo de organização de natureza binária e maniqueísta. As crianças tenderiam a organizar o mundo a partir de pares opostos e excludentes, tal como podemos observar nos contos infantis: a fada e a bruxa, a mãe e a madrasta, o cavaleiro do bem e do mal, o pai que ama e o pai que mata, dentre outros. É somente depois disso que irão descobrir que um e outro estão imbricados de maneira profunda, irregular e sempre instável. E tal descoberta, a princípio assustadora, depois contribui para que a própria criança possa integrar aquilo que de opostos via em si mesma: pode ser, por exemplo, boa e má a um só tempo. Em que medida podemos pensar da mesma forma em relação aos binarismos sexuais? Como permitir marcas consistentes o bastante para possibilitar a ocupação de uma condição sexuada, mas também deixar brechas ao indecível

e a configurações subjetivas não calcadas exclusivamente nas “identidades”? Como oferecer parâmetros que não operem como totalizações, mas que permitam deslizamentos de sentido e arranjos singulares?

Pensamos que essas não são questões de pouca importância. Não há dúvida de que em espaços acadêmicos ou de militância estão presentes discussões complexas acerca das diferenças em geral – nas quais se incluem as temáticas sobre feminino e masculino – considerando as questões políticas e de poder nelas implícitas. Mas talvez esteja na hora de questionar o que falamos às crianças para além destes territórios, os quais de certa forma consistem em “espaços protegidos” para que possamos assumir nossos “indecidíveis” ou nossas “identidades contingentes”. Glick e Fiske (1996) distinguem o que chamam de sexismo flagrante e ambivalente, no qual são utilizados modos de expressão politicamente corretos, sem estereótipos e preconceitos em situações públicas, dos modos de expressão de caráter privado que surgem de acordo com o contexto e ou estratégia.

Nesta direção, é possível observar que uma mesma pessoa, em situações diversas, pode assumir versões diferentes frente a determinado aspecto. O que falamos quando vestimos a roupa de mãe, de pai, de professor, de educador, enfim? Como alterar processos de subjetivação da criança se o adulto neles presente subjetivou-se a partir de lógicas centradas no binarismo, na essência e na hierarquia? Possivelmente, o interessante seja trazer à cena a dissonância que pode existir entre os discursos que escutamos (e até concordamos) e aqueles em que nos implicamos. Também apontar a relação possível entre a forma em que nos subjetivamos e a possibilidade de desconstrução como aquilo que permite escapar aos binarismos e essências operando deslizamentos de sentidos. Langaro (2010), a partir de entrevistas realizadas com mães de meninas e meninos, contribui com exemplos interessantes nesta direção.

Visto que na perspectiva da psicanálise a sexualidade é constituinte do humano e está atravessada pelo inconsciente de maneira inexorável, talvez não exista uma maneira ou hora específica para se falar desses deslizamentos às crianças. Elas podem existir desde sempre: no olhar, no toque e nas palavras a elas dirigidas, na postura subjetiva daqueles que integram os processos identificatórios que permitem à criança dizer “eu sou”. Podem estar ao lado das afirmações maniqueístas, que oferecem o ilusório – mas necessário – sentimento de estabilidade, provocando o desconforto que abre possibilidades através dos paradoxos de um não saber, levando a arranjos sempre singulares.

Seria ingênuo pensar que a leitura de um livro a uma criança é o que irá determinar as coisas. Mas igualmente ingênuo é acreditar que podemos falar a elas qualquer coisa. Se no primeiro caso ocupamos um lugar onipotente, no segundo abrimos mão de nossa implicação em seus processos de constituição subjetiva. Para Kehl (2006), nas crianças da contemporaneidade os mistérios das antigas narrativas não estão superados, a tecnociência e a possibilidade de acesso à informação televisiva não fazem com que “a zona estranhamente familiar das manifestações inconscientes tenha se reduzido ao discurso científico e à ousadia das imagens publicitárias” (p. 17). As crianças continuariam inquietas e

interessadas nos mistérios de sua existência (e da sexualidade). Especialmente elas tentariam escapar ao imperativo da cultura da era das comunicações que insiste em afirmar que tudo já está dito e colocado em imagens.

As narrativas da tradição oral, transformadas em estórias infantis, apelam ao poder imaginativo dos pequenos ouvintes conectando as crianças à multiplicidade de sentidos que caracterizam o mito em todas as culturas e em todas as épocas através do qual a humanidade reconhece a si mesma (KEHL, 2006). No fio de cada estória há brechas para a construção de um roteiro imaginário em que a criança se coloca em distintos personagens; se vê e se experiencia em diferentes jeitos e modos de ser; busca a satisfação de seus desejos inconscientes sem o risco de concretude dos mesmos em uma realidade na qual não seriam aceitos e, gradativamente, a cada nova página de estória pode elaborar a trama de sua história.

NOTAS

¹ Há exceções. Branco (2010) problematiza o reducionismo às identidades de menino e menina e amplia com questionamentos sobre casar ou não, casar com quem, ter filhos ou não, entre outros. Lopes (s.d.) apresenta uma versão mais pedagógica sobre o tema. Visto que nosso interesse específico está em trabalhar sobre o texto *Ceci tem pipi?*, procuramos apenas trazer alguma notícia ao leitor sobre a literatura nessa área.

REFERÊNCIAS

ARÁN, Márcia. **O avesso do avesso: feminilidade e novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006a.

_____. A transexualidade e a gramática normativa do sistema sexo-gênero. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 49-63, jan./jun., 2006b.

BERTOL, Carolina Esmanhoto. **Inscrição da lei, constituição subjetiva e masculinidades: cenas de adolescentes cumprindo medida socioeducativa**. 2010. 149f. Dissertação (Mestrado), Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC. (Não publicada), 2010.

BIRMAN, Joel. **Gramáticas do erotismo: a feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BRANCO, Sandra. **Porque meninos têm pés grandes e meninas têm pés pequenos**. São Paulo: Cortez, 2004.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CALLIGARIS, Contardo. Diferenças sexuais. **Cadernos da APPOA**, Porto Alegre, n. 123, p. 11-14, abr. 2004.

CECARELLI, Paulo Roberto. Configurações edípicas da contemporaneidade: reflexões sobre as novas formas de filiação. **Pulsional Revista de Psicanálise**, São Paulo, n. 161, set./2002. Disponível em: <http://www.editoraescuta.com.br/pulsional/161_07.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2014.

DERRIDA, Jacques. **Escritura e diferença**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

ARTIGO

_____. **Eperons: les styles de Nietzsche**. Paris: Flammarion, 1978.

_____. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elizabeth. **De que amanhã: diálogo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: FREUD, S. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. 21. (Obra originalmente publicada em 1930).

_____. Análise terminável e interminável. In: FREUD, S. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1975. v. 23. (Obra originalmente publicada em 1937).

_____. Sobre as teorias sexuais das crianças. In: FREUD, S. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976a. v. 9. (Obra originalmente publicada em 1908).

_____. A organização genital infantil. In: FREUD, S. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976b. v. 19. (Obra originalmente publicada em 1923).

_____. A dissolução do Complexo de Édipo. In: FREUD, S. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976c. v. 19. (Obra originalmente publicada em 1924).

_____. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: FREUD, S. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976d. v. 19. (Obra originalmente publicada em 1925).

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: FREUD, S. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1989. v. 7. (Obra originalmente publicada em 1905).

_____. Ansiedade e vida instintual. In: FREUD, S. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1994a. v. 22. (Obra originalmente publicada em 1933).

_____. Feminilidade. In: FREUD, S. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1994b. v. 22. (Obra originalmente publicada em 1933).

GLICK, Peter; FISKE, Susan. The ambivalent sexism inventory: differentiating hostile and benevolent sexism. **Journal of Personality and Social Psychology**, n. 70, v. 3, p. 491-512, 1996.

GOLDSTEIN, Raquel Zac. **E então... por que Lacan?** Rio de Janeiro: Revinter, 2000.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Considerações sobre “posições” em Derrida. **O que nos faz pensar**, n. 21. maio 2007. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/consideracoes_sobre_posicoes_de_derrida/artigos6778.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2014.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Revista Estudos Feministas**, ano I, p. 7-32, 1993.

KEHL, Maria Rita. A criança e seus narradores. In: CORSO, L. C. **Fadas no divã: psicanálise nas histórias infantil**. Porto Alegre: Artmed, 2006. p. 15-19.

LANGARO, Fabíola. **(Des)construções do masculino e do feminino na relação de mulheres-mães com seus filhos e filhas**. 2010. 196f. Dissertação (Mestrado), Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC. (Não publicada)

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LENAIN, Thierry. **Ceci tem pipi?** Tradução de Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2004.

LOPES, Cida. **Nem tão rosa, nem tão azul**. Blumenau: Edições Todo Livro, s.d.

McDOUGALL, Joyce. **As múltiplas faces de Eros**: uma exploração psicanalítica da sexualidade humana. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez., 1990.

_____. Igualdade versus diferença: os usos da teoria pós-estruturalista. **Debate Feminista**, (Cidadania e Feminismo), número especial, p. 203-222, 1999.

SOUZA, Mériti. Vazio, feminino e restos. In: SOUZA, M.; MARTINS, F.; ARAÚJO, J. N. G. (orgs.). **Dimensões da violência**: conhecimento, subjetividade e sofrimento psíquico. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011. p. 73-91.

VASCONCELOS, José Antônio. O que é a desconstrução? **Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 15, n. 17, p. 73-78, jul./dez. 2003.

OS IDEAIS PARENTAIS E A CRIANÇA ESPECIAL

THE PARENTAL IDEALS AND SPECIAL CHILD

Jamile Estacia ¹

Resumo: Este trabalho propõe uma reflexão acerca da constituição da representação de si mesmo na criança, outorgada naturalmente, mesmo antes do nascimento de um filho, pelo ideal narcísico dos pais e as relações primeiras. Nessa perspectiva, de lugar idealizado e de encantamento que a criança ocupa, investigam-se os efeitos e desdobramentos inconscientes na relação primordial quando nasce uma criança com dificuldades especiais.

Palavras-chave: Inconsciente. Ideal. Criança. Psicanálise.

Abstract: This paper proposes a reflection on the constitution of self the representation on a child, granted naturally, even before birth, by the narcissistic ideal of parents and primary relations. In this perspective, of idealized place and enchantment that the child occupies, it is questioned which are the effects and unconscious developments in this primordial relationship when a child is born with special needs.

Keywords: Unconscious. Ideal. Child. Psychoanalysis.

INTRODUÇÃO

O lugar do reconhecimento é uma possibilidade de vida que se inaugura através do olhar primordial da mãe. Constitui um dos movimentos primordiais da constituição psíquica do bebê e abre caminho para o reconhecimento do si mesmo, fundamental para que a criança se inscreva no campo da linguagem e do simbólico.

Casos que envolvem o nascimento de crianças com dificuldades especiais constituem uma problemática que requer cuidado e reflexão, a fim de que a deficiência não se torne uma marca inexorável que não permita um projeto de vida psíquica.

O investimento narcísico sustentado no reconhecimento da diferença é a marca que abre a possibilidade de o próprio corpo se instituir como suporte para a apropriação das limitações, para que o psiquismo possa ser constituído para além do corpo. Inaugura-se, então, um caminho para que a comunicação entre a criança e o outro, inicialmente corporal, possa ser substituída pela comunicação simbólica.

¹Psicanalista Membro efetivo da Sigmund Freud Associação Psicanalítica de Porto Alegre/RS. Especialista em Psicoterapia Psicanalítica pela PUC de Campinas/SP e Mestre em Educação pela Universidade de Passo Fundo. mile.cia8@gmail.com

FUNÇÃO DO IDEAL NO PROCESSO DE INVESTIMENTO NARCÍSICO

O nascimento de um filho constitui um momento existencial de extrema importância na vida dos pais, gerando complexas reformulações psíquicas e relacionais, tanto na organização familiar como no meio social em que todos estão inseridos. Desde a gravidez, e, na maioria das vezes, mesmo antes da concepção, a criança já começa a ser concebida no imaginário dos pais. Através da intimidade e do compartilhamento de pensamentos, planos, fantasias e expectativas que vão sendo “gestadas” entre o casal, vai se construindo, antecipadamente, uma relação e um lugar único para este bebê.

A construção desse lugar especial que o bebê ganha no mundo interno dos pais é importante, uma vez que garante que prevaleça um sentimento de desejo muito necessário para que a futura mãe possa sustentar emocionalmente sua gestação e levá-la a termo. Como entendemos, durante o processo natural de desenvolvimento da gravidez, encontra-se sempre presente, em toda gestante, um certo grau de ambivalência, que é resultante de sentimentos conflitantes e ambíguos.

Trata-se de questionamentos e ansiedades muito singulares; no entanto, algumas são bastante comuns, pois envolvem questões sobre mudanças no corpo e na vida da mulher. São preocupações com o parto e o puerpério, dentre outras questões, e tudo o mais que se imagina acerca da futura e desconhecida relação mãe-bebê. Sobre essa realidade nos diz Langer (1980, p. 49) que, tanto inconscientemente como conscientemente, a maternidade produz em toda mulher uma vivência de maior ou menor conflito, quer dizer, entre uma tendência maternal e outra de contra desejo. Cabe destacar que, segundo a autora, outro sentimento de inquietação derivado desse conflito, e não de menor intensidade, é de que algo ou alguém possa arrebatá-lo o filho tão sonhado.

Nesse sentido, quando nasce este bebê tão esperado, a posição que ele vem ocupando no imaginário dos pais é fundamental para viabilizar a construção de um vínculo gratificante e afetivo. Esse vínculo se dará, ou melhor, se consolidará a partir da relação com o adulto cuidador. A mãe, ou o substituto, ao atender e realizar os cuidados básicos, como dar o aconchego e amamentar, também inconscientemente oferece um *plus* de prazer, propiciando uma vivência de gozo que transcende a satisfação alimentar. Assim, ao mesmo tempo em que tenta dar conta da necessidade que é da ordem da sobrevivência, também acolhe, embala, conversa e procura tranquilizar, apaziguando a tensão interna do bebê. Como propõe Aulagnier, esse momento corresponde ao processo inaugural do aparelho psíquico que se funda a partir da “satisfação da necessidade psíquica de prazer” (2001, p. 82).

Como podemos perceber sobre o que até agora descrevemos em um processo de desenvolvimento em que são consideradas as necessidades essenciais da criança, ela se constitui psiquicamente determinada de modo fundamental por vivências, registros ou marcas das relações significativas iniciais que estão subjetivamente atreladas às formações relativas ao ideal parental.

O ideal parental representa algo mais que imperativo para manter a vida. Significa a possibilidade de ser amado pelo outro, o que é organizador da vida

psíquica e necessário para a construção da autoestima. A vivência de uma constelação de atitudes, olhares, gestos, expressões vão conformando e, ao mesmo tempo, configurando uma imagem de si que a criança irá percebendo. Essa imagem, refletida no “olhar” materno, opera como primeiro espelho no qual a criança aprende a reconhecer-se.

A teoria psicanalítica denomina este “olhar dos pais” de narcisização, processo intersubjetivo que compreende por parte do outro significativo uma valoração positiva do sujeito, com a concomitante expressão de prazer, e, por parte do sujeito, uma identificação com essa valoração e esse prazer. Segundo Laplanche e Pontalis, no vocabulário de psicanálise, o narcisismo seria a captação amorosa do indivíduo por essa imagem ou “o amor que se tem pela imagem de si mesmo” (1983, p. 364). Portanto, possui uma função muito importante tanto para a formação da autoestima como para a formação subjetiva da personalidade.

Nessa perspectiva, o lugar idealizado de encantamento e perfeição que os pais conferem ao bebê, de acordo com Freud, de “Sua majestade o bebê” (1986, p. 107), é um investimento libidinal e amoroso necessário nesse momento evolutivo, que, no entanto, tenderá a sofrer modificações futuras. Nas palavras de Freud, “a atitude afetuosa dos pais é uma revivescência e reprodução de seu próprio narcisismo, que de há muito abandonaram” (1986, p. 107). Esse filho sonhado nasce com a missão de fazer diferente o que, na história da mãe ou do pai, foi julgado deficiente ou de realizar aquilo a que tiveram de renunciar, encontrando fracassos e frustrações próprios da vida adulta.

Dessa forma, o amor é o elemento essencial, pois possibilita mais que uma esperança, uma realidade vincular, principalmente quando este amor pode, no decorrer do desenvolvimento de toda criança, transformar-se. Em outras palavras, quando permite que a criança abandone o lugar de ideal dos pais para ter os pais como ideal. Na relação dos pais com a criança, essa possibilidade é propiciada com a mediação do complexo de Édipo. Isso ocorre quando, através da presença paterna, estabelece-se um corte nessa primeira relação dual, corte este que abre uma perspectiva de ascensão ao universo simbólico e à realização futura no mundo lá fora. Abre-se um caminho para a independência, na qual a criança poderá ser ela mesma à medida que crescer e tiver capacidade de amar.

A QUEBRA DOS IDEAIS PTERNOS E SEUS EFEITOS

Acerca da constituição da representação de si mesmo, outorgada pelo ideal dos pais e pelas relações iniciais, cabe indagar algo que nos mobilizou na construção deste artigo. O que ocorre quando nasce uma criança com dificuldades especiais?

A abordagem sobre o tema da criança portadora de dificuldades especiais coloca duas questões fundamentais: a primeira, relacionada com as dificuldades específicas correspondentes à sua patologia; e a segunda, vinculada às questões psíquicas e à sua inserção no mundo familiar e social.

Esses fatores se acham de tal maneira mesclados que não resulta fácil deslindar cada um deles. Porém seguiremos, de acordo com o eixo que elegemos, abor-

dando os desdobramentos do ponto de vista psíquico. Apontaremos mais especificamente os derivados da sensível relação entre pais e filhos e os ideais paternos que determinam a constituição da criança como sujeito.

Nesse sentido, retomamos a contribuição da teoria psicanalítica de Freud (1986): “Um acontecimento psíquico deve ceder lugar à necessidade de um determinismo cujo princípio se estende à vida mental” (1986, p. 132). O postulado de Freud remete a um ponto fundamental em nossa compreensão, ou seja, o desenvolvimento do ponto de vista psíquico na criança não está determinado por uma questão física ou limitação orgânica, e sim pela maneira como a família e principalmente a criança irão lidar com essa realidade.

Apesar de sabermos que a imagem do filho idealizado criada na fantasia da mãe nunca corresponde exatamente à imagem real dele, diante de um bebê com alguma má formação estabelece-se uma distância ainda maior entre o que as mães desejaram e a realidade. Compromete-se, assim, a qualidade tanto da função como da relação materna que, nesse caso, poderá inicialmente não ser tão prazerosa.

No primeiro momento, muitas expectativas precisam ser descartadas, prejudicando o processo de idealização e narcisização do filho. Esse contexto acaba gerando um aumento do sofrimento psíquico materno que obrigará os pais a olharem para esse vácuo entre a representação do bebê idealizado e o bebê da realidade. Se houver a possibilidade de reconstruir e adequar as representações acerca do bebê real, discriminando as projeções e os conflitos provenientes dos pais, pode ajudar a preservar a relação que inicia seus primeiros passos, promovendo o desenvolvimento físico e psíquico do bebê.

Do contrário, a mãe pode ficar invadida por um sentimento de fracasso e fantasias de culpa, correndo o risco de não assumir o seu lugar de mãe. Ao comprometer a sua própria autoestima e sentir-se impotente e desvalorizada, também fica comprometida sua capacidade de investir amorosamente no filho que é sentido como extensão de si, o que deixa marcas de desprazer na formação do psiquismo do bebê.

Outro ponto, conforme coloca Schmidt (2003), refere-se à possibilidade de a função paterna operar, dada pela figura de autoridade, no sentido do interdito da relação de completude entre a mãe e a criança, muito comum de se estender nesses casos, pois o corte simbólico geraria culpa. Segundo o autor, a culpa decorre “principalmente dos sentimentos de rechaço e o desejo de morte parentais, ambos inconscientes, em relação ao filho, o que faz com que a mãe tenha muita dificuldade em afastar-se dele e aceitar a proposta de corte do pai, isto é, se esta chegar a ocorrer e no caso de algum tipo de laço se estabelecer entre a mãe e o filho” (SCHIMIDT, 2003, p. 30). Salienta-se que esta é uma das razões pelas quais os pais frequentemente se afastam, deixando o filho com limitações físicas aos cuidados da mãe. Nesses casos, não ocorre o corte ordenador de forma consistente; assim, a infantilização da criança se estende em demasia, indo mais além do que seria o esperado mesmo para sua idade mental.

Para Jerusalinsky (2004, p. 100), o nascimento de uma criança portadora de dificuldades especiais, que apresenta uma dificuldade inata de ordem física ou

neurológica, pode criar uma situação em que a criança, além de ter que se defrontar com a sua limitação ou comprometimento, ainda fique sujeita muitas vezes à incapacidade de os pais lidarem com sua frustração e angústia. O pensamento do autor é muito pertinente, pois permite conceber o que poderíamos denominar de dupla vivência de desamparo, ao denunciar a soma da indiferença dos pais à dificuldade especial.

Quando há a quebra de ideal, alguns pais podem ter uma atitude de superproteção. Esta inconscientemente se sobrepõe ao sentimento de vazio, representando a manifestação de um luto não elaborado. Tanto a superproteção como o desamparo são faces da mesma moeda e cobram seu preço na vida da criança à medida que este desencontro primordial pode causar uma fratura na construção psíquica, interferindo no processo de diferenciação e autonomia da criança. Tais fraturas atualizam-se principalmente no campo da alteridade, visto que a força motriz do encontro primordial pode produzir em forma de repetição o sofrimento psíquico pela sensação de aprisionamento.

Cabe lembrar que a dificuldade dos pais nesse momento da vida pode estar ligada àquilo que a criança reedita da história infantil do pai ou da mãe. O reconhecimento das diferenças por parte do adulto é fundamental para que a criança possa, paulatinamente, defrontar-se com suas limitações e a superação da relação de dependência. Sendo assim, é muito importante que os pais possam ter um espaço de análise para trabalhar suas questões internas discriminando dificuldades e aspectos característicos de sua própria história infantil. Conforme nos diz Maud Manonni (1987), o mal-estar presente na queixa objetiva dos pais, ainda que seu objeto seja a criança real, também implica a representação que o adulto tem de sua própria infância, uma vez que a sociedade confere à criança um status ou uma missão de reparar o fracasso dos pais, incluindo concretizar seus sonhos perdidos. Desse modo, as queixas dos pais nos remetem a uma realidade vivida e a sonhos frustrados antes de tudo do próprio adulto (MANONNI, 1987, p. 77).

Tanto para uma criança saudável quanto para uma criança que necessita cuidados especiais, o excesso da presença da mãe ou a vivência de uma relação de profundo abandono afetivo ou a falta de cuidados pode comprometer o desenvolvimento da representação de si mesma e da mãe dentro dela. Em contrapartida, a possibilidade da ausência temporária e necessária do outro promove o desenvolvimento de sua representação.

Quando a vivência de falta da mãe ou do outro significativo não pode encontrar uma forma de expressão através do brincar, das palavras, dos sonhos, das ideias e dos pensamentos, o corpo pode adoecer, transformando-se na única via possível pela qual passarão as cargas de tensão, excitação e angústias. Tudo passará por uma via concreta, corpórea, pois a criança, nesse tempo da vida, não dispõe de via simbólica para se expressar.

Esta capacidade de simbolizar advém da relação mãe-bebê e da progressiva evolução da presença para a ausência materna para que, nesse espaço ocupado pelo outro, desenvolva-se a fantasia e o desejo. Este é um aspecto crucial no desenvolvimento normal da criança, pois, através dessa capacidade de simboli-

zar as vivências, a criança não vai ficar colada seja no seu próprio corpo seja no corpo da mãe.

Um exemplo é uma criança que sofre o medo do abandono porque está impossibilitada de ficar só. Ao não conseguir expressar isso simbolicamente, ou seja, fantasiar mentalmente a presença da mãe, poderá expressar concretamente o sentimento de desamparo fazendo, por exemplo, um distúrbio do sono, o que obrigará as pessoas a ficarem sempre com ela.

O comprometimento do sentido da alteridade também se observa quanto à dificuldade na obtenção do processo de aquisição da linguagem, muitas vezes presente nas crianças com dificuldades especiais. Consideremos a contribuição de Jerusalinsky, ao referir que esta também tem como um dos eixos fundamentais o lugar ocupado pela criança no discurso de seus pais (2004, p. 247). A apropriação da linguagem pela criança se dará não enquanto ela for um sujeito sujeitado ao outro, simples lugar de repetição, mas quando houver uma construção para que surja a palavra como portadora da subjetividade de desejo do descobrimento próprio do saber.

Ainda, sobre a linguagem, ensina a psicanalista Françoise Dolto (2007, p. 120):

A expressão simbolizada em linguagem é possível em uma relação ao longo da qual o sujeito é reconhecido como válido, portanto, narcisado por alguém que não deseja a criança, mas que está a serviço de seu desenvolvimento, respeita sua pessoa e aquelas a quem ama. A simbolização distancia progressivamente o sujeito do recurso ao prazer do corpo a corpo, que eclipsa a relação de sujeito para sujeito. (...) Daí o valor simbolígeno das castrações que permitem às pulsões se expressarem de outra forma que não pelo único e imediato gozo do corpo que fazia desaparecer a tensão do desejo, suprimindo, ao mesmo tempo, a busca enriquecedora do outro, destinada a compartilhar as emoções do coração e os questionamentos da inteligência.

CONCLUSÃO

Podemos concluir que a representação de si mesma que a criança irá construir não necessariamente será simples projeção de sua anatomia ou coincidente com as vicissitudes das dificuldades especiais ou anatômicas que ela possui, mas, sim, de sua história afetiva determinada pelas relações primordiais.

Em outras palavras, a capacidade de representação psíquica se dá por uma questão psíquica e não física. O inconsciente é um produto resultante da interpretação e da elaboração de situações reais e experiências significativas. Daí a importância da transformação do lugar que a criança ocupa para os pais, à medida que a criança capta as mensagens emitidas pelas figuras significativas. Independentemente de serem saudáveis ou portadoras de dificuldades especiais, para algumas crianças a representação de si é construída a partir de representações valorizadas, narcisistas, enquanto para outras crianças a representação de si é construída a partir de códigos diferentes.

Se a criança, mesmo com insuficiente desenvolvimento cognitivo, capta no

ARTIGO

olhar, nas palavras, nas mensagens inconscientes, apenas suas limitações frente às circunstâncias, ela terá grande chance de construir a representação de seu eu como insuficiente, como dotado de escassos recursos para manipular o mundo exterior. Nesse sentido, qualquer avanço que a criança realiza se torna inexpressivo ou insignificante.

Sendo assim, essas percepções e experiências serão registradas pela criança que verá nos olhos e na atitude afetiva da mãe, ou dos pais, refletida uma imagem que não tardará em aceitar como própria. Dessa forma, a mãe possui uma função extremamente necessária na construção psíquica do filho, seja no caso de crianças com dificuldades especiais ou não. É importante que possa se fortalecer trabalhando à luz da psicanálise seus ideais infantis a fim de não ficar cativa e refém de processos inconscientes.

Nessa perspectiva, tanto a mãe como o adulto a quem caberá realizar a delicada tarefa de maternagem terão maior chance de perceber a criança de modo mais inteiro e com potencialidades, investindo ativa e amorosamente em sua evolução, sem ficarem passivos, como se a má-formação ou deficiência determinasse apenas limites e fracassos. Afinal, a capacidade de viver representa tanto para os pais como para os filhos a forma como aprenderão a conviver com defeitos, qualidades e limitações que todos possuem.

REFERÊNCIAS

- AULAGNIER, P. **Uma contribuição à obra de Freud**. São Paulo: Via Lettera, 2001.
- DOLTO, F. **A imagem inconsciente do corpo**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ESTACIA, J.; PETTER, A. **Uma reflexão sobre a clínica e a teoria psicossomática**. 2008.
- FREUD, S. A história do movimento psicanalítico. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- _____. Conferências introdutórias sobre a psicanálise. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- _____. Introdução ao narcisismo. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- JERUSALINSKY, A. **Psicanálise e desenvolvimento infantil**. Porto Alegre: Artes Médicas, 2004.
- LANGER, M. **Maternidade e sexo**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1986.
- LAPLANCHE; PONTALIS. **Vocabulário de psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- LEBOVICI, S. Maternidade. In: COSTA; KATZ, G. (eds.). **Dinâmica das relações conjugais**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.
- MAC DOUGALL, J. **Teatros do corpo**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MANONNI, M. **El niño, su "enfermedad" y los otros**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1987.
- SCHIMIDT, A. **A criança especial: temas médicos, educativos e sociais**. In: SOUZA, Angela Maria da Costa de (org.). São Paulo: Roca, 2003.

A SEÇÃO “EM PAUTA” DESTA EDIÇÃO - INTOLERÂNCIA – APORTES PSICANALÍTICOS - COLOCA EM DISCUSSÃO O TEMA DA INTOLERÂNCIA. NO CENÁRIO CONTEMPORÂNEO TEMOS PRESENCIADO O RECRUESCIMENTO DO ATAQUE À DIFERENÇA. DA CONVICÇÃO DA CONTRIBUIÇÃO DA PSICANÁLISE PARA ESTE DEBATE SURGE A TEMÁTICA DESTA SEÇÃO, PARA A QUAL CONVIDAMOS OS PSICANALISTAS CHRISTIAN INGO LENZ DUNKER E JOÃO ANGELO FANTINI.

INTOLERÂNCIA E CORDIALIDADE NOS MODOS DE SUBJETIVAÇÃO NO BRASIL

INTOLERANCE AND CORDIALITY ON THE MODES OF SUBJECTIVATION IN BRAZIL

Christian Ingo Lenz Dunker¹

INTRODUÇÃO

Há um contraste notável e persistente entre os primeiros intérpretes do Brasil. Suas análises invariavelmente opõem uma crítica ou uma elegia de nosso sincretismo cultural a uma rejeição ou valorização dos aspectos ligados a nosso processo de individualização liberal. Nossa hipótese preliminar é que a teoria da cordialidade brasileira liga-se ao primeiro ponto enquanto o tema da intolerância prende ao segundo aspecto. O objetivo deste ensaio é mostrar como no interior do sistema ideológico brasileiro cordialidade e seus conceitos assemelhados articulam-se em uma relação de complementação com as concepções sobre a intolerância. Como se a primeira fosse a cura ou antídoto para a segunda. Defendemos aqui uma tese contrária, a saber, que é justamente este dispositivo discursivo que deve ser desconstruído para que melhor concepção sobre a intolerância possa surgir.

Sabemos que os autores que tomaremos por referência neste ensaio possuem uma datação e contextualização específicas que não pensamos necessário refazer em sua inteireza. Sérgio Buarque de Holanda, popularizador da ideia de homem cordial, e Gilberto Freire, associado à temática da democracia racial, são os autores nos quais nos apoiaremos para apresentar este complexo discursivo no qual o discurso universitário, descrito pelo primeiro, combina-se com o discurso do mestre, analisado pelo segundo.

CORDIALIDADE E INTOLERÂNCIA NOS PRIMEIROS INTÉRPRETES DA BRASILEIRIDADE

Retomamos, ainda que sinteticamente, os intérpretes clássicos do “caráter nacional”. Silvio Romero (1851-1914) caracterizava o brasileiro por sua propensão à imitação do estrangeiro, pela facilidade para aprender, por sua superficialidade: “palavreado da carolice” e por seus devaneios fúteis de impiedade, todos eles traços relativos a uma espécie de complexo de mistura e indeterminação de si. Mas também nos descrevia como apáticos, sem iniciativa, desanimados, irritáveis, nervosos e de sujeitos à rápida extenuação de talentos precoces, ou seja, índices que nos opunham à vinculação ao trabalho, às instituições e à ordem.

¹Psicanalista, professor do Instituto de Psicologia da USP, autor de *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica* (2011).

Afonso Celso (1860-1938) opunha nossa hospitalidade, paciência resignada e desinteresse com a nossa falta de iniciativa, sentimento de independência, falta de decisão, afeição à ordem, falta de firmeza, pouco esforço e ausência de escrúpulo no cumprimento de obrigações. Já imitação Paulo Prado (1869-1943) falava em tristeza, erotismo e romantismo de um lado, e cobiça, individualidade desordenada e apatia de outro. A relação entre a interpretação cultural voltada para a co-habitação de diferenças e a intolerância reaparece em Manuel Bonfim (1868-1932). Para ele, a tensão se delineia entre parasitismo, instintos agressivos, intermitência de entusiasmo, inconstância no querer, bem como poder de assimilação social, atributos que versam sobre de nossas disposições familiares e de convivialidade privada. No polo oposto aparece a perversão do senso moral, o horror ao trabalho livre, o ódio ao governo e a desconfiança das autoridades, ou seja, todos eles atributos relativos às disposições institucionais, públicas e ao universo do trabalho. Cassiano Ricardo (1895-1974) consagra esta oposição em termos românticos ao opor o caráter mais emotivo, mais coração que cabeça, menos odioso que bondoso a traços como propensão maior as ideologias do que a ideias, recusa da violência (como valor), menos cruel e mais individualista.

É muito importante ter em conta o trabalho destes autores que precederam os grandes intérpretes do Brasil, quando pensamos na natureza de noções como cordialidade e mais tarde de intolerância. Quando Gilberto Freire (1900-1987) fala no animismo, na nossa propensão à crença no sobrenatural, em nosso maternalismo, no nosso erotismo difuso e combinado ao culto sentimental ou místico do pai, que culminam na simpatia cultural pelo mulato ele está a dar corpo a uma tradição que o precedeu, nos estudos culturais brasileiros. Pouco se observou que ao lado desta acentuação de nosso caráter híbrido, de matriz racial, o autor de *Casa Grande e Senzala* articulava uma crítica, psicanaliticamente carregada, sobre o entendimento economicista de nosso caráter nacional. Ele falava, por exemplo, no sadismo dos grupos dominantes, do masoquismo dos grupos dominados, de nosso gosto pela ostentação ou de nosso complexo de refinamento ele os atribui ao nosso individualismo calcado em um interesse intelectual condicionado pela vida na plantação.

Marilena Chauí (2000), fazendo um balanço crítico de nossos mitos fundacionais, percebeu bem o discurso brasilianista aborda de fato dois sintomas diferentes, tentando reuni-los e uma só formação discursiva. Há sintomas de *identidade*, que são por sua vez a própria reificação de um caráter nacional, como imagem representativa e apagadora de sua diversidade e contradição constituinte, nossa tendência a confundir instrumentalmente esfera pública e privada, herança de nossa cultura senhorial, que se exprime em nosso fascínio pelos signos de poder, prestígio ou status. Por outro lado, há sintoma que se prendem, genealogicamente, ao problema da *unidade*. Neles instrumentaliza-se a esfera jurídica e o ordenamento das normas e regulamentos, distribuindo-os parcialmente conforme as relações entre iguais, baseadas em parentesco, cumplicidade e compadrio, e as relações entre diferentes, para os quais se veta, suspende ou anula os compromissos de favor, tutela, clientela ou cooptação. Sinteticamente, a tradição que interpreta o Brasil em termos de cordialidade está apontando privilegiadamente o problema da ausência de Estado (e as soluções encontradas para

repor e administrar suas funções), ao passo que a tradição que aponta a intolerância como traço de brasilidade enfatiza o excesso de Estado (e a insuficiência dos modos de individualização necessários para que ele realize as funções a que se destina).

Um bom exemplo de como as exigências sincréticas e aspirações liberais encontram-se como ponto indutor do sofrimento nacional, pode se extrair da seguinte observação sobre a revolta da vacina, ocorrida no Rio de Janeiro em 1904:

Já se foi o tempo em que acolhíamos com uma simpatia esses parentes que vinham descalços e malvestidos, falar-nos de seus infortúnios e de suas brenhas. Então a cidade era deselegante, mal calçada e escura, e porque não possuíamos monumentos, o balançar das palmeiras aflagava a nossa vaidade. [...] Agora, porém, a cidade mudou e nós mudamos por ela e com ela [...] E por isso quando o selvagem aparece, é como um parente que nos envergonha. Em vez de reparar nas mágoas do seu coração, olhamos com terror para a lama bravia de seus pés. O nosso *smartismo* estragou nossa fraternidade. (SEVCENCO, 2010, p. xx)

A revolta da vacina é um bom exemplo de como as aspirações de individualização patrocinadas pelas campanhas de saneamento e melhorias na cidade do Rio de Janeiro eram percebidas como uma espécie de traição aos laços de familiaridade e confiança comunitária presentes na forma de vida que afetada por este processo. A vacina exprime e condensa de forma exemplar diferentes narrativas sobre o sofrimento, tensionando um modo de subjetivação baseado na pessoa com um modo de subjetivação baseado no indivíduo. Trata-se de um exemplo de como a correlação entre cordialidade e tolerância pode ser rompida sob certas circunstâncias.

A vacinação é a inoculação de um objeto intrusivo representando assim uma ameaça à unidade. Ela é também a violação de um pacto, tácito estabelecido entre a ordem pública e a esfera privada, pacto este que estipula a não intromissão nos assuntos do corpo e a tolerância de seu livre uso privado. Em terceiro lugar, a vacinação compulsória é um atentado ao espírito de corpo, que determina o funcionamento da autoridade no interior de uma comunidade. Ela foi percebida como um ato de intolerância contra formas de vida já estabelecidas. Em quarto lugar, a vacinação das populações pobres foi sentida como uma ameaça à identidade de uma forma de vida, uma ameaça que se anunciava sem nome definido, ao modo de um mal-estar que exigia transformação, mas declinar os compromissos e sacrifícios que exigiria o processo civilizatório. E é por isso que podemos localizar nas resistências civis, muitas vezes até a morte, a luta contra a perda da própria alma.

MODOS DE SUBJETIVAÇÃO E COMPLEXOS DISCURSIVOS

Para entender a topologia de um processo histórico é preciso delimitar as políticas discursivas e os modos de subjetivação que lhes são atinentes. Lembremos rapidamente que o espaço psicológico da modernidade, especialmente a partir do século XIX, se distribui em três projetos fundamentais, retomando aqui a tese de Figueiredo (1994). Brevemente podemos nomear tais projetos da seguinte

maneira: liberalismo, romantismo e regime disciplinar. Eles podem fazer alianças ou produzir antagonismos, apresentando-se normalmente em combinação. Mas cada um deles, se fizermos uma separação artificial, contém sua própria tecnologia para configurar e gerir subjetividades.

O liberalismo produz sujeitos, o romantismo produz pessoas e o regime disciplinar produz indivíduos. Faço aqui uma associação entre essas três tradições, formadoras da sociedade ocidental moderna, com modos específicos de subjetivação no Brasil, descritos por Figueiredo (1995). Gostaria de introduzir essas tecnologias, dando um feitiço e algumas exemplificações que se diferenciam um pouco das propostas por Figueiredo, uma vez que pretendo fazê-las convergir especificamente para a interpretação da inscrição cultural da psicanálise no Brasil.

(1) Na esfera da *pessoa* traduz-se a dimensão de subjetivação própria ao mundo do compromisso familiar, das relações diretas, das fidelidades e proteções que caracterizam o patriarcalismo nacional. Na esfera da pessoa nós encontramos a centralidade dos laços relativos ao universo familiar. Os temas românticos do retorno às origens, da natureza, da família, da sociedade orgânica e da experiência autêntica, acabam por se amparar na revalorização da dimensão da pessoa. A pessoa implica assim num sistema de identidades posicionais, de lenta modificação, mas ao mesmo tempo garantia de reciprocidade e clientelismo que verificamos em diferentes extratos de nossa sociedade. O malandro é a figura tipo desse estilo de subjetivação. É nessa linha que Antonio Cândido (1981, p. 303) apontou *Memórias de um Sargento de Milícias* como romance fundamental na formação de nossa literatura e da relação desta com a dialética nacional. Pessoa é um termo do teatro, mas também do direito. Talvez seja nessa linha que a dimensão privilegiada aqui seja a da relação com a lei, entendida como pacto convencional simbolicamente constituído. Lei, cujo caráter híbrido em sua implantação nacional revela compromisso entre vícios privados e benefícios públicos. Lei que em todas as fases de seu processo apresentaria contradições gritantes, quando analisada de um ponto de vista liberal ou mesmo crítico. Lei, portanto, suspeita, pela presença dos interesses que subvertem os contratos que ela torna possível. Aqui os atores reais do contrato sustentam a lei. Esta depende de uma relação não simétrica, onde a confiança é exposta às mudanças contingenciais do interesse dos atores. A narrativa típica associada com a pessoa é aquela que se organiza em torno do poder da experiência. Biografias, relatos pessoais, documentários e outras formações discursivas que tentam tornar concêntricos a enunciação e enunciado. Para a pessoa a esfera pública deve refletir e se submeter ao espaço privado, e não o oposto.

Aqui podemos ver a condição, em termos dos modos de subjetivação, para a disseminação da transferência como um complexo discursivo da psicanálise. A repetição do modelo familiar em autêntica confusão do espaço público com o espaço privado seria a cena original da subjetividade.

(2) Na dimensão do *indivíduo*, ou do mero indivíduo, como diz Figueiredo, se organiza em torno e em contraponto à noção de massa. O termo indivíduo remonta à química e à noção de elemento irreduzível e de ocorrência regular e constante. Indivíduo é uma condição de razoável indiferenciação e,

consequentemente, de igualdade ou uniformização. No indivíduo vigora uma identidade representacional, isto é, ele é o que ele representa em suas ações e atos. Sem nenhum privilégio ou distanciamento ele se entende como mais um que pode ser substituído, trocado ou valorizado como qualquer outro que desempenhe o mesmo papel. Se a pessoa é sempre autor e o sujeito é o suposto diretor da peça o indivíduo é mais bem retratado pela posição de mero ator. Ele representa, mas não torna idiossincrático seu roteiro. Ele representa e faz o público saber que ele está representando. O indivíduo é anônimo e desfruta das vantagens do anonimato. Nelson Rodrigues, especialmente nas tragédias cariocas e nos contos suburbanos, retratou com agudeza o momento de sedimentação da cultura do indivíduo no Brasil da década de 1960. A lei, na esfera do indivíduo, adquire a conotação de norma. Disciplina à qual todos devem se submeter, ela é impessoal, mas não formal, pois se expressa em regras e regulamentos indissociáveis de dispositivos materiais e práticas de sustentação. Na forma de narrativa tipicamente associada ao regime disciplinar e ao indivíduo predomina a estratégia de dissolver a enunciação no enunciado, tornando-o paradoxal, absurdo ou inlocalizável. Kafka era um mestre neste procedimento. O indivíduo, por sua vez, procura solução para seu sofrimento na vivência, a *Erlebnis*, de Benjamin (op. cit.) ou ainda na técnica, que poderia ser aplicada indiferentemente. Sua demanda não é de autodomínio, mas de autenticidade, não é de saber, mas de bem-estar. Do ponto de vista da resposta cultural a este sofrimento podemos supor que a farmacologia da felicidade se ajusta ao indivíduo assim como os manuais de autoajuda parecem dirigidos para o sujeito. As práticas religiosas e parareligiosas orientadas para a cura, por sua vez, atingem mais diretamente a esfera da pessoa.

(3) Na esfera do *sujeito* Figueiredo identifica a vertente de subjetivação eventualmente ligada ao ideário liberal e moderno de autofundação, transparência, e universalidade formal. Sujeito é uma expressão originária da filosofia, mais precisamente da epistemologia, isto é, aquilo que conhece e que para tanto precisa passar por um processo de purificação (o método), de ordenação (a técnica) e de auto-organização (a ordem). Somente após este trajeto podemos encontrar os atributos que de saída lhe são supostos: universalidade, identidade, transcendência e potência linguística de comunicação total. A identidade psicológica, em face do sujeito é assim, uma identidade funcional, expurgada do que se poderia chamar de subjetividade, mas carregada de autonomia. O sujeito, na cultura nacional, se expressa bem em duas figuras diferentes, cada qual em um tipo diferente de compromisso:

(a) Em um compromisso ou divisão com o modo de subjetivação calcado na pessoa, através do que Sérgio Buarque de Holanda chamou de “o homem cordial”. É aquele que segue regras porque se reconhece na sua confecção e que administra com sobriedade as tensões entre sua esfera privada e sua esfera pública, ou entre a casa e a rua, o que, em geral, a dimensão da pessoa confunde ou sobrepõe.

(b) Em um compromisso ou divisão com o modo de subjetivação baseado no indivíduo, através do que que Gilberto Freire (1989, p. 282) isolou tão bem ao falar do senhor de engenho como agente executor da lei. O sujeito, neste sentido

é sempre paratópico, isto é, sobrevoa a distância, administrando suas ações e se autocontrolando para isso. Paratópico porque está insistentemente em outro lugar, fora da cena. Como assinala Mainguenu (1992), a paratopia é um recurso literário que oferece uma posição distanciada de enunciação que permite à narrativa olhar a realidade com outros olhos. O errante solitário, o louco, o náufrago, o estrangeiro são exemplos típicos de personagens paratópicos. Neste sentido a melhor expressão literária do sujeito, na cultura brasileira, se mostra em “*Memórias Póstumas de Braz Cubas*”, onde literalmente o narrador (sujeito) fala da posição de morto ao nos revelar os meandros de suas desventuras como pessoa. A incidência da lei para o sujeito não se faz pela via do contrato pessoalizado, mas pela suposição de esta possui algum fundamento transcendente ou puramente formal. Assim a lei tornada paratópica possui características que são coextensivas ao próprio sujeito.

O *sujeito*, como categoria sociológica demanda processos mais ou menos formais de regulação e estabilização de si mesmo. A história ao qual ele integra seu sofrimento é basicamente individual, ele demanda autoconhecimento para legitimar sua autonomia.

Assim como a cordialidade é um compromisso entre a pessoa e o sujeito, a intolerância pode ser pensada como um compromisso entre o individualismo e o sujeito. A principal decorrência desta hipótese é que a cordialidade, o familiarismo e a tendência a acolher diferenças não são de modo algum um antídoto ou uma contradição real, que possuiria alguma determinação explicativa para entender a emergência da intolerância. Em outras palavras, não é com mais cordialidade que se diminuirá a intolerância, quiçá ela tende a aumentá-la, uma vez que suas reais determinações permanecem ocultas.

O HOMEM CORDIAL

Em estudo anterior apresentei uma leitura das articulações narrativas em torno do sofrimento, no início da modernidade, tendo por base este mutualismo entre discurso do mestre e discurso universitário (DUNKER, 2011). Naquela ocasião, comparei a estratégia biográfica de Plutarco com a de Santo Agostinho, para situar o mal-estar na aurora da invenção do sujeito moderno. Desta feita pretendo apresentar algo análogo, mas tomando duas vertentes de constituição da modernidade brasileira.

O tema da cordialidade aparece em *Raízes do Brasil* precedido pelas figuras de Antígona e Creonte, procedentes da tragédia homônima de Sófocles. O ponto de partida é a descontinuidade entre família e Estado. Sérgio Buarque de Holanda acompanha uma vasta tradição de comentário que vê nesta tragédia uma luta entre a lei particular-familiar de Antígona contra a lei universal-Estatal, representada por Creonte. Retoma-se então a passagem do sistema de aprendiz e a intimidade da transmissão de um ofício por extensão das regras familiares, em oposição ao nascimento do capitalismo como autonomização da produção, por meio do salário e da forma mercadoria. O sentimento de irresponsabilidade necessário à nova posição de empregador faz com que as relações pessoais e diretas, sem intermediários se substanciem na partilha dos instrumentos e meios de pro-

dução. Apesar da existência de famílias retardatárias e da admoestação de pedagogos e psicólogos, de que a educação deve ser apenas uma “propedêutica da vida em sociedade” (BUARQUE DE HOLANDA, 1996, p. 142) remanescem pais dotados de excepcional vocação e meios para o exercício da autoridade.

[...] esses pais realmente inteligentes são, de ordinário, os que mais se inclinam a exercer domínio sobre a criança. As boas mães causam, provavelmente, maiores estragos do que as más mães, na acepção mais generalizada e popular destes vocábulos. (BUARQUE DE HOLANDA, 1996, p. 143).

A criança deve ser “preparada para desobedecer apenas nos pontos em que seja falível a previsão dos pais”, adquirindo assim individualidade, único fundamento justo das relações familiares. A concorrência entre os cidadãos e a iniciativa pessoal torna-se o fundamento das virtudes antifamiliares. A defesa da vara, pelos pedagogos retrógados era sustentada, muitas vezes, no argumento de que a própria criança preferirá isso a ouvir que seu pai prefere seu irmão ou sua irmã. É neste ponto que nosso autor inverte abruptamente a ordem das razões e passa a apresentar o cenário que no Brasil a separação entre público e privado ocorreu com relativa debilidade, que o puro burocrata, funcionário imparcial do Estado, não emerge como tipo social e que a escolha de homens para cargos públicos ainda obedece a critérios de confiança e não apreciação de capacidades próprias. É neste momento do texto que aparece a frase mais conhecida de nosso autor:

Já se disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será a cordialidade – daremos ao mundo “o homem cordial”. A lhanza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido de nosso caráter brasileiro, na medida, ao menos em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral de padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. (BUARQUE DE HOLANDA, 1996, p. 146).

Contrasta-se em seguida a cordialidade com a polidez, sendo ambas formas de articular o sentimento social de respeito. A polidez é uma espécie de mímica deliberada, controlada e ritualizada de manifestações que são “espontâneas no homem cordial” (BUARQUE DE HOLANDA, 1996, p. 147). A polidez implica a presença constante e administrada de um processo de individualização, ao passo que a cordialidade denuncia a emergência da pessoa e sua espontaneidade natural.

No homem cordial a vida em sociedade é, de certo modo, uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias de sua existência. (BUARQUE DE HOLANDA, 1996, p. 147).

Nossa reverência esconderia assim um permanente desejo de intimidade. E nossa propensão à intimidade se revelaria em certas derivações linguísticas como as que determinam a associação entre algo de que se gosta e o uso do diminutivo “inho”¹. A psicanálise aprendeu a reconhecer neste uso do diminutivo a presença deste fragmento de gozo que determina tanto a procedência do narcisismo das pequenas diferenças quanto indicia o traço de gozo que se apodera do sujeito em

sua fantasia.

Outro traço discursivo da cordialidade é a tendência ao tratamento das pessoas pelos prenomes e não pelos sobrenomes. Assim como “a relação humana desapareceu” no interior dos processos produtivos ela reaparece nos processos de cordialidade por meio do qual um consumidor ideal é também um “amigo”, outra palavra que indexa discursivamente a cordialidade. Por meio deste processo uma entidade à qual se dispense reverência, como Santa Teresa de Lisieux, torna-se “Santa Teresinha”, sem sobrenome e no diminutivo. O processo de cordialização da autoridade parece se desenvolver em torno de uma das categorias topológicas ligadas ao imaginário, a saber a distância.

[...] nosso culto sem obrigações e sem rigor, intimista e familiar, a que se poderia chamar, com alguma impropriedade, “democrático”, um culto que dispensava o fiel todo esforço, toda diligência, toda tirania sobre si mesmo, o que corrompeu pela base nosso sentimento religioso. (BUARQUE DE HOLANDA, 1996, p. 150).

Nossa patologia da devoção explicaria, entre outras coisas porque nossa República seja obra dos positivistas e nossa Independência fruto dos maçons. Ou seja, falta ao cordialismo senso de unidade para além de suas fronteiras, ambições que ultrapassem a sua paróquia, lemas que ambicionem mais do que sua província.

A vida íntima do brasileiro nem é bastante coesa nem bastante disciplinada para envolver e dominar toda a personalidade, integrando-a como peça consciente, no conjunto social. (BUARQUE DE HOLANDA, 1996, p. 151).

Ou seja, o homem cordial é uma tese que termina por se vincular ao tema da crença, da autoridade e do respeito. Ele está inteiramente voltado para a partilha de um saber como agente do laço social. É este saber comum, saber sobre como “as coisas funcionam na prática”, saber sobre a diferença entre enunciado e enunciação da lei, saber sobre a origem familiar da lei, que se inscreverá como teoria de que o homem cordial no fundo propõe um laço em forma de família estendida.

Este saber coloca o outro no lugar de objeto, e o aproxima segundo as regras de intimidade e diminuição de distância que vimos serem características deste procedimento. Por sob a barra o que vemos é a contínua sutura de um sujeito, no entanto, em posição de produção. A ideia de que a família deve educar como uma propedêutica para a vida em sociedade é um ótimo exemplo disto. Finalmente, em posição de verdade neste discurso encontra-se o significante mestre, neste caso é a remanescência da autoridade paterna que se esconde por sob o sistema de cordialidades.

Podemos agora escrever como o discurso universitário se efetiva no homem cordial:

Cordialidade Amizade

Paternidade Pessoa-Criança (sujeito em produção)

Distribuição dos lugares do discurso em geral (LACAN, 1998):

Semblante Outro

Verdade Produção

Distribuição das posições e elementos no discurso universitário:

J \

Significante Saber Objeto a

Significante Mestre Sujeito Barrado

INTOLERÂNCIA

Podemos comparar o relato de *Raízes do Brasil*, de 1936, com o consagrado estudo de Gilberto Freire, sobre *Casa Grande e Senzala*, editado apenas cinco anos antes. A análise que deduz da arquitetura das casas do senhor e do serviçal do engenho, um conjunto de relações de poder não poderia ser mais diferente do ponto de vista discursivo.

Em contraste com o nomadismo aventureiro dos bandeirantes, os senhores das casas grandes representavam uma herança portuguesa, um patriarcalismo fixado a terra. Estabilidade apoiada no açúcar e na senzala.

Não que estejamos a sugerir uma interpretação étnica da formação brasileira ao lado da econômica. Apenas acrescentando a um sentido puramente material, marxista, dos fatos, ou antes, das tendências, um sentido psicológico. (FREIRE, 1989, p. lxii).

Já se anunciava em nosso intérprete esta espécie de complemento à análise econômica representado pela teoria psicológica das sensibilidades e a psicologia dos povos. E na descrição das amplas e “honestas” casas de engenho, com suas amplas dependências, cozinhas enormes e capelas particulares, a proliferação dos animais domésticos, tipicamente em gaiolas de pássaros que faziam anunciar a quem se adentrava. A vida conjugal deste cristianismo reduzido à religião familiar compreendia a poligamia e mistura de credices oriundas da senzala. Mas este é o retrato deixado também pelo senhor, uma vez que nenhuma mulher legou biografia ou diário sobre sua vida na casa-grande (FREIRE, 1989, p. lvi). E este senhor é descrito antes de tudo pelo seu poder além da lei do que por suas posses e obras:

[...] homens casados casando-se outra vez com mulatas, outros pecando contra a natureza dos efebos da terra ou da Guiné, ainda outros cometendo com mulheres a torpeza que em moderna linguagem científica se chama nos livros clássicos de felação, e que nas denúncias vem descritas como “pentelho da Virgem”. (FREIRE, 1989, p. lxvii).

A casa grande patriarcal não foi apenas fortaleza, capela, escola, oficina, santa casa. Harém, convento de moças, hospedaria, foi também banco. Os senhores de escravo tinham poderes de vida e morte sobre seus filhos, e não era infrequente que mandassem um irmão matar o outro. Seria assim o poder uma substância afrodisíaca? Ou seus excessos decorrem da autonomização do poder em relação ao sistema simbólico da autoridade, de tal forma que o que vemos nos excessos do senhor, é apenas o senhor em forma de vida nua?

O trabalho de Gilberto Freire desenvolve-se inteiramente no espaço que vai da tolerância à intolerância por meio da qual o senhor de engenho geria suas propriedades, seus filhos e seus bens. O sistema da tolerância passa principalmente pela gerência da aplicação da lei, e pelo cálculo do gozo que dela se pode extrair (DUNKER, 2002). Por exemplo, o mesmo ato pode ser tolerado pelo senhor, ou gerar uma punição exemplar, com direito à execução pública, conforme seu autor ou conforme a conveniência local do mestre. Mas chama a atenção como certos detalhes desta administração da tolerância incidam de forma central sobre a sexualidade. Dos desmandos envolvendo as alianças de casamento à tolerância da infidelidade; da iniciação sexual dos meninos pelas mucamas ao sistema de produção do agregado; das prostitutas exploradas por senhoras brancas à sifilização dos índios e escravos; a descrição do mestre canavieiro não pode ser separada da arquitetura à qual ele pertence, nem dos excessos que lhe parecem essenciais.

Podemos agora descrever este sistema de regulação da tolerância com auxílio do que Lacan chamou de discurso do mestre:

Senhor Escravo

Indivíduo mais-de-gozar / menos-de-gozar (administração da tolerância)

Distribuição dos lugares do discurso em geral (LACAN, 1998):

Semblante Outro

Verdade Produção

Distribuição das posições e elementos no discurso universitário:

∩ |

Significante mestre

Significante Saber

Sujeito Dividido

objeto a

O MESTRE INTOLERANTE E O EMBRUTECIMENTO DE GOZO

A forma clássica do individualismo, com uma distinção clara entre o espaço público e o espaço privado, não se aplica à subjetividade brasileira sem algumas ressalvas. Em outras palavras, nós sentimos uma desconfiança clara e sistemática frente a tudo que nos apareça como um ideal coletivo, público e independente de interesses pessoais ou privados. As mudanças na política, justiça, polícia ou educação são interpretadas ambigualmente: como um sinal de prosperidade e como indicativo de uma nova máscara para a forma tradicional de opressão. Não obstante já fomos caracterizados por nossa cordialidade, por nossa miscigenação ou pela cordialidade com a qual lidamos com diferenças. Tudo se passa como se a autoridade simbólica do homem cordial dependesse de uma hipertrofia imaginária dos laços de convivialidade baseados na intimidade e na partilha identitária do afeto. O que falta ao sistema explicativo baseado na cordialidade-polidez é o lugar real reservado ao exercício do poder. Esse lugar deve necessariamente permanecer vazio para que o discurso universitário basculhe encontrando sua reequilibração no discurso do mestre. É por este motivo que no discurso da tolerância-intolerância o que falta é a fonte e razão da autoridade. Por isso ele pode ser definido como o exercício do poder real, pelas vias da apropriação de um objeto imaginário. Por isso ele deixa necessariamente vacante o lugar simbólico da autoridade.

O senhor de engenho é sistematicamente representado como alguém que está em déficit com o exercício de sua autoridade, pelos excessos a que é levado para garantir sua posição de poder. Ademais, ele também aparece sob o semblante de que quem está em excesso com relação ao seu próprio gozo. Perturbado, desconfiado, perseguido como o tirano oriental, ele deve encontrar na figura externamente-interior do padre ou internamente-exterior da administração geral, um apoio simbólico que de outra forma desmascararia seu lugar.

Em outras palavras, cordialidade-polidez e tolerância-intolerância formam, em conjunto, o que Foucault chamaria de um dispositivo. Em seu interior a regressão e progressão alternada de um discurso a outro é um fato de estrutura. Portanto, em nenhum caso se deve esperar tanto que os desequilíbrios e crises internas de uma parte do dispositivo, quanto as inflações idealizantes de outra parte do dispositivo sejam de fato sinais de sua transformação.

Nossa hipótese é de que essas duas formas de sociabilidade são sentidas como opostas ou contraditórias, mas de fato respondem a dois problemas distintos, mas articulados, do ponto de vista dos modos de subjetivação no Brasil. Se a ideia de cordialidade é fundamental para explicar e sintetizar nosso sincretismo cultural, conferindo-nos uma autorrepresentação lábil, plástica e desconfiada de qualquer forma excessivamente delineada de identidade, as práticas de intolerância respondem à nossa contínua experiência de que como processo de individualização, pensado em chave liberal, o brasileiro está às voltas com uma espécie de fracasso, insuficiência e impotência. Do ponto de vista das categorias discursivas introduzidas por Lacan podemos dizer que a hipótese do sincretismo cultural desenvolve-se em torno do discurso universitário, e a hipótese do fracasso do individualismo liberal emerge no interior do discurso do mestre. A teoria da

cordialidade versa sobre a gramática do desejo, enquanto as leituras sobre a intolerância tendem a enfatizar a economia de gozo. Tolerância ou intolerância são atitudes relativas ao modo como admitimos que o outro possui uma forma de organizar o prazer, de lidar com a satisfação e de articular o gozo (entendido aqui como satisfação psíquica obtida com o sintoma, por meio da fantasia) diferente ou comparável com a nossa. A cordialidade versa também sobre a natureza do outro, mas toma o outro no registro do desejo e na esfera do Ideal na qual este se articula como discurso.

Para entender a intolerância, do ponto de vista psicanalítico, seria preciso entender como o gozo se individualiza, como ele é suposto interpretado como excessivo no outro. Para entender a cordialidade é preciso recorrer a maneira como demanda e desejo se articulam na relação de reconhecimento, em face da diferença entre a pessoa como semblante da identidade do outro. Ou seja, aqui não se trata de como o gozo se individualiza e ele o faz necessariamente em categorias, mas como o desejo se pessoaliza em atos de troca social. A cordialidade é uma questão de autoridade, a intolerância uma questão de poder. Entender como esses dois registros se articulam discursivamente é uma questão de relevância social, mas também para a clínica psicanalítica.

Lembremos que a introdução da noção de homem cordial passou pela tragédia de Antígona. Lembremos também que é no capítulo dedicado a esta tragédia que Hegel introduz a sua teoria sobre a origem da dominação e da autoridade, conhecida como dialética do senhor e do escravo. Tal teoria, extrapolada e generalizada por Alexander Kojève (2002), foi empregada amplamente por Lacan (1960) para pensar o desejo como experiência de reconhecimento, referida à morte e à luta por fazer impor a lei do desejo do mestre ao escravo. É por temer a morte que o escravo renuncia a sua liberdade, e por expor-se ao seu risco que o senhor é senhor. O senhor torna-se então senhor do escravo como o escravo torna-se senhor da natureza. É neste trabalho de dominação da natureza que o escravo possui um saber, um saber prático. Mas o senhor rouba-lhe também este saber ao engendrar um saber sobre este saber, para Lacan encarnado, por exemplo, pela filosofia. Mas também poderíamos acompanhar aqui o surgimento dos primeiros trabalhadores assalariados, mencionados por Sérgio Buarque de Holanda em seu intrólito ao homem cordial.

O senhor é mestre, e como tal paradigma da individualização moderna. Mas por isso mesmo ele está diante de duas alternativas: recolocar-se como mestre de outro mestre, o que no texto aparece na figura da concorrência entre cidadãos, ou renunciar a uma vida de combate e contentar-se com a passagem a escravo. Contudo, e esta é uma passagem frequentemente esquecida da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 1996), o mestre tem também seu momento de fastio, no qual ele se entendia pelo fato de que fora reconhecido por um escravo. O reconhecimento por um escravo é um falso reconhecimento, ou pelo menos potencialmente um reconhecimento de baixo valor, como ser reconhecido por um ente familiar em um universo que se estrutura por regras não familiares. É neste momento que Hegel afirma que o mestre pode optar por “se embrutecer com seu gozo”. Este embrutecimento não é explicitado pelos próprios termos do

problema. Afinal, se é a filosofia o saber que é expropriado, se é na obra de cultura que o mestre se torna mais mestre ainda, de onde adviria o embrutecimento do gozo (*Genuss*)? Lembremos que este conceito é importado para a psicanálise por Lacan, tendo sua origem mais em Hegel que em Freud. Por que o gozo, quando este se faz acompanhar por uma interrupção da lógica da guerra e da luta por reconhecimento, se embrutece?

Uma hipótese é que este é o momento dialético da intolerância. O embrutecimento do gozo não pode ser pensado como um enimesmamento da satisfação de si. Isso seria profundamente contrário à gênese dialética de um processo, mesmo que este seja uma patologia social. A tolerância é exatamente esta concessão que o mestre faz ao gozo do escravo. Assim como ele sabe de forma duplicada ao saber sobre o saber-fazer do escravo, ele goza de forma duplicada ao gozar com o gozar do escravo. Clinicamente, não há grande dificuldade quanto a este ponto. Trata-se do que Freud descreveu por meio do sistema cruzado entre masoquismo do eu e sadismo do superego como modelo para certa relação de reconhecimento intersubjetivo. O gozo do mestre encontraria um suplemento, um bônus, um a-mais-de-gozo, representado pelo fato de que o escravo está privado e destituído desta possibilidade.

Sentimentos como a inveja e a admiração compõem aqui uma espécie de correlato do que é a respeitabilidade para o homem cordial. É por saber-se invejado, é por saber-se exercendo um gozo que não é partilhado com o escravo que o gozo do escravo se embrutece. E este embrutecimento pode ser agora explicado pelo fato de que o próprio mestre aprofunda, neste ato, que é interno à fantasia que o constitui como mestre, a precariedade do reconhecimento que o escravo lhe dispensa. Ou seja, se ser reconhecido por alguém a quem eu não reconheço perturba narcisicamente minha satisfação como mestre (leia-se indivíduo), ao gozar da exclusão do escravo eu reduzo ainda mais seu valor de reconhecimento. Recorrendo aqui à categoria de *homo sacer* desenvolvida por Agamben, poderíamos dizer que no “gozo embrutecedor”, o mestre faz o escravo passar à condição de matável, impunemente matável, de vida nua. Ora, este mesmo autor desenvolveu uma crítica da noção de juramento, como aliança entre o ato religioso e o ato jurídico como em termos assemelhados aos que aqui propomos para a diferença entre autoridade e poder (AGAMBEN, 2012).

Se assim for, a tolerância deve ser entendida como uma espécie de defesa interna contra o embrutecimento do mestre. Ele recua diante do uso potencial que lhe caberia por direito de usar o escravo como objeto, ou seja, até o abuso de tomá-lo como carne, não apenas por altruísmo inexplicável, mas por egoísmo em relação à preservação de seu gozo, qualitativamente mais elevado. Pode-se entender aqui a gênese de diversos sentimentos sociais alinhados à tolerância, como a piedade, a comiseração, a compaixão e, sobretudo, sentimento de respeito indiferente.

A intolerância, por sua vez, corresponde ao caminho contrário deste processo. Ela acusa que o escravo goza mais além do que é sentido como “permitido”, ou seja, mais além dos limites nos quais a mestria do mestre se exerce. Daí

que seja impossível compreender a intolerância sem apelar para a ideia de limite fronteira, litoral ou território. O intolerante é sempre um mestre invadido, perturbado pelo gozo do outro, que é sentido como não partilhável, não negociável, não incluível em sua própria disposição de gozo.

Muito já se disse sobre a famosa inversão projetiva ocorrente na dinâmica do intolerante, ou seja, o que não se tolera é sempre e necessariamente um fragmento de gozo inadmitido na própria fantasia do sujeito. O homofóbico é alguém em dificuldades com sua própria virilidade ou feminilidade. O racista é alguém que presume um a mais de gozo, que se lhe teria sido furtado pelo elemento de outra raça. O xenófobo é alguém que não consegue lidar com sua própria irrelevância e impotência de origem. O machista é aquele que teme a escalada do poder feminino, diante do qual sente-se desprotegido. É por esta lógica de inversões projetivas que frequentemente passamos da gramática da intolerância para a ordem do exercício da sexualidade como uma forma de poder: o assédio sexual, a pedofilia, o sadismo, o masoquismo, o fetichismo, seriam assim as figuras fundamentais nas quais se poderia localizar a intolerância. E desta feita o tema da sexualidade se vê submetido e sub-rogado ao tema do poder e da dominação. A intolerância se vê constituída assim como uma reação ao gozo do outro, sentido e interpretado como excessivo, intrusivo e que no fundo está afetando e limitando o gozo do intolerante. Daí este traço típico do discurso da intolerância baseado na ideia de limite. “Passar dos limites”, “perder o limite”, “extrapolar o tolerável” presume esta violação de territórios, que faz do intolerante alguém que sobretudo está se defendendo. Mas qual é o território mínimo do indivíduo? Seu corpo? Seu quarto? Sua casa? Seu bairro? Seu universo de discurso? Seus objetos preferenciais de gozo? Suas ruas sentidas como propriedade, como o senhor de engenho que sentia a extensão de seu território como o limite de sua tolerância?

Um dos problemas da categoria de indivíduo e da experiência social que ela tenta concernir é que ele sempre contará para explicar seus fracassos com esta sombra, este anacronismo histórico, que são aqueles que ainda são meras pessoas, que ainda não se individualizaram como ele, mas que cedo ou tarde partilharão de sua mesma fantasia.

Esta forma de entendimento da intolerância não é falsa, mas incompleta, pois reúne dois processos diferentes, a retórica da autoridade com a gramática do poder. A relação discursiva entre potência-impotência própria, por exemplo, ao discurso universitário, não pode ser reduzida à gramática da impossibilidade-possibilidade, interna ao discurso do mestre.

O problema decorrente desta reunião é que ela libera uma espécie de antídoto natural contra a intolerância à recuperação de processos na ordem da convivialidade, da amizade e da cordialidade. Bastaria que o intolerante se aproximasse, entendesse as regras que presidem a comunidade do outro e partilhasse a forma de vida sobre a qual recaem sua intolerância, para que sua disposição preconceituosa e baseada na supressão ou interdição de experiências pessoais se desvanecesse. Mas este é justamente o argumento mais comum a lógica inadmitida

do intolerante.

Note que não tenho problemas com negros até tenho uma senhora assim que trabalha há muitos anos para nós, e agora faz parte da família. Não tenho nada contra negros.

Ou seja, o discurso do intolerante é justamente um discurso da tolerância parcial. Sua justificação, e aí esta a razão de sua mestria, baseia-se na experiência de cordialidade mantida com certos casos, que jamais poderiam ultrapassar o registro de exceção, mesmo se fossem maioria na experiência de um sujeito. O problema aqui é justamente a natureza não universalizável desta experiência de reconhecimento. Não há nada a temer no outro que foi incluído, justamente porque ele foi incluído, e como tal ajusta-se à figura hegeliana do escravo complacente. O verdadeiro problema representado pela intolerância é que ela exige tanto um esforço em termos de personalização do outro, de humanização como diriam alguns, como um esforço de inumanização de si mesmo, ou seja, de admissão das figuras que corrompem a identidade do mestre como indivíduo e tão somente como um indivíduo, a saber, o animal, o monstro e a coisa (SAFATLE, 2012).

A IDEOLOGIA DA INTOLERÂNCIA HOJE

Bernard Nominé (2007), um autor lacaniano contemporâneo nos ajuda a entender os destinos da cordialidade como dispositivo indutor da intolerância. Para ele isso pode ser atribuído a uma mutação do papel dos significantes mestres na indução de nossa relação com ideais. A “ideologia é submeter o laço social aos ideais que se compartilha ou que se quer impor”. Mas entre impor e compartilhar há uma diferença substantiva. O que se compartilha é o falo, o que se impõe é o gozo. O mínimo que se compartilha são os valores contingentes geridos pela função Ideal do S1. O que não se compartilha é o que está fora do valor, o grau zero do valor, o impossível para um determinado sujeito, o *objeto a*, gerido pela função superegoica do S1. Neste segundo caso o “significante-mestre pretende, principalmente, dominar o real”, daí que ele se apresente como “a marca de um gozo dominado”.

Por meio dela se destacam dois aspectos diferentes envolvidos na noção de significante mestre, a representação e o reconhecimento. Pelo texto de Nominé, entender o amo na cultura é entender como se produzem e se mantêm relações de autoridade (sob a verdade) e de domínio (do real).

O discurso do mestre é, portanto, um discurso de civilização do gozo. Ele privilegia o gozo do sentido.

A noção de significante mestre permitiria explicar porque alguns renunciam a seus interesses individuais em favor dos interesses de grupo. Ou seja, o significante mestre em Lacan herda a função do supereu em Freud, que é exigir renúncia, adiar a satisfação, observar, julgar e punir. Alguns quiseram ver no significante mestre a figura discursiva do pai real. Aquele que representa, no interior do sujeito, sua vocação mais cruel ao gozo. O âmago da servidão e a o núcleo insensato da “coletivização forçada da fantasia”.

- (a) *degeneração*² do significante-mestre em signo do gozo do Um.
- (b) O gozo aviltante do Um, submetido ao sacrifício.

A referência aqui é naturalmente o empreendimento de Stálin, por refazer os laços coletivos “à força”. Não é que um significante represente um sujeito para outro significante. Na coletivização forçada de uma fantasia poderíamos dizer que um significante representa todos os outros sujeitos para um mesmo objeto. Poderíamos falar então de uma primeira patologia do amo na cultura de hoje, que aparece na forma do amo fetichista. Não porque ele mesmo o seja, mas porque ele conduz o S1 ao modo de um fetiche? Pensando o fetiche como significante sem-par, significante que elide tanto a afânise quanto a divisão do sujeito.

O capitalismo é antes de tudo um sistema econômico, um discurso, embora pervertido, segundo Lacan. Mas o capitalismo é também, bem simplesmente, um significante-mestre. Mas um significante-mestre, eu lhes demonstrarei logo, se define, antes de tudo, por *se impor a um outro significante*, com o qual ele faz par.

Por outro lado, a noção de significante mestre, no argumento de Bernard Nominé, também funciona como hipótese plausível para um segundo problema. Por que os interesses de um indivíduo podem aparecer como contrários aos do grupo no qual ele se reconhece? Ou seja, o significante mestre é também função do Ideal do eu, e neste caso depreende-se uma patologia do reconhecimento cuja figura foi bem descrita:

Aquele que se acredita alguém sem conseguir fazer-se reconhecer pelos outros, esse aí não é nada ou é um bufão.

Escuta-se ao fundo o chiste lacaniano de que *o louco que se acha um rei é tão louco quanto o rei que se acha um rei*. Ora, o que temos aqui não é a “coletivização forçada de uma fantasia”, mas o cinismo, a indiferença e a “*privação do S1 em relação à sua articulação*”. Não se trata do uso da privação como modalidade de falta do objeto, mas como modalidade desarticulação da cadeia significante, como no caso da *holófrase*. Se “*uma articulação de significantes, quer dizer, uma soma de significantes ordenados*” uma desarticulação de significantes quer dizer uma des-ordenação, uma não reunião.

Suspensão ou bloqueio da dialética do reconhecimento parece estar em uma relação de inversão com o empuxo do S1 em sua função de representação-fetiche. Assim como o fetiche e a alienação trabalham em gramáticas distintas, mas concorrendo para o mesmo funcionamento. Ou seja, parecem duas patologias complementares, mas não copresentes.

O grupo e a massa formada por “mestres desarticulados de S1” correspondem a uma patologia do reconhecimento cuja expressão é alienação. Nominé vai buscar no estádio do espelho e no exemplo de Funes o Memorioso, de Borges, que não consegue pôr em perspectiva dois ângulos de um mesmo objeto, os exemplos deste sintoma social.

Por outro lado, o líder e a autoridade real, formada por “S1 uns” fetichizados correspondem a uma patologia da representação que Nominé vai buscar na teoria do traço unário.

Retomando a partição conceitual da noção de significante trazida por Nominé: “o significante se define pela oposição” e “o significante representa o sujeito para outro significante”. A **oposição** é a dimensão representacional ou sistêmica do significante, *o significante-mestre tem uma função de representação; ele é reconhecido pelos outros significantes, os S2.*

RECONHECIMENTO DO DESEJO E REPRESENTAÇÃO DO SUJEITO

Outrossim, a representação (de um sujeito) é a dimensão de reconhecimento do sujeito ou intersubjetiva do significante no que ele incorpora o potencial de *reconhecimento*. De um lado, é o simbólico que morde o real, de outro o simbólico que morde o imaginário.

REPRESENTAÇÃO DO SUJEITO E RECONHECIMENTO DO SUJEITO

Há duas expressões muito felizes no texto de Nominé para falar destas patologias do S1, que são também patologias do amo na cultura de hoje. Quando se fala de desarticulação do S1, de perda de sua função de oposição, ele usa duas ou três vezes a expressão “pôr em perspectiva”.

(a) O eu se constrói em torno de uma imagem, mas para que essa imagem tome sentido, é preciso que ela seja **posta em perspectiva** com a imagem ideal que o Outro espera

Quando se trata da função subordinação (fetichista) de gozo e de dominação do real ele emprega a palavra-chave: “*apropria-se*”

(a) “*o significante do qual um sujeito pode se **apropriar** para ser representado para outros significantes*”. Concordo com sua fina observação clínica neste ponto, porque a perda desta apropriação é nociva à possibilidade de constituir transferências. Com Stálin é impossível ter uma transferência, tudo o que se poria em transferência é transformado e reduzido a identificações.

Creio que a posição de Nominé é bastante justa e propedêutica no quadro que vem fazendo em teoria lacaniana, aliás, retomo aqui a sua afirmação de um texto chamado “O Luto do Sentido” publicado na revista *Wunsh*, n. 11:

Elevar às alturas o fora de sentido, tornar o real o melhor do melhor, francamente parece-me suspeito. Fazer a promoção do fora de sentido, torna-lo um ideal, seria atribuir-lhe uma significação.

Como não considerar que a contingência, ou o que cessa de não se escrever, não seja o lugar por onde se demonstra a impossibilidade, ou o que não cessa de não se escrever?

A VIDA EM FORMA DE CONDOMÍNIO COMO MATRIZ DE UM NOVO TIPO DE INTOLERÂNCIA

Ganha força o discurso de que nosso mal-estar pode ser nomeado, e pode ser fácil e inteiramente nomeado na forma da *violência*, da *corrupção* ou da gestão de um partido político. Por algum motivo imprevisível a última eleição parece ter perturbado certas ilusões das classes médias, de que o condomínio Brasil poderia a qualquer momento ser resgatado, e que no fundo Dilma não alteraria a antiga lógica dos “dos donos do poder”. E quando eles quiseram de volta o *playground* se viram contrariados. Mas isso não quer dizer que condomínios como a Petrobras não tenham ido longe demais na sua soberba protegida por muros de tolerância e licenciosidade. Os protestos e o ódio que estamos vendo não podem ser entendidos sem levar em conta acumulação e convergência de motivos. É como um refluxo. A violência silenciosa que se estabelece quando criamos uma zona protegida, com leis próprias e particularizadas, com síndicos a nos proteger e a nos oprimir, com rituais de humilhação e ostentação, permite que no segundo tempo tenhamos a violência, como nome demasiado fácil para nosso mal-estar. Afinal, não foi em nome disso que nos protegemos nos condomínios? A violência está lá fora, e se vamos sair de nossos condomínios é em nome de uma espécie de estado de barbárie. Esta nomeação demasiadamente disponível faz convergir nossas narrativas de sofrimento:

1. Se nos sentimos inseguros é porque há um objeto intrusivo entre nós, potencialmente violento e, portanto, fica justificada nossa atitude violentamente “preventiva” contra negros, nordestinos, homossexuais e todos estes outros que vêm lá de “fora” de nossa antes harmoniosa cidade, para alterar nossa ordem social.
2. Se nos sentimos inseguros é porque alguém está violando o pacto que havíamos antes estabelecido, e, portanto, fica justificada nossa atitude violentamente repressiva contra corruptos, manipuladores e desobedientes que não estão seguindo nossas leis, nem respeitando a divisão “natural” entre quem tem o poder e quem sofre o poder, quem tem os meios e quem só padece dos efeitos do poder.
3. Se nos sentimos inseguros é porque alguém coloca em risco um fragmento de nossa felicidade, nossos filhos, nossa moral, nosso modo de vida, o que justifica nossa atitude violenta que cria inimigos para aumentar a força de coesão e de identidade entre “nós”.
4. Se nos sentimos inseguros é porque há uma generalizada anomia, falta de autoridade ou dispersão de nosso “espírito” que precisa se resgatada por uma espécie de retorno às origens e de reestabelecimento da ordem, portanto, a violência deve ser mobilizada para restaurar a paz.

Vemos assim como facilmente a nomeação massiva do que Freud chamava de mal-estar, ou o que Lacan chamava de Real como “a-violência” engendra esta demanda que você admiravelmente referiu como “um muro para chamar de seu”.

No debate público, o termo “família” é usado como um escudo ou uma entidade a ser protegida das ameaças de uma sociedade conectada, contestatória e pouco atenta a lideranças tradicionais. A função de nomeação é no fundo uma

gramática de filiação que permite dizer quem somos “nós” e quem são “eles”. Quando estamos em um sistema totemista, a família, seja ela estendida ou mais concentrada é a referência, “em nome do que” tudo se justifica. Por isso, diante de momentos agudos de transformação ou de anomia, retornamos ao nosso porto seguro para reassegurarmos os valores que criam coesão e nos garante uma filiação. A expansão da vida digital oferece grupos de filiação alternativos, mais plásticos ou flexíveis que a família tradicional, que aliás tem se modificado brutalmente. Isso não muda muito o fato de que adoramos escudos protetores, para nos desresponsabilizar por nossos desejos, para nos demitir de nossas implicações e para projetar no “eles” aquilo mesmo que não conseguimos suportar em nós mesmos. A condominização é um ótimo semblante, para esta deriva de filiações, pois ela cria uma normatividade “seletiva”, uma espécie de lei para consumo local, uma lei baseada na exclusão de alguns.

A medicalização é uma das grandes forças de nosso processo de nomeação do mal-estar. Em tese este movimento ideológico supõe que não há forma de mal-estar que não se reduza ao sofrimento e não há sofrimento que não seja redutível a sintomas codificados. No fundo, o capitalismo descobriu que o sofrimento é um bom negócio e está tentado segmentá-lo, geri-lo e empreitá-lo como qualquer outro bem simbólico. A massificação do emprego de drogas em crianças é um holocausto psiquiátrico anunciado. A banalização do uso de drogas para criar desempenho sexual, laboral, educacional ou social criará uma civilização de pessoas cuja experiência subjetiva jamais poderá criar uma história que não a de sua própria anestesia.

Pensar com o mal-estar é pensar segundo certa experiência trágica da existência. É pensar a vida com a lógica do sacrifício, do gosto pelo esforço, e pelo respeito com a contingência, a balança entre virtude e fortuna da qual falava Maquiavel. Mas quando a suposição dominante é de que a tragédia não é mais uma condição universal, mas apenas o fato de que eu fui excluído da festa do vizinho, ou que não fui chamado para os eu condomínio, encontramos uma espécie de sanção social para esta fantasia de que o gozo não representa uma impossibilidade estrutural, mas é apenas uma manobra que o Outro, ser supremo em maldade, mas também em potência, cometeu contra mim. Com isso retorna tudo o que de pior pensamos ter evitado com a nossa educação após Auschwitz. Quando os que testemunharam este período trágico estão diminuindo, passamos a depender apenas da história para lembrar como é fácil produzir o pior. E a história quando não acontece como tragédia se repete como farsa.

A criação, na grande SP, de Alphaville coincide com o período de recrudescimento do regime militar e o estabelecimento de uma ordem na qual o “desvio” de comportamento era encarcerado em hospitais psiquiátricos. Isso inaugura, se não dá forma ordenada o processo de despolitização do sofrimento. Se nos anos 1970 o desvio de comportamento era facilmente enquadrado por discursos individualizantes e patologizantes, quarenta anos depois disso já não sabemos mais tão bem o que é um desvio de comportamento, e em vez de temer um diagnóstico que pode nos encarcerar para a vida toda, ambicionamos por ele, tanto porque ele pode nos conferir cidadania ao nos incluir em um discurso de

proteção, seja por que ele pode nos restituir a condição de “excepcionalidade” que nosso narcisismo em tempos líquidos requer. A despolitização do sofrimento parece uma das estratégias mais importantes do neoliberalismo, que também começa a ser assumido como política de Estado a partir dos anos 1970. Esta despolitização poderia ser descrita como um deslocamento da política para a micropolítica. Um exemplo célebre: diante de uma carga de trabalho inexecutável as telefonistas francesas dos anos 1970 eram levadas ao estado de desespero “calculado”. Assim, sua agressividade era canalizada para um aumento de sua produtividade, única forma delas se livrarem logo da situação ansiógena que era o trabalho. Hoje nossa política indireta de exploração “produtivista” do sofrimento foi individualizada. Ela absorveu sacrifício em uma narrativa de heroísmo. São os próprios indivíduos que criam suas políticas de sofrimento, como empreendedores de seus próprios negócios, criando metas e objetivos, trabalhando mais que necessário, obcecados pelo aperfeiçoamento ou afugentados pelo fantasma da desempregabilidade. Um bom exemplo é o Big Brother, onde rimos fascinados da lógica de segregação (o paredão é apenas mais um muro condominial) que nos oprime a nós mesmos cotidianamente.

Isso leva a uma relativa liberdade política, mas de aprisionamento individual ao imediatismo, ao agora, à ideia de sucesso e “taxas de retorno” imediato da própria experiência. O sofrimento amnésico é aquele que não deixa marcas nem rastros, por outro lado, ele é inconsequente com o futuro, e com o futuro da própria pessoa. A vida em estado de bolha temporal, ou em estrutura de encontro, ou baseada em projetos, não suporta a contingência e o risco que são imanentes às verdadeiras histórias que merecem ser contadas. Uma vida na qual só conta o último capítulo é uma vida que precisa de contabilidades muito específicas e “taxas de retorno” que nos expõe a contínuas idealizações de nós mesmos. Nosso discurso sobre a felicidade e nossa obsessão com a felicidade parece um sintoma da insuportável insatisfação decorrente do nosso sentimento de irrelevância, esvaziamento e apequenamento. Nosso narcisismo tornou-se grandioso e guloso. Ele nos faz cultivar formas de vida que estão sempre mais ou menos ao largo da exposição real ao risco do desejo. Formas de vida que adotam os parênteses e a preliminar como temporalidade fundamental. Isso cria um terrível recuo diante do Real e uma tendência massiva de infantilização, aliás da qual todos se queixam.

Não sou um crítico de redes sociais e da vida digital em geral. Provavelmente aqui a cinquenta anos será o que caracterizará a minha geração: a primeira a ter internet, Google e celular. Isso é incrível, mas muito pouco comentado. Aqueles que estão em primeiro lugar em uma experiência histórica marcam para sempre seu próprio suceder. Por outro lado, estamos muito perto dos eventos para sermos contemporâneos de nós mesmos. Vejo a terceira idade redescobrir o sexo, vejo os enfeitados se divertirem, vejo a dinâmica de encontros interclasse, intergênero, intercultura se multiplicar de modo que apenas comparável à descoberta da América no século XVI. Vejo a miséria das conversas que são incapazes de fazer qualquer coisa criativa com esta diferença, vejo a mesmice de alguém que entra em uma sorveteria com 500 sabores e pede um sorvete de creme (porque escolher tornou-se infinitamente complexo). Talvez sejamos como madame Cury que, ao descobrir a radiação, não conseguiu pensar ao mesmo tempo nos

recursos para se defender dela.

(Hoje, por exemplo, os grupos conseguem se articular e promover discussões que ameaçam os monopólios de conhecimento de professores, gestores e até de médicos – a luta pelo parto humanizado, por exemplo, é filho direto da dinâmica das trocas de informações e debates online.) Ou o risco é que nós, os condôminos, passemos a circular apenas em nossas áreas de conforto, inclusive nos meios digitais?

A luta pelo parto humanizado é um bom exemplo para a pergunta precedente também. A abertura dos saberes práticos à consideração geral e popular pode gerar rápidos consensos que percebem como certos estados de mundo são injustificáveis e como certas rotinas têm sua origem em aporias da razão e da ética. Os debates *online* criam redes espontâneas de apoio e esclarecimento que fazem muitos especialistas condominiais sofrer. Muitos não estão acostumados a “dar satisfações”, trabalhando ainda em universos muito hierarquizados e verticais. Isso torna todo mundo muito corajoso quando se trata de emitir opiniões e fazer escolhas ponderadas. Afinal, alguém que sabe fazer algumas pesquisas não está mais na posição de dependente e desamparado que deve ouvir calado e obediente o especialista falar. Isso vale para a política também que ainda não soube criar mecanismos de participação direta em decisões de interesse público, a não ser em contextos ou países muito pequenos (como a Islândia, por exemplo). É o fim do “você sabe com que você está falando?” Por outro lado, isso nos expõe a uma civilização de zeladores, gestores, formadores de opiniões e outros gerentes de regulamento que estão dispostos a transformar uma questão aberta (como o tipo de parto que se deseja) em uma norma ou uma contranorma. A agressividade do debate tende a aumentar, e os debates tendem a aumentar não porque temos mais diversidade de posições, mas porque isso força uma implicação mais direta de nosso desejo. E ele, em geral, não se comporta muito bem quando temos que agir levando-o em conta. Quando uma questão aparentemente tão técnica como o tipo de parto se torna cena de uma discussão aberta e mundial, perdemos a antiga confiança em nossas autoridades médicas. Adoramos isso. No entanto, a fase seguinte não é “agora sabemos exatamente como fazer”, mas, pelo contrário, agora você terá que decidir mais implicadamente o que você quer ... e pagar por isso. Para o bem e para o mal.

NOTAS

¹ Por exemplo, quando se diz, coloquialmente: “tomar uma cervejinha com os amigos” ou “bater um papinho com as amigas”.

² Devo a Colette Soler nos ter assinalado o termo de Lacan no final do seminário “O avesso da Psicanálise”. Leia-se seu artigo “Estatuto do significante-mestre no campo lacaniano”, no nº 58 do mensal, p.10.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **Uma arqueologia do juramento**. Belo Horizonte: Humanitas, 2012.
- BUARQUE DE HOLANDA, S. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. (Original publicado em 1936).
- CHAUÍ, M. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.
- DUNKER, C. I. L. **Estrutura e constituição da clínica psicanalítica**. São Paulo: AnnaBlume, 2011.
- DUNKER, C. I. L. **O cálculo neurótico do gozo**. São Paulo: Escuta, 2002.
- FIGUEIREDO, L.C. F. **Modos de subjetivação no Brasil e outros ensaios**. São Paulo: Educ, 1995.
- FREIRE, G. **Casa grande e senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1989. (Obra original publicada em 1931).
- HEGEL, G. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1996. (Original publicado em 1807).
- KOJÉVE, A. **Introdução à Leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2022[1934-1939].
- LACAN, J. O avesso da psicanálise. In: LACAN, J. **O Seminário**. V. XVII. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (Obra original publicada em 1968).
- LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1960.
- NOMINÉ, B. Sintoma e a estrutura familiar. **Stylus**, v. 15, n. 207, p. 45-57, 2007.
- SAFATLE, V. **Grande hotel abismo – para a reconstrução da teoria do reconhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- SEVCENCO, N. **A revolta da vacina**. São Paulo: Cossac & Naify, 2010.

RAÍZES DA INTOLERÂNCIA: A SEGREGAÇÃO IMAGINÁRIA DO OUTRO

ROOTS OF INTOLERANCE:
THE IMAGINARY SEGREGATION OF THE OTHER

João Angelo Fantini ¹

Resumo: O crescimento da intolerância nas sociedades tem se ampliado no mundo todo, nas formas mais tradicionais, como racismo, xenofobia, homofobia, intolerância social e religiosa, e particularmente no Brasil, em novas situações históricas. Em O tabu da virgindade Freud cunhou a expressão narcisismo das pequenas diferenças referindo-se ao trabalho anterior do antropólogo britânico Ernest Crawley, que havia dito que reservamos nossas emoções mais virulentas (agressão, ódio, inveja) àqueles que mais nos ameaçam quando eles nos lembram de nossas semelhanças, muito mais que para aqueles com quem temos pouco em comum. A partir de sua teoria do narcisismo, Freud discute os mecanismos de segregação cultural para explicar como os seres humanos que vivem em sociedades têm uma propensão para a agressão um contra o outro. Isto ocorre através de um mecanismo que estigmatiza o outro com pequenas diferenças, o que provoca a segregação e alienação de pessoas ou grupos. Nesse sentido, o racismo pode ser pensado como um modelo deste processo para se entender outras formas de intolerância.

Palavras-chave: Intolerância. Segregação. Narcisismo.

Abstract: The growth of intolerance in societies has expanded worldwide in more traditional forms such as racism, xenophobia, homophobia, social and religious intolerance, particularly in Brazil, in new historical situations. Freud in The taboo of virginity where he coined the phrase 'narcissism of minor differences' referring to the earlier work of British anthropologist Ernest Crawley, who had said that we reserve our most virulent emotions (aggression, hatred, envy) for those who most threaten us when they remind us of our similarities, much more than those with whom we have little in common. Starting from his theory of narcissism, Freud discusses the mechanisms of cultural segregation to explain how humans living in societies have a propensity towards aggression against one other. This occurs through a process that stigmatizes the other with minor differences, which brings about the segregation and alienation of other people or groups. In this sense, racism can be thought of as a model for understanding other forms for the intolerance.

Keywords: Intolerance. Segregation. Narcissism.

¹Psicólogo, psicanalista e professor do curso de Psicologia da Universidade Federal de São Carlos, com pós-doutorado pela Universidade de Londres (Birkbeck College). Editor da Revista Leitura Flutuante (PUC-SP). joaoangelofantini@gmail.com

RAÍZES DA INTOLERÂNCIA: A SEGREGAÇÃO IMAGINÁRIA DO OUTRO

A intolerância e as maneiras de combatê-la ou amenizá-la parece ser um dos desafios crescentes neste século que avança para a segunda década, apresentando desafios extremos em todo o mundo, relembrando eventos que julgávamos ultrapassados. O crescimento da intolerância nas sociedades tem se ampliado nas formas mais conhecidas como racismo, xenofobia, homofobia, intolerância social/religiosa, construindo particularidades específicas em cada cultura. No caso do Brasil, este crescimento pode ser notado em acontecimentos mais recentes, como a divisão imaginária do país depois das eleições políticas de 2014 e na xenofobia contra imigrantes pobres e refugiados políticos, mas também nas formas mais antigas e veladas, como contra migrantes e negros, que agora se manifestam de forma cada vez mais explícita, o que é não é comum na nossa história.

O movimento cada vez mais intenso de pessoas, por razões econômicas, guerras ou perseguições políticas, impõe um enfrentamento forçado de vidas diferentes que precisam compartilhar o mesmo espaço público, gerando um crescimento da tensão que existia em potencial. Aqueles que já dominam este espaço então reivindicam o direito à prioridade, onde a origem sempre estrangeira é acobertada sob o manto da origem de nascimento, enquanto o estrangeiro demanda oportunidade enquanto enfrenta a luta de tornar-se igual ao local, escondendo suas origens, mudando sua língua, enterrando seus costumes. O que nos parece tão essencial na nossa condição humana, como a intimidade, pode se transformar em *extimidade*¹ quando o outro nos apresenta seus costumes, sua cultura, especialmente quando esta apresentação nos parece imposta ou muito próxima. Nesta lógica a agressividade aparece como avesso do narcisismo, mesmo na melhor das hipóteses, quando esse outro é um modelo e não um concorrente, este outro sempre será alguém que divide espaço no espelho e que ameaça de alguma maneira a realidade do sujeito (CESAROTTO, 2014), o que acontece tanto no plano de cada um, como no coletivo.

Este outro/estrangeiro que na história da humanidade foi alvo de escravidão, primeiro por ser vencido nas guerras (escravo vem de eslavo), depois pela cor da pele, é construído como estranho no discurso xenófobo que vai desembocar no racismo, onde as razões de origem e religiosas para justificar a dominação de um povo, nação ou classe sobre outra foram progressivamente, especialmente depois do Iluminismo, sendo substituídas pelos argumentos da ciência. Hoje, quando a mesma ciência chega à conclusão de que a raça é apenas um conceito e não um fato biológico, nos deparamos com uma realidade que ainda abriga ecos dos tempos passados, sustentando o imaginário das diferenças que justificam desigualdades.

No Brasil, a questão mais complexa em relação à intolerância e que pode ser pensado como uma forma de modelo para entender outras formas de manifestação, parece ser o racismo. As formas particulares deste modelo de intolerância em nosso país, devido à nossa proximidade com o problema, podem nos ajudar no sentido de entender as idiossincrasias do processo de segregação do outro e de como as diferenças vão arditamente sendo construídas.

DEFININDO FRONTEIRAS RACIAIS

Inicialmente, quando tentamos delimitar “fronteiras raciais” no Brasil, temos um problema tão complexo quanto urgente para a definição, por exemplo, de efetivas e justas políticas públicas igualitaristas. Parte da complexidade decorre de que a mistura, a miscigenação e a indeterminação de raça é uma marca identificatória brasileira. O antropólogo Viveiros de Castro (2006) definiu parte deste problema ao descrever a “inconstância da alma” indígena como uma espécie de vocação para a alteridade. Também autores como Darcy Ribeiro e Roberto Damatta apontaram uma espécie de política particular no tratamento brasileiro das diferenças étnico-raciais que lhes são constitutivas. Teóricos clássicos da brasilidade como Gilberto Freire, Sérgio Buarque de Holanda e movimentos culturais como o modernismo paulista enfatizaram, ainda que de maneira oscilante, a natureza deste problema. Ao contrário dos Estados Unidos e de países anglo-saxônicos de predominância protestante, raça no Brasil refere-se principalmente à cor da pele ou a aparência física com um grau relativamente indeterminado de referência à ancestralidade.

Pessoas que se declaram pardos são 43,1% da população, contra 47,7% brancos e 7,6% de negros (CENSO 2010), isto é, se juntarmos pardos e negros a população brasileira é predominante não branca. Essa constatação teria servido de base para o delineamento de ações afirmativas governamentais, por exemplo, quanto à oferta de acesso à universidade, inclusão trabalhista e participação político-partidária². Um “brasileiro branco”, segundo Telles (2004), é uma pessoa que “parece branco” e é socialmente aceito como “branco”, independentemente da ascendência e especialmente em razão da sua situação econômica. Quando mestiços ou pardos se tornam mais ricos eles começam a ser percebidos crescentemente como “brancos” por seus pares. A mesma amostra não associa uma pessoa rica com a consigna “não-branco”, mas apenas pardos quando ficam mais ricos podem “se tornar brancos”. No entanto, aqueles com fenótipo de pele escura em relação a outros grupos raciais sempre serão percebidos como negros, não importa quão rico eles fiquem³.

Ideias e conceitos como “cordialidade brasileira” e “democracia racial” estão sendo postos à prova no momento em que há um reconhecimento inédito, por parte do Estado brasileiro, notadamente depois de 1992, da importância de políticas públicas que tentam reduzir a desigualdade social. Por outro lado, o reconhecimento e enfrentamento de uma divisão racial interna explicitou uma das facetas atribuídas à identidade brasileira, qual seja, a manutenção de uma ambiguidade (FERREIRA, 2000), do estigma como impulso de reversão (MUNANGA, 2004) e do cinismo em relação à lei (SAFATLE, 2008), que se estende às relações raciais em sua economia de transformação entre a esfera pública e a esfera privada, onde, por exemplo uma empregada doméstica é retratada afetivamente como “parte da família”, mas não se sente com essa mesma família à mesa para jantar⁴. Segundo Jessé de Souza (2010), nos anos 2000-2010, com a chegada da “nova classe trabalhadora” às universidades e ao mercado mais amplo de consumo, esse fenômeno parece ter dado ensejo a um novo tipo de intolerância em relação às diferenças étnicas e sociais, eventualmente ligado a uma

nova gramática de opressão e violência (GUIMARÃES, 2012).

A complexidade envolvida quando se trata de questões relativas à intolerância tem levado muitos pesquisadores a pensar que deveríamos ir além das circunstâncias econômicas, políticas e sociais que justificam as paixões das nações, grupos étnicos e religiosos, classes sociais e indivíduos. É preciso abarcar a especificidade de cada conflito – incluso – as fantasias que cada grupo provoca no outro com os quais têm contato e disputa espaços políticos, ampliando o debate acerca do tema para um patamar que ultrapasse os posicionamentos dualistas de avaliação das práticas em andamento e outras ações possíveis na redução dos problemas.

O problema da intolerância racial se deslocou, decisivamente, para a esfera do sofrimento social e das estratégias não apenas públicas de reconhecimento de diferenças. Neste sentido, a conceitografia psicanalítica nos ajudaria a pensar como demandas políticas e aspirações por novas formas de vida, dependem de experiências de satisfação e modos de gozo que são desconhecidos aos próprios atores sociais nos quais se expressam. Isso significaria pensar que a nova posição do problema depende de que reconheçamos o fracasso relativo, e talvez a função de sintoma, exercido pelas políticas multiculturalistas, aqui entendidas como políticas da tolerância que precederam e condicionaram a atual situação.

A composição heteróclita de aspirações de classe, de gênero, de raça, de origem cultural, já foi apontada pela teoria da intersecção (Burman), pelas teorias pós-coloniais (Spivak), pelas teorias de gênero (Butler) e pelos teóricos da política radical (Badiou, Laclau, Mouffe, Žižek) como referidas a um problema comum: a concepção identitarista que anela as reivindicações transformativas com uma alienação identitária. O principal sintoma decorrente das políticas excessivamente centradas nas demandas de identidade é a segregação imaginária do outro, como contraidentidade formada no escopo mesmo da reificação dos personagens envolvidos no conflito.

IGUALDADE & INTOLERÂNCIA

Na análise do processo de agenciamento a que são submetidos os sujeitos nas relações de poder, as possibilidades de se pensar esse poder em diferentes sentidos pode passar pela reprodução das posições identificatórias dos opressores, como acontece com alguma frequência com grupos marginalizados que repetem as relações de poder dos opressores. Por outro lado, há a produção de discursos contra-hegemônicos envolvendo a criação de novos tipos de laço social horizontais (FROSH, 2003). O psicanalista Octave Mannoni (1950) descreveu tal processo nas figuras complementares do colonizador e do colonizado como um complexo de dependência. A crítica desta hipótese, feita por Fanon, inaugura a teoria pós-colonial ao localizar no discurso de Mannoni a própria dominação discursiva que interpreta o processo do ponto de vista de uma concepção teórica forjada pelo colonizador. Vê-se assim que o conflito de identidades e o antagonismo político atravessam a consideração das políticas de racialização desde sua origem.

O que transformou definitivamente o debate sobre a racialização, notadamente a partir dos anos 1980, foi a entrada crescente da hipótese de que havia algo que antecede e condiciona as políticas de identidade, ou seja, a linguagem. De acordo com Foucault (1979), onde o poder atua, a resistência não é apenas uma forma de resposta habitual, mas uma forma de existir como processo de socialização. E o poder não opera apenas de forma jurídica e institucional, sob forma da força ou da lei, mas também de maneira micropolítica nas modalidades de uso da linguagem. Neste ponto Lacan e Foucault se aproximam ao tematizar as condições de emergência de identidades e seu caráter virtualmente problemático. Os laços sociais, criados em trocas simbólicas em estrutura de linguagem, também modificam as relações de poder.

Nas formas de falar e entender, lidamos com a linguagem como um produto que “restringe o que pode ser dito, mas permite um espaço para sujeitos exercerem controle sobre ela” (FROSH, 2003, p. 9). Igualdade e tolerância podem ser reescritos como gramáticas de reconhecimento, ou tipos de discurso, no interior dos quais a linguagem constrói e desconstrói identidades. A oposição entre dentro/fora, encontra assim um mediador capaz de explicar a constituição deste outro como resultante de processos sociais de diferenciação, isolamento e segregação. De fato, a “psicologia” do colonizador é tão importante quanto a do colonizado, e as teorias respectivas compõem horizontes hermenêuticos não desprezíveis para entender a produção da intolerância. Isso permite argumentar que Manonni e Fanon partilhavam de um mesmo problema em suas análises cruzadas, ou seja, certa interiorização identitarista, necessária para entender o processo de opressão, mas, ao mesmo tempo, capaz de gerar um reforço do sentimento social de ameaça, de insegurança e incerteza diante a diferença.

De qualquer forma, a percepção contemporânea é que a qualidade das relações (sociais) fica dentro do sujeito, e, em um ambiente persecutório, isto é suficiente para criar um difuso sentimento de ameaça. (FROSH, 2008, p. 4).

Nesta questão, a psicanálise em Freud e Lacan oferece uma saída ao deter seu interesse nas dualidades tais como interior/exterior, indivíduo/sociedade, sujeito/objeto, especificamente nos momentos em que a subjetividade eclode dentro das condições objetivas de incerteza, de anomia ou de transformação da ordem social. Quando isso acontece pequenas transformações jurídicas ou políticas parecem conter um valor de generalização que afeta a hermenêutica da diferença (FROSH; BARAITSER, 2008, p. 347). Nesses momentos tudo se passa como se a fantasia que ordena e equaliza as modalidades de gozo fosse perturbada, suspendendo os acordos tácitos sobre o que “nós” convenciamos chamar de igualdade.

A ilusão não está do lado do saber, mas já está do lado da própria realidade, daquilo que as pessoas fazem. O que elas não sabem é que sua própria realidade social, sua atividade, é guiada por uma ilusão, uma inversão fetichista. O que desconsideram, o que desconhecem, não é a realidade, mas a ilusão que estrutura sua realidade, sua atividade social. Elas sabem muito bem como as coisas são, mas continuam agindo como se não soubessem. (ZIZEK, 1996, p. 316).

Encontramos aqui a concepção lacaniana de fantasia, como cena imaginária em que o sujeito representa a realização de seu desejo, determinando uma direção ao gozo. A noção zizekiana de fantasia ideológica nos oferece a possibilidade de pensar como poderíamos apreender o subjetivo e o social como um sistema de interfaces que realiza não apenas a mediação entre o “sujeito” e a “realidade”, mas que implica diretamente sobre as condições objetivas, direcionando atividades, definindo significados, agendando ações políticas (FROSH, 2003; ZIZEK, 1994). Ao aproximar os conceitos de fantasia e ideologia na forma de uma fantasia ideológica, torna-se mais claro que a identidade, e particularmente a reificação identitária que se exprime na segregação imaginária, é uma forma de defesa contra a angústia da inadequação entre o desejo e os objetos. Como anteparo contra a impossibilidade de integralização do sujeito em seu desejo, a defesa evoca a possibilidade que esta inadequação possa ser endereçada a um outro. Reencontramos aqui a ideia historicamente recorrente nos processos de segregação, especialmente quando esta se manifesta sob forma de violência, de que um “estranho”, um “estrangeiro” roubou ou está roubando algo de “nós”, funcionando como algo que sustenta as formas tradicionais e novas de intolerância.

FAMILIARMENTE ESTRANHO

As mais estranhas manifestações de intolerância, nos lembra a psicanálise, são reservadas às pessoas “estranhas”, que tentam agir e falar como aqueles que se julgam “cidadãos natos” e “autênticos”. Quanto mais esses “estrangeiros” tentam imitar a “nós”, isto é, quanto mais eles tentam “pertencer”, mais feroz aparece a rejeição. Em “O tabu da virgindade”, publicado em 1917, Freud cunhou a expressão “narcisismo das pequenas diferenças” referindo-se ao trabalho anterior do antropólogo britânico Ernest Crawley, que havia dito que reservamos nossas emoções mais virulentas (agressão, ódio, inveja) para aqueles que mais nos lembram e nos ameaçam por essa semelhança, muito mais que aqueles com quem temos pouca coisa em comum. Partindo da sua teoria do narcisismo, Freud abordou os mecanismos de intolerância, segregação e violência existentes na cultura para explicar como humanos vivendo em sociedades teriam propensão à agressão uns contra os outros. Haveria um processo no sentido de estigmatizar o outro com pequenas diferenças que construiriam o estranhamento deste outro e a segregação nos grupos.

A psicanálise, ao que parece, é a disciplina que poderia nos ajudar a entender como na intolerância há um além, um gozo que funciona no cerne deste processo evocando um circuito que ultrapassa os entendimentos racionais sobre o sentido destes comportamentos. Este “outro racializado” (DYER, 1997; FROSH, 2008; HOOK, 2008) funciona como uma ponte que incorpora algo percebido como “estranho” ao sujeito intolerante, expressão corporificada de um vazio que implica, ao final, uma posição ética onde o outro é diferente e apartado do sujeito a certa distância. A distância é um operador imaginário, precário e instável por si mesmo, do ponto de vista da coesão imaginária. Daí que este “não eu”, mais do que provocar distúrbios na ilusão de autonomia, seja condição estruturante do que chamamos nosso eu.

Para se dizer ainda de outro modo, esta opacidade do outro só pode ser percebida como estranha à medida que a própria opacidade do sujeito não é colocada em jogo. A distância imaginária que regula o outro, sem ao mesmo tempo admitir simbolicamente sua comensurabilidade com o sujeito e o real que os torna díspares, é o correspondente psicanalítico do que em teoria social se exprime por meio da noção de tolerância. Tolerância implica algo que as pessoas não aprovam, mas não podem evitar. A tolerância pode ser pensada como um tipo de defesa narcísica inconsciente, cuja compensação para o sujeito se faria em termos do centralismo cultural ou impotência benevolente. Intolerância, em contrapartida, aponta que o ponto de partida para reconhecer o outro é sempre “negativo”.

NOTAS

¹ Com a noção de extimidade, uma “exterioridade íntima”, Lacan evidencia a presença de um ponto de Real (a Coisa) excluído no centro da organização significativa. A estrutura da extimidade diz respeito à constante vacilação da identidade do sujeito consigo mesmo, indicando a opacidade do sujeito quanto ao que lhe é íntimo/familiar.

² Em termos estatísticos, o Brasil tem a maior população no mundo, depois da Nigéria, de indivíduos de ascendência, pelo menos parcialmente, africana, mas o Brasil tem também a terceira maior população branca do mundo, depois dos Estados Unidos e Rússia.

³ A celebração da “morenidade” no Brasil mostra que alguns tipos de mistura são preferidos, criando graus de “brancura”: a “medida de brancura”. No entanto, não é definido pela cor da pele, mas exige uma maior economia de signos (PINHO, P. S. *White but not quite: tones and overtones of whiteness in Brazil*. *Small Axe*, v. 13, n. 2, p. 39-56, jul. 2009).

⁴ A etimologia da palavra aponta para a raiz *cor*, *cordis*, que significa coração, o que supõe que o “homem cordial” não é uma pessoa gentil, mas aquele que age movido pela emoção, para o bem ou para o mal.

REFERÊNCIAS

- BHABA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.
- CESAROTTO, O. A. Intolerância. In: **Raízes da Intolerância**. São Carlos: Edufscar, 2014.
- DUNKER, C. I. L. Psychology and psychoanalysis in Brazil: from cultural syncretism to the collapse of liberal individualism. **Theory & Psychology**, v. 18, p. 223-236, 2008.
- DYER, R. *White*. Nova Iorque: Routledge, 1997.
- EAGLETON, T. **As ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- FANON, F. **Black skins, black skin, white mask**. Londres: Pluto, 1986.
- FANTINI, J. A. **Imagens do pai no cinema: clínica da cultura contemporânea**. São Carlos: Edufscar, 2009.
- _____. Aquarela da intolerância: racialização e políticas de igualdade no Brasil. **Leitura Flutuante**, v. 4, n. 1, 2012. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/leituraflutuante/article/view/11130> Acesso em: 10set.2015

_____. The “racialized” other: intolerance and political equality in Brazil and the United Kingdom. Seminário realizado no Birkbeck College (School of Social Sciences, History and Philosophy/Psychosocial Studies). Londres, BIROn – Birkbeck Institutional Research Online, 2-12. Disponível em: <<http://eprints.bbk.ac.uk/cgi/users/home?screen=EPrint%3A%3AView&eprintid=8266>>

_____. Raízes da intolerância. São Carlos: Edufscar, 2014.

FERREIRA, R. F. afrodescendente – identidade em construção. São Paulo: Educ-Fapesp, 2000.

FREUD, S. (1918). The Taboo of Virginity (Contributions to the Psychology of Love III). The Standard Edition, Volume XI (1910): Five Lectures on Psycho-Analysis, Leonardo da Vinci and Other Works, 191-208.

FROSH, S.; BARAITSER, L. Psychoanalysis and Psychosocial Studies. **Psychoanalysis, Culture and Society**, v. 13, n. 4, p. 346-365, 2008.

FROSH, S. Desire, demand and psychotherapy: on large groups and neighbours. **Psychotherapy and Politics International**, v. 6, n. 3, p. 185-197, out. 2008.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Cidadania e retóricas negras de inclusão social (Dossiê Questão Racial no Brasil). **Luca Nova Revista de Política e Cultura**, n. 85, 2012.

HOOK, D. Pre-discursive racism. **Journal of community and applied social Psychology**, v. 16, n. 3, p. 207-232, 2006.

HOOK, D. The “real” of racializing embodiment. **Journal of Community and Applied Social Psychology**, v. 18, n. 2, p. 140-152, 2008.

HOOK, D. **A critical psychology of the postcolonial: Biko, Fanon, racism and psychoanalysis**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2011.

KOLTAI, C. **Política e psicanálise: o estrangeiro**. São Paulo: Escuta, 2000.

LACAN, J. “Nota sul padre e l’universalismo”. **La Psicoanalisi** 33, Studi internazionali del campo freudiano, Astrolabio, 2003.

LACAN J. **Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l’Ecole**. Autres Ecrits. Paris: Le Seuil, 2001.

LACAN, J. “Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la ‘Verneinung’ de Freud “. In: **Ecrits**. Paris: Seuil, 1998[1966].

LYOTARD, J. F. **Moralidades pós-modernas**. Campinas: Papyrus, 1996[1993].

MITCHELL, J. From infant to child: the sibling trauma, the rite de passage, and the construction of the “other” in the social group. **Fort Da**, n. 12, p. 35-49, 2006.

MANNONI, Octave. *Prospero and caliban: the psychology of colonization*. New York: Frederick A. Praeger, 1956. Rpt. of **Psychologie de la Colonisation**. Paris: Seuil, 1950. Disponível em: <<http://postcolonialstudies.emory.edu/octave-mannoni/#ixzz2qTrVgAjl>>

MUNANGA K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Identidade Nacional versus Identidade Negra. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

PINHO, P. S. White but not quite: tones and overtones of whiteness in Brazil. **Small Axe**, v. 13, n. 2, p. 39-56, jul. 2009.

TELLES, E. E. “**Racial classification**”, **race in another America**: the significance of skin

colour in Brazil. Princeton: Princeton University Press, 2004.

SAFATLE, V. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008.

SOUZA, J. **Os batalhadores brasileiros – nova classe média ou nova classe trabalhadora?** Belo Horizonte: Humanitas, 2010.

ZIZEK, S. **The metastases of enjoyment: six essays on woman and causality**. Londres: Verso, 1994.

ZIZEK, S. **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ZIZEK, S. **The neighbor: tree inquires in political theology**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

ZIZEK, S. Tolerance as an ideological category. **Critical Inquiry**, Autumn, 2007

A METAFÍSICA DO TESTEMUNHO DE JEAN NABERT: O RENASCIMENTO DO HUMANO APÓS O MAL SOFRIDO*

METAPHYSIS OF TESTIMONY OF JEAN NABERT:
THE REBIRTH OF THE HUMAN AFTER THE EVIL SUFFERED

Carla Canullo ¹

Tradução de Alexei Indursky

Resumo: Jean Nabert destinou-se a permanecer nos bastidores da filosofia. Geralmente, é através da mediação de Paul Ricoeur que nos aproximamos da sua obra, pois este filósofo editou o trabalho póstumo *O Desejo de Deus*, atraindo a atenção dos leitores para o tema do testemunho. Este se enraíza na certeza absoluta habitando o sujeito que afirma seu ato de existir, ou seu "eu sou", apesar de todos os desmentidos da história. Ora, quando o mal é realizado ou sofrido, esta afirmação se ofusca: é necessário que um outro homem, ele mesmo, consciente do fato que o destino do outro não é diferente do seu, testemunhe que a existência não é condenada pelo mal sofrido e que outra possibilidade de esperança continua sempre aberta. É assim que a afirmação de existir e de valorar pode renascer em cada um graças ao testemunho de testemunhas que atesta o fato de que nada da "pequena bondade" da existência humana está perdido.

Palavras-chave: Testemunho. Filosofia. Existência humana.

*Abstract: Jean Nabert destined himself to remain on the sidelines of philosophy. Generally, it is through the mediation of Paul Ricoeur that we approach his work, as this philosopher edited the posthumous work *The Desire of God*, attracting the attention of readers to the subject of testimony. This is rooted in the absolute certainty inhabiting the subject who affirms his or her act of existing, or his or her "I am", despite all the denials of history. Now, when evil is done or suffered, this statement becomes obscured: it is necessary that another man, himself, conscious of the fact that the other's fate is no different from his own, bears witness to that existence is not condemned by the evil suffered and another possibility of hope remains always open. This is how the claim to exist and to value can be reborn in every one thanks to the testimony of witnesses attesting to the fact that nothing of the "small kindness" of human existence is lost.*

Keywords: Testimony. Philosophy. Human existence.

*Résumé: Jean Nabert est destiné à demeurer dans les coulisses de la philosophie. Normalement, c'est de par la médiation de Paul Ricoeur qu'on approche son œuvre, car ce philosophe a édité l'ouvrage posthume *Le désir de Dieu*, en attirant l'attention des lecteurs sur le sujet du témoignage. Celui-ci s'enracine dans la certitude absolue demeurant dans le sujet qui affirme son acte d'exister, ou son «*

* Conferência apresentada no Projeto Clínicas do Testemunho-Ministério da Justiça, na Sigmund Freud Associação Psicanalítica, em 13 de setembro de 2014.

¹ Professora de Filosofia na Universidade de Macerata, Itália. Autora de *Fenomenologia rovesciata e organizzadora de Narrar il pathos*. Tradutora de Jean-Luc Marion e Michel Henry. Viajou a Brasil com o patrocínio do Proex-CAPES pela Faculdades EST, de São Leopoldo.

je suis », en dépit de toutes les démenties de l'histoire. Or, étant donné que lorsque le mal est accompli ou subi, cette affirmation s'effusque, il faut qu'un autre homme, lui-même conscient du fait que le sort de l'autre n'est pas différente de la sienne, donne témoignage du fait que l'existence n'est pas condamnée par le mal subi et qu'une autre possibilité d'espoir demeure toujours ouverte. C'est ainsi que l'affirmation d'exister et de valoir peut renaître en chacun, et cela grâce au témoignage de témoins attestant que rien n'est perdu de la « petite bonté » de l'existence humaine.

Mots clés: Le témoignage. La philosophie. L'existence humaine.

JEAN NABERT (1881-1960)

Jean Nabert está destinado a permanecer nos bastidores da filosofia. Normalmente é pela mediação de Paul Ricoeur que há aproximação de sua obra, pois este filósofo editou a obra póstuma *Le désir de Dieu*, chamando a atenção dos leitores sobre o tema do testemunho. Ora, visto que estou frente a um público de psicanalistas, o apelo a Ricoeur me dá a possibilidade de focalizar um paradoxo.

É sabida a influência que a leitura de Sigmund Freud exerceu junto a Paul Ricoeur e, inclusive, a definição de Freud como o “mestre da suspeita” ao lado de Feuerbach, Marx e Nietzsche remonta a ele. Ora, em *Réflexion faite* – e eis o paradoxo – Ricoeur escrevia que a psicanálise freudiana “fez face à filosofia reflexiva ilustrada por Jean Nabert”¹. Desde os anos sessenta do século XX, o filósofo francês reivindica a tradição nabertiana, assinalando-a como uma em meio as fontes de seu percurso. Dado que ele fala dessa tradição nomeando-a “filosofia reflexiva”, deve-se inicialmente explicar o que essa definição significa.

No artigo “A filosofia reflexiva”, publicado na *Encyclopédia francesa*, Nabert interroga-se sobre o sentido, bem como sobre o *status* da filosofia reflexiva. Ora, visto que toda filosofia reflexiva é, por definição, fundada sobre a reflexão, é necessário explicar o significado dessa expressão. A demarcação que separa “reflexão filosófica” e “filosofia reflexiva” passa pela significação diferente que o caminho da reflexão realizou em cada caso. O método reflexivo pode ser ou um método de análise regressiva, remontando às marcas de um absoluto que *se reflete* em uma consciência; ou bem pode conceber-se como um percurso pelo qual o sujeito se constitui e, graças ao qual, este se apropria das leis da atividade espiritual, características de todos os domínios. Essa segunda alternativa é a que, na história da filosofia, permitiu identificar uma *filosofia reflexiva*².

Ora, sublinhar o papel da “reflexão” insiste em observar uma diferença radical frente a Freud e à psicanálise. Com efeito, a filosofia reflexiva ignora a sombra do inconsciente e sua postura é que toda dimensão do humano pode vir à luz. No entanto, essa “luz” caracterizará somente o primeiro período da filosofia nabertiana, visto que o segundo período de sua produção será marcado pela experiência de fascínio vivida quando da Primeira Guerra Mundial, assim como pelos horrores da Segunda Guerra. Consequentemente, persistir nessa espécie de otimismo do espírito teria sido impossível.

O QUE O EU REVELA

A fim de ir para-além da superfície luminosa da consciência, Nabert faz um trabalho que, talvez, não esteja muito longe do trabalho da psicanálise e que ele chama “trabalho de *exaustão*”. Esse consiste numa espécie de “busca profunda” da consciência que coloca as seguintes questões: De onde venho? Quem sou? Aonde vou? (DD 421)³. Nabert perguntava essas questões nos anos 1930. Mais tarde, em *Elementos para uma ética*⁴, a finitude da experiência se traduzirá em situações pré-filosóficas, tais como o sentimento de culpa, o fracasso e a solidão.

Esses sentimentos alimentam uma reflexão que atesta que o “eu toma-se e afirma-se para si como um potência de ligação, criadora de história, entre um eu puro que faz toda a substância moral de seu ser, e uma natureza que ele não pode desmentir, nem repudiar, sem se destinar à impotência e ao irrealismo”⁵. Ora, refletindo sobre si e sobre as ações realizadas, a consciência se confrontará com duas possibilidades: ou bem deixar-se seduzir e persuadir por uma renovação radical do passado (como se o que foi feito nunca tivesse acontecido), ou bem ceder ao desespero de não poder apagar o que se gostaria de desmentir do passado. Essas duas possibilidades significariam, para a consciência, “aceitar ser vencida por ela mesma”⁶. Para que isso não aconteça, é importante que ela se abra, seguindo o movimento de sua reflexão. A experiência da culpa faz viver a relação com um passado que “não pode absolutamente ser separado do movimento da reflexão que deve conjuntamente descobrir as condições da consciência de si e recolocar o eu em posse de seu ser”⁷. Consequentemente:

Longe de ser um retorno estéril sobre seu passado acabado, a reflexão não se distingue dos operadores pelos quais o eu se retoma, no tempo mesmo em que ele procura ir até às raízes de seu próprio ser. Os momentos de sua reflexão são, para o eu, os momentos de sua libertação, porque eles o fazem adiantar-se em direção à certeza, da qual ele retira toda sua esperança.⁸

O movimento da *reflexão* se esclarece aqui a partir da luz, da qual brilha a esperança. *Refletir* não quer dizer retornar de forma concêntrica sobre as ações que foram realizadas, mas trata-se de um movimento *regenerativo* conduzindo o eu *em direção* à sua própria raiz (da qual nasce e se nutre a *esperança*), ou seja, *em direção* ao “outro” que a torna verdadeira. Mas onde essa esperança faz-se esperança de si, onde pode ela se experimentar enquanto regeneração do “ser” do eu? A primeira regeneração reside na *compreensão* do passado; não do passado que constitui a soma de nossas ações, mas do passado que *já* somos.

É somente através da culpa e pela reflexão sobre a culpa que o eu descobre, não somente seu próprio passado, mas por trás dele, um passado que transborda o quadro de suas lembranças e de toda sua história empírica. Qualquer que tenha sido, efetivamente, sua iniciativa [...], a consciência discerne que essa iniciativa não teria sido suficiente para produzir a culpa se ela não tivesse encontrado a cumplicidade secreta de um passado mais longínquo que opõe um limite absoluto a toda ambição que se poderia nutrir, ou de a compreender ou de capturar sua geração. Esse passado não entra [...] na consciência ou não se torna acessível senão se aproveitando da culpa⁹.

A esperança “mistura-se a uma percepção mais aguda para o eu do que há em seu passado que atesta, para-além de seu próprio ato, de uma relação de fundo mais obscura donde procedem sem trégua novas dificuldades ou novas resistências”¹⁰: percepção que está no horizonte da *regeneração do eu*. É através da “presença” desse “fundo” que o eu recusa ser *vencido* por essas culpas e por seu passado; recusa tornada possível pela esperança que ela nutre, ela mesma, desse mesmo *fundo* obscuro e absoluto que torna o eu convicto da possibilidade de regeneração de seu ser: “a culpa não pode ser o ponto de partida de uma regeneração da consciência pela descoberta de seu princípio, se ela não permite, se ela não favorece a *Invenção de uma necessidade interior capaz de englobar o passado para o devir do eu, no sentido de sua maior esperança*”¹¹.

A descoberta, no entanto, dessa regeneração de nosso ser que *Elementos para uma ética* anuncia, sofre a pior das desmentidas em *Ensaio sobre o mal*, cuja abertura é destinada a um outro sentimento, este do injustificável; esse sentimento que não é o mal e que, todavia, permite restituir a este todas as suas dimensões.

O QUE SOMOS, O QUE NÃO SOMOS.

Nabert abre o *Ensaio sobre o mal* através do sentimento do injustificável. Esse sentimento denuncia o fracasso de toda tentativa de justificar (ou de compreender) o mal (realizado ou sofrido) a partir das normas morais e dos julgamentos de valor. Com efeito, nenhuma moral ou valor poderia explicar uma morte prematura, o que os homens se infligem uns aos outros, as guerras declaradas sob o pretexto da raça ou das injustiças graves, das quais se é vítima sem nenhuma razão aparente. A consciência que sofre esses males não cessa jamais de denunciar o caráter irremediavelmente injustificável, que nenhuma justificativa moral ou teórica pode atenuar. Por outro lado, o sentimento do injustificável não pode, tampouco, se reconduzir à “reação de uma sensibilidade ferida” (EM 21¹²): sua crueldade exige a compreensão. Certamente, desde sempre o mal representou um desafio ao qual a filosofia buscou responder através de diferentes *démarches*, tal qual a *privatio boni* ou concebendo o negativo como uma espécie de obstáculo momentâneo que uma dialética saberia em breve englobar. Na contramão disso, o sentimento do injustificável garante a irredutibilidade do mal, *porque este é sentido irremediavelmente enquanto tal* e porque ele anula toda explicação vinda da moral e do dever-ser. Em face do mal, toda explicação fracassa.

Mas, reciprocamente, o irredutível desse sentimento empurra incansavelmente a consciência à busca do que lhe autoriza a denunciar esse mesmo injustificável. É assim que a demanda vinda da experiência se transforma em exigência do pensamento que se nutre da experiência vivida. Eis, portanto, a questão: “O que é que existe [...] que autoriza a consciência a declarar (que esses males são) injustificáveis, se essa ideia implica, com efeito, algum julgamento de direito, e não simplesmente a constatação do que pode ter neles de intolerável para o indivíduo?” (EM 49). Todavia, o que nos autoriza a denunciar a fraqueza da norma frente ao mal é a modificação do “ponto de vista” que o *trabalho da exaustão torna possível*. Com efeito, através desse trabalho apercebe-se não somente que o injustificável está aquém de toda norma moral, mas ainda

CONVIDADO

que somos convocados a nos interrogarmos sobre o que a *norma* representa para a consciência denunciando o mal. Dito de outra forma, através desse trabalho a consciência não se contenta mais de procurar a pura e simples “justificativa” ou “explicação” do mal sofrido; o que ela realiza é um percurso que lhe revela a lei que permanece no interior da consciência e legitima sua acusação frente ao mal injustificável.

O trabalho de exatidão mostra aqui sua potência heurística. Passando do assombro causado pelo impacto do mal à questão concernente ao que autoriza esse mesmo sentimento, a própria reprovação do mal ocasiona a descoberta de uma “presença” mais profunda, mostrando ao sujeito que nenhum apelo à moralidade não poderia diminuir ou atenuar o sentimento do injustificável. Quando os recursos da moral fracassam, a consciência é obrigada a procurar as razões que legitimam sua reação ao mal e isso a partir do que, no ato mesmo dessa reação, lhe impede toda aquiescência. Essa busca coincide com o que se nomeou trabalho de exatidão, trabalho que elimina pouco a pouco o que não pertence ao sujeito, o que não lhe define, a fim de atingir o âmago do ato que denuncia o mal, a saber, essa “forma absoluta a qual nada é acrescentado, assim como nada é retirado se a temos como forma do absoluto espiritual” (EM 52) e que, em *Elementos para uma ética*, não era nada mais do que o que desencadeava a regeneração do eu. Em consequência, por causa dessa forma do absoluto a questão do mal concerne menos à moral que o sujeito e é pelo reconhecimento dessa forma que Nabert pode anunciar a presença de dois planos na existência de cada vivente, ou melhor, que ele cerne, por assim dizer, ao mesmo tempo o que o ser humano “é e o que não é”.

“Dizer que não somos (real ou efetivamente) o que somos (absolutamente) é reunir a significação de uma experiência emocional a qual nenhum homem pode pretender escapar, por mais pleno e rico que seja, aliás, seu destino” (EM 56). Nabert reafirma sem cessar essa permanência, na existência humana, de uma forma do absoluto, de um “eu sou” que ultrapassa toda determinação e toda afirmação, fundando-se sobre a única relação finito-infinito, forma do absoluto que ele nomeia *afirmação originária*. É essa afirmação que nos permite retornar ao que *Elementos para uma ética* nos ensinou a propósito da experiência da culpa, do fracasso e da solidão, bem como sobre os sentimentos que decorrem dessas experiências dos quais a reflexão se nutre. A trama dessa reflexão não é de forma alguma teórica, mas ela coincide com a *compreensão de si*. Dito de outra forma, trata-se de uma trama que se compreende reflexivamente, porque esses três dados representam a negação “de uma mesma ambição fundamental, de um mesmo desejo, que não concerne à assimilação de um objeto por um sujeito, mas à geração de um mundo de relações que tornaria as consciências transparentes umas às outras e cada uma a si mesma” (EE 62). O se compreender reside nesse desejo de transparência.

Ora, o sujeito que reflete – já comentado antes – não preexiste a essa reflexão, pois ele nasce através e graças a ela. Ele *pode nascer* pela compreensão porque o eu, por seus dados negativos que aparentemente só o condenavam pelos erros cometidos e o condenavam à pior das solidões, descobre que seu ser

mais autêntico, a saber a certeza absoluta de existir, não é menos do que a afirmação originária e absoluta, inclusive a afirmação que engendra o ser do eu¹³. Existe, portanto, uma reciprocidade entre essa afirmação e o ato pelo qual eu o afirmo, esse ato que vale somente se a afirmação se afirma em mim, por mim e se ela “garante minha afirmação e a sustenta” (EE 67). Ora, somente a descoberta da afirmação absoluta, enquanto ato do sujeito, dá a questão do injustificável sua significação. A autocerteza da existência se afirma no encontro de uma interrupção violenta que o mal lhe inflige sem que nenhuma verdadeira motivação justifique essa investida, não se atesta senão por um “eu sou”, que permanece na mesma denúncia do mal enquanto injustificável. O “eu sou” que pronuncio tem relação tanto com o eu finito quanto com a afirmação absoluta afirmando-se através desse eu. A certeza absoluta não pode se verificar senão na história do eu, da qual ela é a fonte, esse eu graças ao qual advém “o encontro movente da consciência pura de si e do mundo” (EE 71); reciprocamente, “ser, para o eu, é operar essa ligação” (EE, 71) pela qual ele nasce enquanto “sujeito”.

Ora, é assim que a história da subjetividade começa, a saber, pelo processo no qual a afirmação originária se verifica pela história de cada um. Por esse mesmo processo, o eu se caracteriza desde seu nascimento por um *degrau tão invencível quanto incontornável*, que interdita ao sujeito de igualar-se a si mesmo. Então, se de um lado somente existe consciência de si que procede da afirmação absoluta, de outro, pela afirmação mesma dessa certeza, o eu concreto se apropria de sua finitude incontornável, pois “a impossibilidade de se igualar a si entra na constituição da subjetividade” (EE 72). Ora, essa possibilidade entra aí, pois é na subjetividade que sua prova advém; ainda, ela entra aí, pois é somente na subjetividade que a certeza da presença da *consciência pura* se dá. Ademais, ela entra aí, pois a consciência empírica, na história, somente se compreende graças à consciência pura. Certamente, a consciência empírica não se igualaria jamais à consciência pura, ao menos no mundo onde sua história se desenvolve. E, entretanto, entre as duas consciências, uma unidade há, todavia, que se dar, pois sem essa unidade o sujeito histórico não saberia narrar sua história. É por isso que nosso ser é sempre *desigual a si-mesmo* e marcado por uma desigualdade que não é nada menos que o hiato que marca o surgimento mesmo da subjetividade.

O MAL E O SUJEITO.

O mal junta-se a esse hiato ou separação da subjetividade, por causa da qual a consciência é inacabada. Esse não-acabamento lhe impede de se tomar de forma “límpida” e total, obrigando-a a se dar “pelo intermédio” da vida psicológica, na qual seus pensamentos e suas escolhas (realizadas ou não) se desenvolvem. Certamente, esse hiato não é o mal, pois para que haja o mal propriamente dito, é necessária a cumplicidade do querer. As formas principais do mal são duas, a saber, o pecado e o mal de secessão. Visto que o pecado acomete somente o sujeito que o cometeu, o mal de secessão é o mal que se inflige a outros humanos.

No entanto, essa diferença não impede que tanto uma quanto a outra forma coloquem em questão o ser mesmo do eu. Pelo pecado, o eu opera uma espécie

CONVIDADO

de ruptura no interior de si mesmo, cuja consequência é o empobrecimento de seu ser. O mal de secessão constitui a ruptura do laço originário que une as consciências¹⁴. Ainda, o pecado é ruptura da tensão que caracteriza o nascimento da subjetividade (sc. o laço entre a consciência pura e a consciência empírica) cuja consequência é a renúncia do eu a se igualar a seu ser mais autêntico. No entanto, o pecado, por assim dizer, *mascara* o traço da violência que conota toda renúncia que segue o traço do absoluto, a saber, essa violência que manifesta sua potência destruidora pelo mal da secessão. À diferença deste, o pecado é “um ferimento que o eu fez em si-mesmo” (EM 88), cujas consequências com relação à vida do sujeito são, de um lado, o retorno do questionamento a respeito “da totalidade de ser que somos”, portanto, sobre o coração mesmo do hiato subjetivo; do outro lado, a tomada de consciência de uma espécie de causalidade livre que somente nossas ações estão destinadas a manifestar, uma causalidade que atesta que o eu se recusa radicalmente “de fazer prevalecer absolutamente as exigências da moralidade sobre os interesses de si próprio” (EM 94).

Se o sentimento do injustificável revela a estrutura da subjetividade, o sentimento do pecado manifesta “um fato originário que escapa às tomadas de consciência reflexivas, porque ele está na raiz de toda consciência possível e ele coincide com uma ruptura espiritual constitutiva de um eu singular” (EM 95-96). Desde então, mesmo que exista sempre uma norma frente a qual o pecado se toma enquanto tal, nenhuma justificativa pode atenuar o constrangimento tão profundo quanto doloroso que experimenta a ruptura do laço que o eu conserva com sua verdade. Desse ponto de vista, a diferença entre os culpados e os inocentes se atenua, pois o culpado é esse cujo ato revelou a perversão de uma liberdade radical que ele ignora, assim com o inocente¹⁵. Espantamo-nos mesmo da possibilidade de sermos os protagonistas de um ato tão cruel que, entretanto, é encorajado pela cumplicidade de uma vontade secreta que espera somente por um sinal – da parte do sujeito – para atestar sua presença. Dito de outra forma, nossos atos livres concretizarão uma liberdade, por assim dizer, “primeira” coincidindo com a complacência do eu para si-mesmo, inclusive com uma complacência, cujo eu não saberia se desfazer senão pela impossível renúncia de si-mesmo. E o fato de que essa complacência seja ocasionada por nossa liberdade é a prova que tanto o culpado quanto o inocente se caracterizam *pelo ato de se recusar ao eu puro que reside na subjetividade, ou pelo ato de se recusar ao verdadeiro Si*. No entanto, este é somente o primeiro nível do mal.

Em *Elementos para uma ética*, Nabert compara a consciência pura e a consciência empírica, o Um e a pluralidade das consciências e explica que a consciência pura representa para a consciência empírica o que o Um representa para a pluralidade das consciências¹⁶. O Um representa a *derivação comum* das consciências, ele é, ao mesmo tempo, o que funda e o que torna possível que sua comunicação se dê sob as formas do acolhimento e do chamado. Essas são as formas principais de relações que as consciências entretêm umas com as outras, relações essas, vale a pena sublinhar, das quais consciências se nutrem. Ora, são essas relações, bem como a reciprocidade que resulta delas, que nos reconduzem à consciência. Esta, com efeito, é correlativa de um grupo de atos que não têm, inicialmente, sentido senão um pelo outro e um para o outro antes de tomar sua

origem em dois polos distintos (EE 163); e ainda: “essas relações não se dissociam senão nas fronteiras da comunicação” (EM 118). Os elementos da comunicação, a saber, o chamado e a resposta, representam uma primeira ruptura da unidade. Ora, essa ruptura se acresce quando a consciência se faz consciência individual e mesmo o fato que a consciência, por assim dizer, *se põe, cria* e estabelece essa ruptura, sem a qual não sealaria de subjetividade. Trata-se da queda do múltiplo de uma unidade primeira, pois o Um – longe de se exilar num ante-mundo – permanece na experiência da comunicação das consciências e se manifesta somente por essa comunicação. Por conseguinte, a fratura da subjetividade não é o resultado de uma ruptura originária, como o confirma a alternativa que se abre às consciências após essa secessão: ou bem elas se encontram umas com as outras pelo intermédio de uma comunicação concebida em referência à presença absoluta do Um¹⁷; ou bem – segunda alternativa – elas aprofundam essa secessão originária pelo mal “de secessão”. Ora, é porque o Um está na origem de toda relação que “não existe inimigo, adversário ou estrangeiro, tomado absolutamente, senão pela ruptura de uma relação, na qual as consciências tenham começado a se reconhecer sob o signo de alguma unidade espiritual” (EM 115). Retirar-se de toda relação significa, para o eu, “exilar-se do que faz o seu ser, mas é correlativamente constituir o outro como outro, absolutamente, é excluir-se e excluí-lo de toda participação na unidade que fundava tanto o acordo quanto a oposição das consciências (EM 115-116). O mal mais radical reside assim nessa finitude, por causa da qual os homens se opõem entre eles e, cuja consequência é que cada um se autoriza a infligir ao outro os piores males. Antes de deixarmos essa concepção tão radical do mal, eu gostaria de propor uma última questão concernente ao binômio mal-finitude.

Com efeito, se pelo mal de secessão o sujeito descobre sua finitude e se “o mal originário está nessa finitude, e concebe-se que cada consciência é mais apressada de se salvar ao remontar ao seu princípio que de se compreender pelas outras consciências, e pelo princípio de unidade imanente ao seu reconhecimento recíproco” (EM 120), devemos confessar que chegamos a um paradoxo, *pois a mesma finitude de sujeito seria o mal*. Ora, essa identificação do mal e da finitude foi o motivo da revisão que Ricoeur, em 1957, consagrou ao *Ensaio sobre o mal*¹⁸. Com efeito, Ricoeur foi o primeiro a salientar que se “a tendência constante do livro (de Nabert) é a identificação da individuação das consciências e do mal”, o autor *reconduziria o mal à finitude*. A posição ricoueriana é que se deve separar o mal e a finitude para que se separe também “a pluralidade originária de vocações pessoais e do ciúme que separa e opõe as consciências”¹⁹. O que permitiria de não atenuar a positividade do mal, guardando também a “positividade” da subjetividade. De minha parte, gostaria de sublinhar que mesmo que se deva separar finitude e mal, a fim de preservar a positividade da subjetividade, existe ao menos uma trama do pensamento nabertiano a qual não se deveria renunciar. Se por um lado a finitude é inultrapassável, porque toda consciência singular se afirma pela ruptura da unidade, por outro lado essa unidade não abandona o plano da história e sua permanência no sujeito é o que permite a este de realizar os atos regenerativos. Dito de outra forma: o mesmo “princípio absoluto” – donde o sujeito destaca – faz com que o eu denuncie o injustificável e que ele seja

capaz de ato de regeneração.

POR UMA METAFÍSICA DO TESTEMUNHO

O capítulo V do *Ensaio sobre o mal* aborda a questão das aproximações entre a justificativa do mal e a regeneração do humano. Já em *Elementos para uma ética* Nabert anunciava o “desejo de regeneração”, a saber a “aspiração invencível” que impede à consciência de contestar toda esperança de se regenerar. No entanto, nós já o dissemos, essa esperança não concerne somente ao eu que cometeu o mal, mas também à vítima. Ainda mais, o trágico do mal é “função de intensidade com a qual a forma do absoluto espiritual se toma numa consciência particular e, também, *toma esta última em meio das circunstâncias contingentes da experiência humana*” (EM 155). Frente a essa irreducibilidade do mal, as formas de justificativa mais comuns, tais como o recurso à lei e ao perdão, mostram sua impotência, pois a primeira fracassa frente ao injustificável, enquanto a segunda fracassa frente à separação irremediável dos sujeitos: Com efeito, pode-se “perdoar” a finitude (dos sujeitos) que coincide com o mal e pela qual este se origina? Evidentemente não, e é por isto que o desejo de regeneração não poderia ser concebido como um desejo de ser quitado do mal, pois nada poderia curar a ferida, donde o mal se origina, a saber, a ferida originária que marca o nascimento do sujeito.

Por conseguinte, somente uma justificativa que é também um “segundo nascimento”²⁰ pode satisfazer esse desejo, pois ela seria “um crédito efetivamente aberto à conta do infortunado e do malvado” (EM 165). É preciso que os atos injustificados sejam “tomados em conta” por uma outra consciência destinada a restabelecer “um equilíbrio espiritual, em favor do qual o culpado se abra a uma esperança de regeneração e o infortunado à uma experiência compensatória” (EM 165). Quando ela toma em sua conta o culpado ou a vítima, o sujeito se imbuí também de uma negatividade que poderia ter sido a sua. Reciprocamente, através dessa tomada de conta, esse mesmo sujeito se faz “testemunha vivente” da esperança de que, na história, os traços do Um – do qual as consciências fazem provas através das relações que elas não cessam de entreter – não desapareçam. É assim que o desejo de justificativa reinstaura o espaço que a secessão das consciências destruiu, e é através desses atos regeneradores que os humanos *prestam testemunho* ao absoluto, tornando-se “testemunhos do absoluto”, um motivo que Nabert desenvolverá em *O desejo de Deus*.

O testemunho do absoluto testemunha que o *eu cuja finitude se identifica com o mal* pode encaminhar-se em direção à justificativa; ainda, por um excesso igualmente hiperbólico que esse do mal²¹, ele testemunha que uma possibilidade de não cair na desesperança permanece sempre aberta para o culpado, bem como para a vítima. Em resumo, ele testemunha que a possibilidade de que alguém acolha nosso ser ferido pode sempre se dar graças ao Um que a reciprocidade das relações restabelece mesmo após o pior dos males ser realizado ou sofrido. Através de sua metafísica do testemunho, Jean Nabert nos solicita a tomar à nossa conta o outro ser humano por um ato de reconhecimento de seu valor intrínseco. Certamente, a identificação entre finitude e mal permanece difícil; trata-se, no

entanto, de uma dificuldade que se deve ultrapassar para que a justificativa não se imponha ao sujeito desde “o fora” e para que ela ocasione uma experiência *outra* frente ao mal que, todavia *não é outro* na concepção do sujeito.

DA ATESTAÇÃO AO TESTEMUNHO

Nabert nos ensina que o caminho da reflexão desenvolve a dinâmica que caracteriza todo sujeito, a saber, essa dinâmica na qual o mal, assim como o testemunho, se unem. Esse caminho nos mostrou que o injustificável se descobre frente à forma do absoluto permanecendo em cada consciência sob a forma da formação originária e do Um. Ora, é retornando a esse Um e ao que se chamou de “certeza absoluta” que o humano se regenera, redescobrando o que permanece nele, apesar do mal sofrido. Agora, eu gostaria de realizar o caminho inverso a fim de melhor compreender como é possível que a consciência se proteja e se regenere a partir do testemunho.

Inicialmente, este último protege a consciência porque ele utiliza uma linguagem veraz. Com efeito, o testemunho instiga a consciência pressionando-a em busca *da* verdade que permanece nela sob a forma da afirmação absoluta. Certamente, o testemunho afronta-se à resistência que cada um opõe em face da exposição que ele demanda, pois deve-se declarar ao conhecimento de todos essas experiências que se esconderiam espontaneamente aos olhos dos outros; ademais, ele afronta-se aos sentimentos de cólera, vergonha ou violência que o mal não cessa de provocar. No entanto, o fato de “prestar um testemunho” não se reduz somente à atestação ou uma narrativa do mal. Se esse fosse o caso, a confissão do algoz e da vítima estaria destinada a nada mudar. O testemunho vai mais além. Primeiramente, porque a testemunha é aquela que se encarrega do se passou, ou seja, do que aconteceu na história da qual ele foi vítima ou autor. Ele não se limita a atestar um fato (por exemplo, um acidente), ele fala de uma transformação que se produziu na sua vida e na vida dos que o cercavam. É por isso que o testemunho é mais que uma atestação: ele é *mártir*, a saber, um testemunho dado à verdade para que alguma coisa outra e inaudita advenha.

Donde um segundo aspecto: a atestação pressupõe que o sujeito revenha sobre si, visto que o testemunho demanda sempre uma *dualidade*. A atestação é um ato que a consciência realiza se dizendo o que aconteceu. Sem embargo, para que um testemunho se dê é preciso a presença daquele que frente-a-frente prestará o testemunho; em resumo, é necessário que o testemunho se encontre “frente a” alguém que acolha seu relato. Em terceiro lugar, o ato de testemunhar não é reconhecido imediatamente enquanto tal, a saber como testemunho, pois a testemunha é “efetivamente tal”, *à medida que ela, ao longo de seu ato, toma consciência de que está fazendo*. A mesma compreensão que caracteriza a consciência – viu-se que esta é uma tomada de consciência que a “forma absoluta” promove – caracteriza o testemunho enquanto ato de tomada de consciência que o sujeito adquire. No entanto, não se trata de um ato que se faz solitariamente: o testemunho demanda o face-a-face com o outro, assim como alguém que nos demanda de lhe prestar um testemunho. Se este não é demandado, se não fosse um apelo à espera de resposta, ele não se daria: cada um se limitaria a se dizer a

CONVIDADO

si mesmo o que sofreu, alimentando o rancor frente a aqueles que lhe infligiram a humilhação do mal. Se graças ao testemunho as coisas se passam diferentemente, é porque através dele o humano pode se regenerar. Veremos isso novamente no rastro de Jean Nabert.

Compreender-se como testemunho e graças à testemunha quer dizer compreender que nossa finitude se determina pelo absoluto que a atravessa de parte a parte. Ora, com efeito, experimenta-se o absoluto porque uma testemunha *nos* presta testemunho deste. Reciprocamente, através dessa prova eu me torno testemunha do absoluto frente aos outros. E mesmo se o ser humano “é o ser capaz de compreender, de buscar o testemunho e testemunhar” (DD 273²²), ele não é *imediatamente consciente* dessa potência, pois “o próprio do testemunho é de não ter sido querido enquanto tal, enquanto testemunho, mas de esperar ser compreendido como um testemunho” (DD 273). Existe portanto, uma espécie de “inconsciente do testemunho” na espera de ser elevado à compreensão. Ademais, o papel do testemunho não se limita a redizer o que nós vimos, ele advém “de ato em ato” (DD 274) e o ato, por excelência, é esse da afirmação absoluta. No entanto, não é suficiente que esta se autoateste, pois o próprio de todo ato é *se dar, produzir, advir*. A afirmação absoluta “eu sou” é um *ato* que se concretiza somente quando ele se profere, quando ele sai de si-mesmo para entregar-se ao testemunho. Dito de outra forma, ela se manifesta sobre o plano histórico como ato ou série de atos que se dão (ou se abrem) para que se testemunhe. Trata-se de atos, cuja origem é o ato do absoluto presente na determinação. Mas, dito isso, como testemunhar da absolutidade? Novamente, isso não é possível senão através de ato em ato.

“Que um testemunho – escreve Nabert – seja capaz de solicitar, de chamar uma consciência, uma promoção de si [...] existiria uma melhor prova de que nós somos em presença de uma manifestação, de uma expressão absoluta do Absoluto?” (DD 286-287). “Promoção de si” é um ato que não é diferente do que se produz pela compreensão. Esta suscita um crescimento de si ocasionado pela consciência que *se desperta* graças ao absoluto que permanece no eu. Ora, o que provoca esse despertar “é o caráter absoluto dessa expressão que, para a consciência, é um convite constante a colocar-se interiormente ao nível dessa expressão. [...] Tudo se passa, então, como se a revelação absoluta do absoluto, ao se afirmar ela mesma na consciência, traria esta para o plano, no qual ela torna-se de um só golpe digna e capaz de afirmar” (DD 287-288). O absoluto que permanece em toda consciência *se afirma* em sua *veracidade* cada vez que ele se *reafirma* pela consciência que repete o ato. Desde então, o que a consciência testemunha a outra consciência é nada menos do que essa afirmação absoluta que, por esse mesmo testemunho, se redescobre. Ora, esse testemunho é também uma espécie de *reconhecimento* da presença especial desse absoluto pelo qual o eu é “si-mesmo” e que faz com que a consciência seja absoluta e determinada. É assim que essa consciência descobre que seu “ser autêntico”, aquém ou para além dos desmentidos da história, é o mesmo que a tensão absoluta que permanece nela:

Ora, essa igualdade completa de seu ser e da tendência absoluta ao Absoluto que nenhuma consciência humana saberia afirmar de si e para si, é somente permitido de afirmá-la de uma outra consciência. Não afirmá-la em absoluto, ou demandar provas objetivas que não serão jamais suficientes para justificar plenamente a certeza, é recusar de dar satisfação a essa tendência absoluta ao Absoluto que é como a substância de cada indivíduo, [...] é faltar a si mesmo [...] Uma consciência obedece a si-mesma e a seu ser, quando ela afirma que numa outra consciência se efetua essa igualdade a si que é a expressão absoluta do Absoluto (que) [...] vai de par com a operação, na qual não podemos mais distinguir o ato puro que afirmamos do ato puro afirmando-se em nós. Pois, essa operação não mantém ou não conserva sua autoridade senão sob a condição de chamar tudo imediatamente uma confirmação de si, e essa confirmação somente pode ser demandada a um testemunho, onde transparece, através dos elementos tomados do real, uma adequação radical da tese e de sua expressão concreta. [...] Afirmando o caráter absoluto de um testemunho nós damos a esses graus e a essas formas uma caução suprema inspirada pelo mesmo ato que anima a afirmação originária. (DD 295).

A que e a quem prestar testemunho? Já foi dito, o testemunho se dá “de ato em ato” e, primeiramente é “do” ato absoluto que permanece em cada eu que se presta um testemunho, a saber, deste ato que coincide com a afirmação originária e absoluta que “resta em espera [...] do testemunho que a verifica ou a confirma” (DD 288). Em resumo, a afirmação originária (permanecendo em *todas* as consciências, *porque* ela caracteriza cada consciência) é estritamente unida ao testemunho através do qual ela se toma. Ademais, “se o Absoluto não é mais acessível por uma única dialética ou pelo pensamento, se o testemunho deve permitir remontar ao que é a fonte, é necessário que ele esteja efetivamente unido à sua origem, que a dualidade torne-se imediatamente unidade, que sob a via do sensível se descubra a plenitude do Absoluto” (DD 297). E, ainda, se a consciência é capaz de realizar esses atos absolutos é porque esses atos são “testemunhos absolutos do Absoluto, são atos que afirmam realmente, que transcrevem efetivamente a afirmação pela qual nós somos elevados à concepção de uma espontaneidade absoluta” (DD 300). Para toda consciência, o ato absoluto coincide com a afirmação absoluta que cada um pronuncia, esse é o ato de despojamento de si e, por conseguinte, de se compreender; um ato que passa “pela compreensão de uma consciência inspirada pela afirmação do absoluto” (DD 303) e que, no entanto, ultrapassa “a compreensão limitada às condutas propriamente humanas” (DD 303). Trata-se do testemunho dado ao absoluto que ultrapassa o ser humano e que, no entanto, não se dá senão pelo ato desse mesmo testemunho.

“Receber um testemunho” significa, portanto, que a experiência emocional da desigualdade de si-mesmo se dá enquanto testemunho da presença de um absoluto despertando a inquietude que impede que a consciência se contente de si. Como pode, no entanto, que esse testemunho – que coincide com a consciência de si – se dê? A resposta nos obriga a retornar ao que foi dito a propósito do Um e disso que Nabert nomeia *o comércio das consciências*, a saber, essa troca

CONVIDADO

pela qual toda consciência, por assim dizer, “se faz consciência”. Dito de outra forma, é porque o Um está no fundo de cada eu que ninguém é “para si” sem o outro e que não há consciência de si que não seja, ao mesmo tempo, consciência de estar frente-a-frente com um outro. É por isso que o eu é desde sempre “com um outro eu”, pois ele nasce “pelo” ou “do” mesmo fundo absoluto (ou Um) do outro”. O testemunho coaduna-se nessa tensão originária. Ser si-mesmo significa “ser si-mesmo e outro”. No entanto, esse “outro” não é de forma alguma atestado ou autoatestado pela consciência mas ele é reconhecido, ou melhor, ele é testemunhado graças aos “outros”, onde ele permanece enquanto princípio unitivo. Ora, dado que o princípio não se toma a si-mesmo e, por assim dizer, “descobre” que por sua mediação sobre o plano histórico deve-se procurar ao menos uma experiência que confirme o que se vem de dizer. Essa experiência é, talvez, uma das testemunhas da liberdade.

Com efeito, não se poderia discernir os testemunhos marcados pelo timbre da liberdade se uma correspondência entre nossa prova de liberdade e esses testemunhos não se desse. Porém, “deve-se demandar se essa consciência [...] não é subordinada à presença de outros seres livres, cuja liberdade, mais assegurada e total, nos aparece como o reflexo de uma liberdade completamente liberata, em sua forma e conteúdo, das limitações que afetam o ser que nós somos” (DD 307).

Os atos que alguém realiza e que nós discernimos enquanto “atos livres”, reciprocamente nos fazem discernir do que nós somos. Nabert nomeia esse discernimento, ou esse reconhecimento, “testemunho absoluto” ao tema do qual escreve: “Nós teríamos menos estima por nós-mesmos se outras consciências não nos acordassem um crédito de confiança que nós nos aplicamos para não nos decepcionarmos muito; nós poderíamos duvidar, com toda sinceridade, de nossa liberdade se ela não fosse a todo momento pressuposta através de trocas com os outros seres” (DD 307). E mais adiante: “Essa liberdade que nós acordamos a outrem é a imagem de uma liberdade maior, cuja ideia está no princípio de nossa afirmação. [...] Existe, portanto, no princípio, no fundo da consciência, a ideia de uma liberdade total, cujo aprofundamento autoriza a afirmação da testemunha absoluta, do testemunho absoluto do Absoluto” (DD 307). “Compreender-se enquanto sujeitos livres” é então possível pelo outro e com o outro, fazendo-se testemunho da liberdade do outro que, por seu ato livre e por sua existência, *endereça-se a mim com uma linguagem que compreendo porque ela é minha própria linguagem*. No entanto, através disso a consciência revela que o testemunho é mais que um ato entre os outros e que ele constitui a natureza, pois mesmo o *compreender-se* – que inaugurou essas páginas – faz que a consciência descubra seu “si” pelo testemunho que ela dá frente ao outro. Pois é somente ao nos fazermos testemunha do absoluto que nós descobrimos o absoluto, ou melhor: “Nós não podemos discernir o absoluto senão pelo absoluto que é em nós. A resposta só pode ser buscada na resposta que faz uma consciência capaz de alçar-se a uma afirmação do absoluto que está nela sem ser por ela” (DD 276).

Se o mal permanece injustificável porque ele atenta à forma absoluta que resta na consciência, a persistência dessa forma é a condição de possibilidade do

testemunho. No entanto, o que este ocasiona é mais do que uma pura e simples “atestação dos fatos que se passaram”, pois ele faz com que uma mesma prova (a prova do Um) torne possível a compreensão mutual da testemunha e deste que acolhe o testemunho. Tudo isso faz com que os atos de perdão, de amizade, de escuta, de acolhimento de deem. Esses atos não demandam que o mal seja esquecido ou apagado, mas que eles lhe tomam em sua conta, testemunhando que – mesmo após a pior das violências – o fermento ou o germen do absoluto (eu ousaria dizer: do bem) que permanece em cada um, possa renascer. *De começo em começo, de acordo com começos que não terão jamais fim.*

NOTAS

³ RICOEUR, P. **Réflexion faite**. Autobiographie intellectuelle. Paris: Éditions d’Esprit, 1995, p. 38.

⁴ Cfr. NABERT, J. **Expérience intérieure de la liberté**. Paris: Puf, 1994[1924], p. 398-399. *La «réflexion» nous emmène dans les alentours du discours sur le sujet; c’est à partir de ce motif que deux interprétations possibles de la réflexion se donnent, l’une relevant de la pensée kantienne et l’autre de l’œuvre du philosophe français Maine de Biran.*

⁵ *Ce sont les questions que Nabert pose dans l’inédit publié dans la deuxième édition de l’ouvrage posthume Le désir de Dieu (Cerf, Paris, 1996). Sigle: DD.*

⁶ Aubier Montaigne, Paris, 1943. Sigle EE.

⁷ Plus loin, p. 19.

⁸ Pour ces passages cf. plus loin, p. 21.

⁹ Plus loin, p. 25.

¹⁰ Idem.

¹¹ Plus loin, p. 28.

¹² Plus loin, p. 31.

¹³ Idem.

¹⁴ *Essai sur le mal* (= EM), Aubier Montaigne, Paris, 1970 (ed. or: 1955).

¹⁵ «L’être du moi ne peut naître que de la compréhension qu’il acquiert de soi par un affirmation qui engendre et le régénère» (EE 67).

¹⁶ Cf. EM 90.

¹⁷ *C’est la lecture que propose Paule Levert dans son article «De la confession des péchés ou la dénonciation du Pharisien selon Jean Nabert».* In: *Revue de sciences religieuses*, XLIV, p. 288-317, 1970.

¹⁸ *Dans EN 118, Nabert propose la même comparaison p. 118.*

¹⁹ Cf., à ce propos, EE 161-181.

²⁰ Cf. «Esprit» XII (1957), p. 124-135, et *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992, p. 237-252.

²¹ Ibidem, p. 248.

CONVIDADO

²² Cf EM 134.

²³ *C'est l'avis de Ricoeur (Lectures 2, p. 249-252).*

²⁴ *Citation tiré de la première édition (1966).*

REFERÊNCIAS

BOHIGAS, J. Hereu. Trascendencia y revelación de Dios. Metafísica de las «cifras» según Karl Jasper. Metafísica du testimonio según Jean Nabert. Barcelona: Herder, 1983.

NABERT, J. **Expérience intérieure de la liberté**. Paris: Puf, 1924, 1994².

NABERT, J. **Éléments pour une éthique**. Paris: Puf, 1943; avec une Préface de P. Ricoeur, Aubier-Montaigne, Paris 1962²,1992³.

NABERT, J. **Essai sur le mal**. Paris: Aubier Montaigne, 1955, 1970².

NABERT, J. **Le désir de Dieu**. Paris: Cerf, 1996.

RICOEUR, P. **Réflexion faite**. Autobiographie intellectuelle. Paris: Éditions d'Esprit, 1995.

RICOEUR, P. **Lectures 2**. La contrée des philosophes. Paris: Seuil, 1992.

SIRGADO, Maria de Lourdes. Ganho, consciência e intersubjetividade em Jean Nabert. Lisboa: INCM, 2002.

ENTREVISTA COM MIRIAM CHNAIDERMAN¹

AN INTERVIEW WITH MIRIAM CHNAIDERMAN

SIG - COMO VOCÊ CHEGOU ATÉ O PROJETO DESTA FILME?

Depois de ter feito "Sobreviventes" e mais um vídeo sobre um bairro bem violento daqui de São Paulo, M'Boi Mirim ("Dos índios, Das águas, Dos sonhos") para a prefeitura, eu tinha decidido me dar um tempo no cinema. Talvez até parar, pois essa dupla pertinência é algo que me demanda um grande esforço. Trabalho muito no meu consultório, participo de um grupo de formação onde dou seminários, escrevo, etc., etc., etc.... Eu já tinha realizado dez documentários e queria cuidar dos meus livros, todos engavetados em meu computador... Inclusive meu doutorado, que é sobre Freud e Stanilavski, chama-se "O discurso do corpo e/ou o corpo do discurso". A verdade é que meu encantamento com o ser humano vai me levando por todos esses caminhos. Isso de um enigma que nos constitui e que é tema da psicanálise e da arte, como se a arte sempre me instrumentasse na escuta analítica. Pela multiplicidade de caminhos possíveis, naquele momento eu tinha decidido escolher e me dar um tempo no cinema.

Mas quando li as primeiras entrevistas com a Laerte eu me encantei e pensei que esse seria um filme que faria. Era um discurso libertário, com muita crítica ao binarismo de gênero. Falava em uma libertação dos grilhões que nossa cultura impõe moldando a sexualidade. Por que menino tem que brincar de bola e menina de boneca? Admirei enormemente Laerte que, depois dos 60 anos, decidiu se vestir como mulher. E lá fui eu procurar Laerte. Sou imensamente grata ao cinema, pois sempre me vejo, em meus temas, por caminhos inusitados pela cidade. Lembro até hoje do taxi que me levou até a casa de Laerte e do olhar curioso do motorista quando ela/ele surgiu no portão. Cada vez mais Laerte é "ela". No momento que iniciei o filme, ele/ela apenas se colocava radicalmente crítico na divisão homem/mulher que a cultura impõe. Assim como, na contracultura, junto com toda uma geração de cartunistas (Glauco, Angeli, entre outros) criticava os costumes, agora criticava o binarismo de gênero. Mais uma vez Laerte mostrava sua revolta e repensava a política. Depois, inclusive no decorrer do filme, foi sim se tornando mulher e hoje quer colocar seios. Está mesmo muito feminina.

Quando fiz minha visita a Laerte - marco onde se inicia todo o processo de construção do filme - ia movida por minha admiração e minha perplexidade. Não conhecia Laerte, cheguei através de amigos comuns. Ficou muito claro que Laerte não queria ser protagonista e que se sentia iniciante nesse processo todo.

Depois dessa visita, elaborei um projeto. Quando surgiu o Edital do MinC, eu não queria mandar. Tinha dúvidas sobre minha disponibilidade, tinha assumido um seminário teórico, estava com muitas horas de trabalho em minha clínica. Reinaldo Pinheiro meu companheiro e produtor, insistiu. Só mandei porque achei

¹Psicanalista,
membro do
Departamento de
Psicanálise do
Sédes Sapientiae,
Doutora em Artes
pela Escola de
Comunicações e
Artes da USP.
Ensaísta, escritora e
documentarista.

que não ia ganhar. Falei: “Manda... eles são conservadores, eu não vou ganhar mesmo...” E consegui ganhar em primeiro lugar e ter o dinheiro prá fazer o “De gravata e unha vermelha” .

SIG - A PATOLOGIZAÇÃO TEM A TENDÊNCIA DE HOMOGENEIZAR, PADRONIZAR OS COMPORTAMENTOS E OS DISCURSOS. O FILME, AO CONTRÁRIO, NOS APRESENTA A LÓGICA DO DESEJO DE CADA UM, A PARTIR DE SUA SINGULARIDADE. VOCÊ PODERIA COMENTAR ESTE ASPECTO?

Nós, como psicanalistas, sempre vamos trabalhar com a singularidade. Quando pensei o filme, meu objetivo era criar uma vertigem de infinitas possibilidades de configurações do desejo. Mostrar como o desejo é necessariamente disruptor. E que cada um vai construir seu jeito de viver a própria sexualidade. Na sexualidade, a patologização é uma grande questão. A homossexualidade, depois de uma enorme luta, deixou de ser doença. Embora, com a onda conservadora que assola nosso país, a luta nossa contra aqueles que defendem a cura gay ainda seja uma bandeira necessária. O transexual ainda é patologizado, ainda está entre as doenças psiquiátricas que constam no DSM. A propósito, para conseguirem atendimento do Estado, precisam ser patologizados. Como diz Thais de Souza no filme, “o Estado passa a ser dono do seu corpo”. O que é terrível.

Meu filme “De gravata e unha vermelha” se engaja na luta pelo direito à diferença. A diferença como fundante do desejo. Seja qual for essa diferença. Fico feliz de ter lançado o filme nesse momento em que corremos o risco de perder tantas conquistas.

SIG - O SEU FILME “SOBREVIVENTES” TAMBÉM APRESENTA SITUAÇÕES LIMITES VIVIDAS. TRAZ A IDEIA DE UMA RESISTÊNCIA, DE UMA RE-EXISTÊNCIA, DE UM TIPO DE DISCURSO MUITO RARO E TRANSFORMADOR. COMO VOCÊ PENSA O LUGAR DA PSICANÁLISE DIANTE DESTE DISCURSO?

Em meus documentários tenho trabalhado sempre com a possibilidade de invenção de um jeito de viver e criar únicos, mesmo em condições bem adversas.

O que me moveu a fazer “Sobreviventes” foi uma questão de Freud quando pensa o trauma no seu texto “Para além do princípio do prazer”. Freud define o trauma como invasão do Eu por estímulos de tal intensidade que não conseguem ser absorvidos. Ficam como corpo estranho na subjetividade. Fiz o documentário colocando a questão de se a qualidade do trauma poderia determinar a possibilidade de elaboração. Por exemplo, no “Sobreviventes” há relatos de pessoas que levaram choque na prisão política e um relato de choque em tratamento psiquiátrico.

O “De gravata e unha vermelha” tinha sim como questão a sexualidade e os caminhos do desejo. Mas era preciso me despir de toda a teoria e me abrir para um mundo que não pode ser lido apenas como negação da castração, psicose ou perversão. Isso que hoje é chamado de fenômeno das “novas sexualidades” e que, na psicanálise muitas vezes foi entendido como um dos caminhos da psicose, nos obriga a repensar a questão edípica. Penso que a castração pode não ser apenas fálica. Somos obrigados a nos repensar como psicanalistas. Pensar como permanecer no interior da psicanálise e fazer caber figuras como a Letícia Lanz,

que se define, no filme, como “uma mulher de pênis”. Tentando me instrumentar para, como psicanalista, dar conta de tudo que está no filme, venho trabalhando o seminário de Jacques Lacan, “De um discurso que não fosse semblante” e o livro da Monique Schneider, “A construção do masculino”. Mas, no “De gravata e unha vermelha”, eu me abri para o mundo das várias sexualidades e agora estou aqui, tentando dar conta de tudo isso como psicanalista. Rafael Kalaf Cossi no seu livro “Corpo em obra” (Ed. nVersos, 2011) cita Dunker: “... em consequência do caráter fantasmático da sexualidade, o que temos então é uma fragmentação e dispersão dos idos de gozo, que estarão sujeitos à contingência de cada um” (2004, p. 123). É isso que o filme procura legitimar.

Sempre me comovo com os personagens. Desde meu primeiro curta-metragem, o “Dizem que sou louco”, sinto que aqueles que conseguem bancar aquilo que são, são verdadeiros heróis. Isso implica, sim, em uma resistência à massificação, à homogeneização. É sobre isso tudo que Michel de Certeau reflete no seu livro “A Invenção do Cotidiano”.

SIG - COMO SURTIU A IDEIA DE COLOCAR A NARRAÇÃO DE DUDU BERTHOLINI? VOCÊ ACHA QUE ESTE DISCURSO SE ARTICULA COMO UM “DUPLO” COM O SEU?

Quando a gente faz um documentário, vão ocorrendo situações que te levam a invenções absolutamente inesperadas. Quando eu ganhei o Edital do MinC, o meu projeto era bem amplo mas muito calcado no que havia aparecido na imprensa com Laerte. Quando contei à Laerte que agora teríamos que fazer o filme, soube da sua não disponibilidade para fazer essa construção junto comigo. Acabara de fazer um curta, o “Vestida de Laerte” e se sentia exausta. Não queria, naquele momento, saber de cinema - alegava que se cansara enormemente, inclusive com ter que acordar muito cedo. Dispunha-se a ser entrevistada. Mas não em fazer esse caminho comigo. Fiquei perdida e desnorteada. Eu tinha apenas a curiosidade e a vontade de conhecer melhor tudo isso.

Dudu Bertholini frequenta a mesma padaria que eu. É uma padaria do lado da produtora e no mesmo quarteirão que meu consultório. Sempre me chamara a atenção aquele homem alto e bonito, com o cabelo longo e vestido com cafetans maravilhosos. Sempre com brincos e joias imensos, lindos. Ficava espantada com a tranquilidade dele. E, ainda mais espantada com o carinho e respeito dos funcionários. Os donos da padaria são portugueses absolutamente conservadores. Mas gostam e admiram Dudu. Eu já soubera que Dudu era estilista importante. Diante da falta de disponibilidade de Laerte, resolvi conversar com Dudu. Em plena padaria, contei a ele do meu projeto. Dudu se encantou. Marcamos um encontro e fizemos nossa viagem juntos. Assinamos juntos o que ele nomeou como sendo a curadoria do documentário. Claro que todas as figuras importantes são contatos que o Dudu fez: Rogéria, Ney Matogrosso, Johnny Luxo e alguns outros. Eu fiz o contato com João Nery, Letícia Lanz, e tantos outros. Dudu não esteve presente em todas as entrevistas. Nem sempre ele podia.

A presença de Dudu marca o documentário de um jeito muito importante. Explico melhor: a primeira entrevista foi com o próprio Dudu. Era um jeito de nos conhecermos melhor e criarmos alguma intimidade. Qual não foi minha surpresa

quando ele logo falou em cenografar a sua casa! Meus documentários anteriores buscavam filmar a vida dos personagens tal como ela é... Aliás, seria isso que definiria um documentário. Mas isso não existe para Dudu. Se você quer fotografar sua roupa ou marcar algum momento no celular, ele logo faz uma pose esdrúxula. É impensável ser fotografado sem posar... Tentei demovê-lo de cenografias quaisquer, mas isso ele nem entendia. Era uma outra língua. Fui entendendo que trabalharia com corpos e vidas cenografados. A cenografia era também o tema do documentário. Tanto que ficou impossível para quem assiste, saber qual ambiente foi cenografado e qual não. Foi mesmo uma escolha de linguagem. E a fotografia, da Fernanda Riscalì, foi pensada para criar esse efeito.

Não acho que o Dudu seja meu duplo não. Acho que ele introduz no filme algo que eu não tenho e um mundo que é o dele. E isso foi muito rico.

SIG - CHAMOU A ATENÇÃO NO FILME AS MUITAS HISTÓRIAS DE VIDA, UMA DIFERENTE DA OUTRA E O FATO DE QUE NEM TODAS SEGUEM A VERSÃO BIOMÉDICA DO “NASCI NO CORPO ERRADO”, O QUE FOI QUESTIONADO NA CAMPANHA PELA DESPATOLOGIZAÇÃO DAS IDENTIDADES TRANS.

Sim são diferentes, mas têm muitas histórias que não estão no filme. O Ney Matogrosso fala que não se escolheu, que ele nasceu assim... Isto não está no filme. Fica mais aceitável se você não tem escolha, se não aparece o desejo. Uma frase que ele disse me chamou muito a atenção: Ele falou que seria um ato irreversível transar com uma pessoa do mesmo sexo. Acredito que não pode haver um caráter de irreversibilidade em qualquer jogo erótico. É mais fácil colocar assim do que falar em desejo. Os conselhos entraram na luta pela despatologização, O CFP e os CRPs. Entretanto, retirar esta questão do campo da patologia gera um problema, qual seja, se despatologizar eles perdem o atendimento do SUS, logo, essa luta não consegue muita adesão. A Laerte não quis responder sobre essa questão, achou muito complicado, não quis falar sobre isso, assim como a Taís, que é super politizada, mas que também não quis falar porque ela estava esperando a cirurgia no SUS. É uma bandeira que não pode ser levantada sozinha, pois é preciso manter o atendimento de saúde no SUS.

SIG - OUTRO ASPECTO QUE NOS CHAMOU A ATENÇÃO NO SEU FILME É QUE NENHUMA NARRATIVA COINCIDIU COM UM EU BIOMÉDICO. HOUVE UMA RUPTURA IMPORTANTE. UM PERCURSO NUNCA É IGUAL AO OUTRO.

O filme tem ido para festivais LGBT e queer. O ultimo foi na Argentina e era LGBTYQ e vai ser assim até o infinito com as letras porque é tão singular cada experiência. O que é maravilhoso na sexualidade é isso, que cada um que se invente e se construa. Conhece o livro da Patricia Porchat?

SIG - SIM, ELA DEU UMA ENTREVISTA NO ÚLTIMO NÚMERO DA REVISTA SOBRE O LIVRO.

Ela disse que gostaria de saber como a militância verá o filme. O filme milita pela diferença, eu não dei bola para as tribos. Os personagens são heróis que bancam a sua sexualidade. Eu queria um filme que fosse perto de todos nós, eu não queria mostrar a travesti, a marginal. Isso existe, mas já tem muitos filmes sobre isso. Vocês viram “Castanha”? O filme é muito bom, mas é uma história de

fim de mundo. A construção é maravilhosa, as personagens se apresentam, é inovador, mas tem a coisa do outro lado, da margem. E é uma questão de todos nós bancarmos a nossa sexualidade. Meu filme é sobre a sexualidade, no sentido amplo. A sexualidade é disruptora, mesmo se for tudo “certinho”. Se você vive o desejo, isso é disruptor. Freud já pensava assim.

SIG - ESSE É O ELO ENTRE A PSICANÁLISE E A ARTE.

É isso que me encanta. Eu sempre trabalhei nesse meio de campo entre a arte e a psicanálise que procura dar forma para o inominável. Fui para a arte para entender a clínica. Meu mestrado foi sobre literatura e psicanálise e foi publicado. O meu livro “O hiato convexo” é sobre a escuta psicanalítica, o que é, qual a especificidade. Fui fazer cinema depois. Quando fiz o primeiro documentário, sempre faço vinte coisas ao mesmo tempo, fazia também o doutorado sobre Freud e Stanislavski, sobre o trabalho do ator. A ideia era essa, de como a arte nomeia algo da psicanálise. Os documentários têm sido um jeito de fazer essa pesquisa, esse enlace.

SIG - O FILME TEM MUITAS PROVOCAÇÕES CLÍNICAS, TEM UM MOMENTO, ACHO QUE É A TAÍS QUE FALA QUE ELA NÃO TEM GOZO, MAS PRAZER.

Ela dá uma aula para gente, ela fala que “se eu não tiver gozo eu vou inventar o meu prazer”. Eu acho que tem questões clínicas importantes e isso me fez pensar muito. Eu participo de um grupo com psicanalistas, que tem como tema o complexo de Édipo. Eu acho que isso obriga a repensar essa estrutura e obriga a repensar a questão da diferença. Ela não precisa ser fálica. Muitos psicanalistas veem o meu filme como a comprovação de que não é possível sair do binarismo. A Leticia Lanz pergunta: “o que é que eu sou? Uma mulher com pênis?” É uma mulher de pênis e ponto final. A gente que se repense, pois isso não quer dizer perversão nem psicose. Foi o jeito que ela encontrou de estar no mundo. Se você vai para os psicanalistas como Pontalis e André Green, por exemplo, é muito impressionante o terror que eles têm da figura daquele que é homem e mulher ao mesmo tempo. Tem uma frase da Letícia em que ela diz: “por que é que a gente tem que ser classificado pelo que tem no meio das pernas? Não poderia ser de outro jeito?” Somos aprisionado na linguagem. A falta, a diferença, podem ser de outra ordem.

Muitos transgêneros querem se enquadrar. A Leticia quer manter nome de Geraldo, quer que os netos chamem de vô, os filhos de pai. Avó é a mulher dela, com quem vive há 35 anos. É uma intervenção política importante.

O primeiro que conheci foi o João Nery, ele tem ligações com alguns psicanalistas. É impressionante. Os trans homens acentuam a característica masculina, assim como as trans mulheres têm algo de caricato. Os homens resolvem melhor o problema porque a voz fica masculina, mas não conseguem ter o pênis. O João Nery me falou que se eu não entrasse no Facebook não iria conseguir fazer o filme. Então entrei... Através do João ouvi falar que a Letícia era presidente da Associação Brasileira de Trans. Nas entrevistas que fiz para o filme, Laerte falava contra o binarismo de gênero, questionando “por que não posso sair como eu

quero?” Isto é muito libertário.

A Letícia, eu fui atrás no Face, vi a cara dela e adorei. Ficamos amigas pelo Face. Ela topou participar do filme e comprei a passagem. Esta é uma história interessante. É muito caro fazer um filme, cada dia de filmagem é uma fortuna, arrumei lugar para a entrevista e comprei a passagem. Recebo um telefonema da Letícia um dia antes da filmagem e ela me diz: “você colocou na passagem Letícia e eu sou Geraldo”. Consegui, à meia noite, mudar o nome na passagem. É uma intervenção política porque ela chega ao aeroporto de mulherzinha Barbie, como ela diz, e apresenta o documento de Geraldo. Isso é muito importante. Eu acho que isso é o queer do jeito que a Judith Butler pensa. Eu a admiro muito, ela se define como psicanalista. Ela escreve o tempo todo no Face, tem um grupo que se chama Transgente e ela posta coisas muito importantes, do dia a dia e deve ajudar muita gente com isso.

No filme, eu quis mostrar o lado alegre de bancar o desejo e ir atrás do seu prazer. Acho que ela está triste no filme porque não assumiu antes, mas tem um papel importante e está num momento muito bom. Tem um processo de sofrimento atroz, mas tem também a alegria de bancar seu desejo e a coragem de fazer isso. As pessoas falam do sofrimento, não veem o prazer no filme, mas acho que isso é muito defensivo.

SIG - MIRIAM, OUTRO ASPECTO LEVANTADO PELA REALIZAÇÃO DO FILME É UMA PSICANALISTA FAZER POLÍTICA.

Concordo. Eu vivi a década 70, no momento da ruptura com a IPA, na Argentina. O grupo “Questionamos” é formado por colegas argentinos que foram trabalhar no Sedes. Vivi a militância nos anos 70, meu irmão foi exilado e tem coisas que hoje questiono, como, por exemplo, unir psicanálise e marxismo. Hoje eu penso diferente, a minha militância é como psicanalista na luta pelo respeito à singularidade e à diferença. Penso como a Laerte quando ela diz que o corpo é o lugar onde é possível a quebra e a ruptura. Com a perda da utopia, o corpo e a sexualidade passaram a ser a possibilidade da revolução e da ruptura. É como voltar para Reich. Lembrando a crítica de Deleuze e Guattari de que Reich valorizava demais o genital.

As coisas podem mudar a partir de novas formas de viver a sexualidade.

Miriam Chnaiderman é autora dos livros *O hiato convexo: literatura e psicanálise* (Brasiliense), *Ensaio de Psicanálise e Semiótica* (Escuta) e *Cinema e Psicanálise* (em fase de finalização). Documentarista: dirigiu os curta-metragens “Dizem que sou louco” (1994), “Artesãos da Morte” (2001), “Gilete Azul” (2003) e “Isso, Aquilo, Aquilo Outro” (2004), “Você Faz a Diferença” (2005), “Passeios no Recanto Silvestre” (2006), sobre o escritor, dramaturgo e cineasta José Agrippino de Paula, autora dos livros “Panamérica” e “Procura-se Janaína” (2007, 48 min, DVD), Prêmio o concurso “Rumos” do Itaú Cultural, 2006. Além de seus mais recentes trabalhos: *Sobreviventes* co-dirigido por Reinaldo Pinheiro e em co-produção com a TV Cultura de São Paulo/SesC e “M’ Boi Mirim” sobre o bairro de M’Boi Mirim, para a Prefeitura Municipal de SP (2009) e por fim seu mais recente trabalho o longa-documentário: *De gravata e unha vermelha*.

ALÉM DO OBJETO DE DESEJO

BEYOND THE OBJECT OF DESIRE

Liege Horst Didonet

“...Lo que les estaba diciendo, es que cuesta mucho ser auténtica, señora. Y en estas cosas no hay que ser rúcana. Porque una es más auténtica cuanto más se parece a lo que ha soñado de sí misma...”

Monólogo de Agrado em Todo sobre mi madre, de Pedro Almodóvar.

LIVRO: PSICANÁLISE E TRANSEXUALISMO: DESCONSTRUINDO GÊNEROS E PATOLOGIAS COM JUDITH BUTLER.

AUTOR: PATRÍCIA PORCHAT

CURITIBA: EDITORA JURUÁ, 2014, 172 P.

Quando estou diante de um paciente que se diz homossexual, masculino ou feminino, com que noção de homem e de mulher eu trabalho? interroga a psicanalista Patricia Porchat na introdução de *Psicanálise e Transexualismo: desconstruindo gêneros e patologias com Judith Butler*.

Tal posição – escreve Miriam Debieux Rosa ainda no prefácio do livro – dá consequência à escuta psicanalítica como transgressora dos discursos convencionais do campo social e, no caso, também já estabelecidos dentro do próprio campo psicanalítico. Além de, como psicanalista, dá consequência a recolocar a relação clínica e teoria – a escuta clínica, o caso, reformulando a teoria, demonstra a potência da psicanálise, não como um corpo teórico estático, mas como uma prática que produz teoria.

É a partir da sua clínica, freudiana, como Porchat mesma qualifica – feita de muitas pessoas que se denominavam homossexuais, bissexuais e algumas transexuais – afetada pelas mudanças que vêm ocorrendo na sociedade ao longo do tempo como o casamento gay, a homoparentalidade, as mudanças nas estruturas de parentesco, o surgimento de novas práticas sexuais e de novas identidades e considerando todas as questões teóricas e éticas que aí devem estar implicadas – que a professora e pesquisadora decidiu investigar o conceito de gênero. A sua tese de doutorado transformou-se nessa brochura que propõe uma aproximação entre a psicanálise e os movimentos sociais.

Para começar **Inventando gênero**, primeiro capítulo no qual a autora apresenta uma definição geral desse termo, construída com a leitura de autores próximos da teoria da construção social, como Michel Foucault, Jeffrey Weeks e Thomas Laqueur. Agrega a eles o psiquiatra e psicanalista Robert Stoller, com sua desco-

berta do conceito de “identidade de gênero” e seus estudos sobre o transexualismo. O dimorfismo sexual, a diferença entre sexo e gênero, gênero e psicanálise e feminino e masculino são algumas das questões abordadas na preparação para o encontro com a filósofa feminista Judith Butler e os conceitos – criados ou tomados emprestados por ela – com os quais ela tem, polêmica e brilhantemente, trabalhado nos últimos vinte e cinco anos.

Para fazer **Gênero, feminismo e psicanálise**, o capítulo seguinte, a autora convida algumas teóricas e feministas – como Donna Haraway e Gayle Rubin e psicanalistas como Nancy Chodorow, Jessica Benjamin e Emilce Dio Bleichmar – para, através do conceito de gênero, apresentarem as críticas que fazem à psicanálise, como contribuição para o entendimento da teoria de Butler.

Aqui lembramos que Porchat considera Butler uma autora difícil de acompanhar, uma teórica da Queer Theory que, em sua própria definição, é uma teoria que se opõe a todas as demandas de identidade e que insiste no fato de que qualquer um pode se engajar nos diferentes ativismos. Ela mesma é uma pensadora engajada na militância feminista, lésbica, gay, transsexual, transgênero e dos intersexo.

A psicanalista brasileira embrenhou-se na interdisciplinariedade através da história, antropologia, sociologia e filosofia como condição para seguir a filósofa norte-americana.

Assim chegamos no terceiro capítulo, segunda parte do livro, com **Judith Butler: sujeito e objeto**. Butler tenta estabelecer uma noção de sujeito que não determine, a priori, uma concepção de normalidade ou de patologia, a partir das identidades binárias de gênero. Ela não adota o feminino nem o masculino, os assim chamados por ela gêneros inteligíveis – porque concordam anatomia, sexo, desejo, práticas sexuais e gênero – como paradigma. Mas busca algo que está em outro lugar, além do compreensível, quiçá além do reconhecível e, portanto, fora do culturalmente reconhecido como humano. Então encontra os gêneros “não inteligíveis”, como diz Porchat, o “objeto”, esse Outro que virou “merda” – conceito tomado emprestado de Julia Kristeva – a quem Butler quer dar conta. “Trata-se de uma atitude política, de dar direito de cidadania ao “invivível”, ao “inabitável”, a quem não desfruta do status de sujeito, mas, paradoxalmente, define seu domínio”, ela propõe.

A teórica entende gênero como “ato performativo”: palavras, gestos, movimentos repetidos e estilizados que criam uma realidade e produzem um efeito ontológico, ou seja, fazem crer na existência de seres humanos “homens” e “mulheres” e mantém a lógica binária. E Butler atenta para quando há uma incapacidade de repetir, uma falha na repetição ou ainda uma repetição parodística da “performance social”, como brechas por onde escapam os aspectos ilusório do gênero. Sendo assim – diz ela – performáticos, os “gêneros inteligíveis” ou dominantes e os “não inteligíveis” ou não dominantes encontram-se no mesmo terreno, o do humano, não há seres mais ou menos verdadeiros, normais, ou mais ou menos falsos, patológicos.

A paródia, considerada por alguns leitores como exemplo máximo da subversão de gênero, lhe rendeu muita admiração e também críticas vindas da academia e da militância, para quem Butler se explicou com a ideia de ressignificação. Porém, ela insiste que é na incapacidade para repetir e nas falhas na repetição dos atos performáticos que espereitam as possibilidades subversivas e transformadoras de gênero.

Então entra na cena teórica de Butler o corpo, que é pulsional, e que, portanto, às vezes, não obedece nem à intencionalidade do sujeito que o habita e é habitado por ele, nem às leis da cultura em que está inserido. Inevitavelmente, a psicanálise é chamada para sustentar a premissa da sexualidade e sua desobediência à vontade dos cidadãos e às regras da sociedade.

A filósofa vê surgir uma tensão entre a teoria de gênero e a psicanálise. As críticas vêm de todos os lados, tanto das feministas quanto das psicanalistas, sobre as questões relativas à performatividade e à intencionalidade, respectivamente. O conflito está posto, mas, como diz Porchat sobre a posição de Butler, “a pulsão não deve tornar-se obstáculo para uma ação política em defesa do abjeto”.

Nesse clima, Porchat adiciona Slavoj Žižek e Joan Copjec ao debate no capítulo quatro, **Críticas de Butler a Lacan e a Lévi-Strauss**. Freud e seu Complexo de Édipo clássico, por via da identificação, também já foram alvo de críticas dessa interlocutora da psicanálise e defensora do “abjeto”, suas pulsões e seus direitos.

Butler questiona as noções de “diferença sexual”, “simbólico” e “parentesco” da psicanálise lacaniana e suas heranças do estruturalismo de Claude Lévi-Strauss. Ela é uma pós-estruturalista que recusa as tentativas de manutenção de posições estruturais que reforçam a regulamentação de gênero como estrutura binária assim como da universalização do parentesco. Butler considera essa atitude totalitária, que borra as nuances que poderiam matizar as relações humanas em suas diferenças entre si e na cultura, e que apaga a possibilidade de reconhecimento de outras formas de ser e estar humano no mundo.

CONCLUSÃO: GÊNERO, UMA CATEGORIA POLÍTICA

Patrícia Porchat volta ao início, retoma as conclusões de cada capítulo donde vê sempre surgir algo novo, diferente, transformador. Ela agora acredita que fazer psicanálise demanda um posicionamento político. E a sua posição é em favor de ver e escutar “gênero” e “homossexualidades” como termos que interrogam seus aspectos substantivos e prescritivos, termos que provocam e exigem constantes ressignificações. Porchat cita Butler:

[...] A concepção de política que uso está relacionada à questão da sobrevivência, física e psíquica. Como criar um mundo em que aqueles que entendem seu gênero e seu desejo como não normativos possam viver e prosperar sem a ameaça de violência do mundo externo e sem o sentido pervagante de sua própria irrealidade, que pode levar ao suicídio ou a uma vida suicida. (BUTLER, 2004, p. 219).

A mais recente e vital proposição de Butler finaliza a inédita e contundente obra de Porchat, a qual inaugura a interlocução entre gênero e psicanálise e provoca que exerçamos nossa cidadania e nosso ofício na cultura contemporânea em que, por necessidade, chamamos de “novo” o que, na verdade, é “velho”.

*Liege Horst Didonet, Psicanalista, Integrante da equipe do
EPE e do Estágio em Psicologia Clínica da Sig e Membro
efetivo da Sigmund Freud Associação Psicanalítica
Email: liegedidonet@yahoo.co.uk*

A CENTRALIDADE DO SUJEITO NA CONSTRUÇÃO DE UM TRABALHO VIVO

THE CENTRALITY OF THE SUBJECT IN THE CONSTRUCTION OF A LIVING WORK

Cristiano Dal Forno

LIVRO: TRABALHO VIVO. (TOMO I – SEXUALIDADE E TRABALHO – 216P./ TOMO II – TRABALHO E EMANCIPAÇÃO – 222P.)

AUTOR: CHRISTOPHE DEJOURS

BRASÍLIA: PARALELO 15, 2012.

Nos dois tomos que compõem a obra intitulada *Trabalho Vivo*, publicada no Brasil pela Editora Paralelo 15, no ano de 2012, o psicanalista francês Christophe Dejours atualiza as diretrizes da psicodinâmica do trabalho, acrescentando-lhe novos elementos, de cunho metapsicológicos, na proposição do que se convencionou chamar clínica do trabalho. A partir de sua conceitualização do trabalho – entendido como o hiato existente entre a *concepção da tarefa* e aquilo que *efetivamente o trabalhador executa* mediante sua interpretação –, Dejours reafirma a inegociável centralidade da subjetividade na prática laboral. A sensibilidade do psicanalista perpassa toda a obra na forma como aborda o tema do trabalho, colocando-o no centro da vida do sujeito. O rigor teórico evidencia-se nas referências a pensadores tanto da psicanálise quanto da filosofia cotejadas com vinhetas de experiência profissional e reflexões clínicas do próprio autor. Trata-se de uma complexa e envolvente trama reflexiva que culmina na proposição de uma teoria do sujeito trabalhador em que se destaca sua capacidade criativa e inventiva ante os percalços da vida laboral real.

Dejours inaugura o Tomo I¹, subintitulado “Sexualidade e trabalho”, apresentando sua definição de trabalho, que se situa no campo do real que resiste à técnica. Propondo-se a reunir o que a clínica ensina sobre a relação subjetiva com o trabalho, o autor, já na abertura do primeiro capítulo, anuncia de pronto seu objetivo de analisar os elementos propulsores da inteligência no trabalho. Nessa página inaugural, Dejours aponta para aquilo de que tratará ao longo dos dois tomos que passa a manuscruver. Explora uma inteligência que estará envolvida não apenas em produções de tarefas de qualidade, mas, principalmente, na ampliação da própria subjetividade, na acepção da realização de si mesmo. Uma vez que as habilidades profissionais aprimoram-se por meio da superação de obstáculos que lhes são contrapostos e que elas não preexistem ao trabalho, o autor compreende-as como sendo uma *propriedade emergente*. No Tomo I, então, Dejours dedica-se ao estudo da sexualidade e da importância que possui o corpo no processo de formação das habilidades. A parte inicial da obra em análise dá-se em termos de tratar da inteligência do corpo na construção do trabalho.

Nessa perspectiva, para avançar à compreensão da inteligência e do corpo na prática laboral, Dejours dedica-se a conceitualizar o trabalho, situando-o no paradoxo do real.

Trabalhar é, para Dejours, precisamente, preencher a lacuna que há entre o prescrito para a tarefa e o que o trabalhador é levado a efetivar, em face das circunstâncias. O trabalho, desse modo, sempre precisará ser inventado. Trabalho, de acordo com tal definição, é, antes de tudo, criação. O autor insiste que o trabalho se define pelo quê o sujeito deve dar de si mesmo para fazer frente ao que não funciona quando segue, rigorosamente, as prescrições. No que tange ao paradoxo do real, Dejours situa que, quando o trabalhador, com todo o seu saber, vê-se limitado pela resistência do mundo, está no real. Esse se faz conhecer pelo sujeito que trabalha na forma de *fracasso*, na qualidade de experiência desagradável, de impotência, de angústia, ou mesmo de irritação, decepção, desânimo. De acordo com essa perspectiva dejouriana, será sempre *afetivamente* que o real do mundo iniciará sua manifestação para o sujeito. A superação do real está, para Dejours, na capacidade de o sujeito mobilizar sua *inteligência inventiva*, que será particular a cada um e a cada caso. A inteligência a ser mobilizada é uma inteligência que descobre, inventa. Segundo o autor, trata-se de uma *inteligência criativa*.

Para Dejours, sempre o desempenho antecede a competência. Primeiro um sujeito realiza um trabalho que lhe é confiado e, à luz das dificuldades enfrentadas, desenvolve-se. Para ele, a obtenção da inteligência da prática se dá mediante um esforço obstinado de superação do real, que mobiliza toda a subjetividade e leva à aquisição de competência. A *inteligência astuciosa*, que emana do sensível do corpo e não do saber acadêmico, é apresentada como forma de superar o real nos limites que esse impõe ao sujeito trabalhador.

Nos primeiros capítulos da obra, Dejours perfaz um longo caminho de revisão teórica, à luz de uma reflexão com os elementos que emergem da clínica do trabalho, em direção à compreensão de uma subjetividade que se vale da experiência do trabalho para se desenvolver. Da Teoria do Corpo Pensante, de Maine de Biran, destaca-se a percepção do corpo nos registros de sensibilidade que levam à formação da individualidade; da Teoria Pulsional de Freud à elaboração como o trabalho exigido do psiquismo; da Teoria da Sedução Generalizada de Laplanche à edificação do corpo erótico, nos intercâmbios entre a criança e o adulto. São esses aportes que permitem a Dejours situar a subjetividade no centro prática laboral, a qual sempre se dará na forma de construção de resolutivas, dada a lacuna existente entre o trabalho prescrito e o trabalho efetivo no contexto da realidade do trabalho.

No Tomo II², subtítulo “Trabalho e emancipação”, Dejours propõe-se, desde o capítulo primeiro, a uma visão de conjunto, com o objetivo de expor em que pode contribuir a psicodinâmica do trabalho para a análise das relações entre trabalho e subjetividade. O autor oferece uma densa síntese da psicodinâmica do trabalho, propondo-a como uma disciplina clínica que se sustenta na descrição e no conhecimento das relações entre trabalho e saúde mental e também

como teoria do sujeito que observe, simultaneamente, a psicanálise e a teoria social. Novamente, com a finalidade de evitar controvérsias com outras disciplinas, tais como a sociologia, a ergonomia, dentre outras, é imprescindível que a definição de trabalho, na compreensão da clínica do trabalho, seja retomada. Dejours o faz, com o acréscimo de que o trabalho, mesmo se bem concebido, mesmo com organização rigorosa, mesmo com procedimentos claros, não teria sua qualidade atingida caso fossem seguidas à risca suas prescrições. O esclarecimento se dá pelo fato de que, conforme considera o autor, não haveria trabalho de execução. Se trabalhar é vencer, é preencher o hiato existente entre o prescrito e o efetivo, todo trabalho sempre será trabalho de interpretação, de criação.

Dessa maneira, segundo Dejours, para o clínico, o trabalho define-se pelo quê deve o sujeito acrescentar às prescrições a fim de atingir os objetivos que lhe foram confiados, no sentido daquilo que o trabalhador é convocado a acrescentar de si para fazer frente àquilo que não funciona quando se atém ao estrito das prescrições. A psicodinâmica do trabalho pauta-se na hipótese de que o trabalho não se reduz, portanto, à atividade de produção no mundo objetivo, mas representa sempre uma provação à subjetividade, considerando que essa sai sempre ampliada, engrandecida ou, contrariamente, mortificada desta experiência. Mais que produzir, trabalhar é, assim, conforme Dejours, uma ocasião ofertada à subjetividade para provar-se a si mesma, para se realizar.

O trabalhador, por meio de sua subjetividade, ao oferecer sua *contribuição*, aspira por uma *retribuição*. Dejours esclarece que, contrariamente ao que se poderia imaginar, o que mobiliza a inteligência não é somente a retribuição material, o salário, mas uma retribuição *simbólica* que se dá em termos de *reconhecimento* pelo trabalho realizado e que é assumida pelo sujeito que trabalha como reconhecimento de si próprio. Desse modo, considera Dejours ser o reconhecimento, no campo laboral, a retribuição fundamental à sublimação das pulsões.

O fio condutor da obra é a hipótese de que trabalhar passa por, diante dos desafios da realidade, criar soluções para além das prescrições de tarefas. Trabalhar seria, assim, enfrentar criativamente o real onde o protocolo não funciona e, com isso, construir alternativas por meio da inteligência inventiva, sempre subjetiva, transformando a realidade e saindo, também, transformado. O *trabalho vivo*, conceito que dá nome à obra, consistiria precisamente nessa capacidade de, frente ao real que leva ao fracasso e à inoperância das prescrições, persistir e, valendo-se da inteligência inventiva, sempre subjetiva, construir soluções, isto é, criar propriamente o trabalho. Para Dejours, então, a aquisição de uma habilidade passa pela evolução da personalidade, de modo que, segundo afirma, o trabalho vivo não consistiria apenas em produzir, mas implicaria em transformar-se a si próprio. Declara, com isso, o autor que o trabalho vivo caracterizar-se-ia, em essência, pela resistência ao fracasso, pela capacidade de demonstrar obstinação no confronto com o real aonde o protocolo não alcança.

A obra “Trabalho Vivo” lança luz, portanto, sobre a complexidade que compõe a prática laboral, situando a subjetividade do trabalhador como coordenada principal para a compreensão do que seja o trabalho. O autor entende que todo

o trabalho sempre será trabalho de interpretação e, para tanto, o sujeito será central. Dessa maneira, toda a relevância é colocada na subjetividade, visto que, para Dejours, não existiria trabalho sem sujeito. Na direção de uma clínica do trabalho, a proposição do conceito de *trabalho vivo* representa importante marco da teoria dejouriana visto que situa no sujeito a capacidade de resistência ao fracasso e a convocatória para que o trabalhador, valendo-se de sua criatividade e inteligência singularidades, construa soluções aonde o protocolo não alcança. Desse modo, o verdadeiro trabalho revela-se como sendo aquele oriundo de uma subjetividade que cria. Nos dois tomos de *Trabalho Vivo*, Dejours convida o leitor a se debruçar sobre uma consistente argumentação pautada na tese de que o trabalho sempre é criado por uma subjetividade que, atenta às nuances de cada situação particular, lança mão de sua inteligência inventiva e produz algo novo, recriando, desse modo, ao mundo e a si própria.

NOTA

¹ DEJOURS, C. Trabalho vivo - Tomo I - Sexualidade e trabalho. Brasília: Paralelo 15, 2012.

*Cristiano Dal Forno é psicólogo. Mestre em Psicologia Clínica (PUCRS). Doutorando em Psicologia no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Integrante do Grupo de Pesquisas Fundamentos e Intervenções em Psicanálise do PPGP/PUCRS.
E-mail: cristiano_d_forno@hotmail.com*

Sigmund Freud Associação Psicanalítica
Rua Marquês do Herval, 375
Moinhos de Vento . Porto Alegre, RS . Brasil
CEP 90570-140 . (51) 3062.7400
www.sig.org.br . sig@sig.org.br
revista@sig.org.br



associação psicanalítica

Sigmund Freud Associação Psicanalítica
Rua Marquês do Herval, 375
Moinhos de Vento . Porto Alegre, RS . Brasil
CEP 90570-140 . (51) 3062.7400
www.sig.org.br . sig@sig.org.br
revista@sig.org.br



associação psicanalítica