

CRÍTICA CULTURAL

СЛУЖБА КРИТИКЕ

ISSN 1980-6493

volume 14, número 1, jan./jun. 2019

ISSN 1980-6493 (eletrônica)

CRÍTICA CULTURAL

СRГТLUBAГ СВIТIОNE

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem
Universidade do Sul de Santa Catarina



Palhoça – SC

v. 14, n. 1, p. 1-xxx, jan./jun. 2019

Dados Postais/Mailing Address

Revista Crítica Cultural
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem
Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL)
A/C Editores
Av. Pedra Branca, 25 – Cidade Universitária Pedra Branca
CEP: 88.132-000, Palhoça, Santa Catarina, Brasil
critica.cultural@unisul.br

Ficha Catalográfica

Crítica Cultural/Universidade do Sul de Santa Catarina. - v. 1, n. 1
(2006) - Palhoça: Ed. Unisul, 2006 -

Semestral
ISSN 1980-6493 (eletrônica)

1. Linguagem - Periódicos. I. Universidade do Sul de
Santa Catarina.

CDD 405

Elaborada pela Biblioteca Universitária da Unisul



Este periódico está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

Indexação/Indexation

Os textos publicados na revista são indexados em: Latindex; Portal de Periódicos (CAPES); e-Revistas - Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Espanha); Diadorim; OAJI - Open Academic Journals Index.

The journal and its contents are indexed in: Latindex; Portal de Periódicos (CAPES); e-Revistas - Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Espanha); Diadorim; OAJI - Open Academic Journals Index.



Reitor

Mauri Luiz Heerdt

Vice-Reitor

Lester Marcantonio Camargo

Chefe de Gabinete

Ademar Schmitz

Secretária Geral da Unisul

Mirian Maria de Medeiros

Pró-Reitor de Ensino, Pesquisa, Pós-graduação, Extensão e Inovação

Hércules Nunes de Araújo

Pró-Reitor de Administração e Operações

Heitor Wensing Júnior

Assessor de Marketing, Comunicação e Relacionamento

Fabiano Ceretta

Assessor Jurídico

Lester Marcantonio Camargo

Diretor do Campus Universitário de Tubarão

Rafael Ávila Faraco

Diretor do Campus Universitário da Grande Florianópolis

Zacaria Alexandre Nassar

Diretor do Campus Universitário Unisul Virtual

Ana Paula Reusing Pacheco

Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem

Fábio José Rauen (Coordenador)

Nádia Régia Maffi Neckel (Coordenadora Adjunta)

Av. José Acácio Moreira, 787

88704-900 – Tubarão - SC

Fone: (55) (48) 3621-3000 – Fax: (55) (48) 3621-3036

Sítio: www.unisul.br

Equipe Editorial/Editorial Staff

Editores/Editors

Ana Carolina Cernicchiaro
Antonio Carlos Santos
Dilma Beatriz Rocha Juliano

Conselho editorial/Editorial board

Alessandra Soares Brandão, Universidade do Sul de Santa Catarina
Ana Cecília Olmos, Universidade de São Paulo
Ana Porrúa, Universidad Nacional de Mar del Plata
Anelise Corseuil, Universidade Federal de Santa Catarina
Carlos Eduardo Capela, Universidade Federal de Santa Catarina
Célia Pedrosa, Universidade Federal Fluminense
Cláudia Mesquita, Universidade Federal de Santa Catarina
Deisi Scunderlick Eloy de Farias, Universidade do Sul de Santa Catarina
Edgardo H. Berg, Universidad Nacional de Mar del Plata
Flávia Seligman, Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Florencia Garramuño, Universidad de Buenos Aires/Universidad de San Andrés
Heloisa Juncklaus Preis Moraes, Universidade do Sul de Santa Catarina, Brasil
Idelber Avelar, Tulane University
Javier Krauel, University of Colorado at Boulder
João Luiz Vieira, Universidade Federal Fluminense
José Gatti, Universidade Federal de São Carlos
José Roberto O'Shea, Universidade Federal de Santa Catarina
Jussara Bittencourt de Sá, Universidade do Sul de Santa Catarina, Brasil
Luiz Felipe Soares, Universidade Federal de Santa Catarina
Manoel Ricardo de Lima, Universidade Federal de Santa Catarina
Mario Cámara, Universidad de Buenos Aires//Universidad de San Andrés
Ramayana Lira de Sousa, Universidade do Sul de Santa Catarina
Raúl Antelo, Universidade Federal de Santa Catarina
Sandro Ornellas, Universidade Federal da Bahia
Silviano Santiago, Universidade Federal Fluminense
Susana Scramim, Universidade Federal de Santa Catarina
Veronica Stigger, Universidade de São Paulo
Verónica Tell, Universidad de Buenos Aires

Equipe Técnica/Technical Team

Fábio José Rauen (Diagramação)

Daniel Lucas de Medeiros (Secretaria)

SUMÁRIO/CONTENTS

Apresentação**Presentation**

Os Editores 9

DOSSIÊ: “Sujeito do Inconsciente / Sujeito da Cultura”**DOSSIER: “Subject of the Unconscious / Subject of the Culture”**

Maurício Eugênio Maliska (Organizador)

Do sujeito pré-cartesiano ao contemporâneo:

as novas formas de gozo do Outro

From the Pre-Cartesian to the Contemporary Subject:

The New Forms of Jouissance of the Other

Maurício Eugênio Maliska

Vitor Augusto Werner dos Reis 11

A cultura submersa no sujeito do inconsciente

Submerged Culture on the Subject of the Unconscious

Maria Cristina Carpes 23

De la sainte colère au meurtre du frère: la vengeance, des Erinyes à Médée

Da santa cólera ao assassinato do irmão: a vingança, das Erinias à Medeia

Claire Gillie 31

O *punctum* de Barthes e o estranho familiar em Freud

Barthes' Punctum and Freud's Uncanny

José Isaías Venera

Adriana Stela Bassini Edral 47

A perda da experiência de si na infância no cenário neoliberalista:

o ritmo do desamparo social

The Loss of Childhood Self Experience in the Neoliberalism Scenario:

the Rhythm of Social Distress

João Luiz Leitão Paravidini

Anamaria Silva Neves

Sara Andrade Sousa Araujo

57

Pulsão de morte e (re)criação:

entre o mal-estar na civilização e a “dádiva do outro”

Death Drive and (Re)creation:

from Civilization and its Discontents to the “Gift of the Other”

Eliana Rigotto Lazzarini

Maura Cristina de Carvalho

71

ENTREVISTA

INTERVIEW

Tradução das obras incompletas de Sigmund Freud:

entrevista com Pedro Heliodoro Tavares em torno dos desafios de traduzir Freud

Translation of Sigmund Freud’s Incomplete Works:

Interview with Pedro Heliodoro Tavares around Freud Translation Challenges

Adriana de Oliveira Limas Cardozo

81

ARTIGO

ARTICLE

Comunicando a dor em tempos de guerra:

a poesia de Anna Akhmatova e de Krzysztof

Communicating Pain in Wartime:

Poetry by Anna Akhmatova and Krzysztof Kamil Baczyński

Olga Kempinska

87

Espaço feminino nas competições de poesias Slam:

discurso de resistência na performance de Gabz

Female Space in Slam's Poetry Competitions:

the Resistance Speech in Gabz Performance

Cilene Margarete Pereira

Domynique Roberta de Oliveira Esposito

99

RESENHA

REVIEW

Educação e Emancipação

Education and Emancipation

Elaine Conte

Lilian Soares Alves Branco

Deivid de Souza Soares

111

DOI: <http://dx.doi.org/10.19177/rcc.1401201909-10>

APRESENTAÇÃO

As relações do sujeito do inconsciente com a *Kultur*, tais como elaboradas por Sigmund Freud em ensaios como *Mal-estar na civilização*, *O futuro de uma ilusão* ou *Totem e tabu*, para dar apenas alguns exemplos, são o tema do Dossiê que a Revista Crítica Cultural apresenta a seus leitores. Maurício Eugênio Maliska e Vitor Augusto Werner dos Reis, em *Do sujeito pré-cartesiano ao contemporâneo: as novas formas de gozo do Outro*, analisam as transformações do sujeito enquanto relacionadas às transformações na cultura na contemporaneidade. Para delinear esta nova economia psíquica que teria como traços, por exemplo, a falência dos ideais, a queda das utopias e a decadência das grandes referências, os autores percorrem a história dessas relações em três momentos: o sujeito pré-cartesiano, cartesiano e pós-cartesiano. Maria Cristina Carpes, por sua vez, em *A cultura submersa no sujeito do inconsciente*, se preocupa em mostrar como o sujeito está imerso na cultura por estar imerso na linguagem, ou seja, “encharcado na cultura” como sujeito da linguagem. A análise a partir do mito é o ponto de partida do texto *De la sainte colère au meurtre du frère*, de Claire Gillie, que apresenta uma leitura da raiva, do ódio, sentimentos de destaque na vida política contemporânea, nas figuras de Electra e Medéia para articulá-las ao texto freudiano *Uma criança é espancada* (*Ein Kind wird geschlagen*). Uma aproximação entre a noção de *punctum*, cunhada por Roland Barthes em *A câmera clara*, texto clássico publicado após sua morte, e o *unheimlich* de Freud, é o que pretende o texto de José Isaiás Venera e Adriana Stela Bassini Edral em *O punctum de Barthes e o estranho familiar em Freud*. Os autores procuram mostrar como a noção barthesiana encontrada singularmente na imagem fotográfica aparece como demanda de um estranho familiar. Os efeitos das novas configurações da contemporaneidade, tais como produzidas pelo neoliberalismo, na infância é o centro de *A perda da experiência de si na infância: o ritmo do desamparo social*, de João Luiz Leitão Paravidini, Ana Maria Silva Neves e Sara Andrade de Sousa Araújo. Aqui, buscar-se perceber como o mercado, esse novo regulador soberano da vida, produz o esfacelamento dos laços sociais e, como resultado, a perda da experiência e a fragmentação subjetiva na infância. No último texto do Dossiê, *Pulsão de morte e (re)criação: entre o mal-estar na civilização e a “dádiva do outro”*, a preocupação de Maria Cristina de Carvalho e de Eliana Rigotto Lazzarini é articular a pulsão de morte à criação artística.

A seção Entrevista acompanha a temática do Dossiê, trazendo o relato de Pedro Heliodoro Tavares sobre a complexa tarefa de traduzir a obra de Freud. Trata-se de um trabalho minucioso de pesquisa e de tradução que, desde a concepção da ideia, tem sido realizado coletivamente. Adriana de Oliveira Limas Cardozo explora os meandros do trabalho de tradução na relação com os desafios teóricos postos pela teoria psicanalítica, nos textos já traduzidos, trazendo, também, as perspectivas para as próximas publicações.

Na seção de artigos, Olga Kempinska nos apresenta dois poetas que lidam com a dor e o sofrimento em *Comunicando a dor em tempos de guerra*: a russa Anna Akhmatova (1889-1966) e o polonês Krzysztof Kamil Baczyński (1921-1944), jovem poeta que morre durante a guerra e de quem a autora traduz vários poemas. A poesia é ainda o motivo do ensaio de Cilene Margarete Pereira e Domyinique Roberta de Oliveira Espósito que trabalham em *Espaço feminino nas competições de poesia Slam: discurso de resistência na performance de Gabz* com a poeta Gabrielly Nunes, a Gabz. Trata-se aqui das vozes que vêm da periferia nesse movimento chamado Slam que embora próximo do rap, dele se diferencia por não trabalhar com um fundo musical, por se configurarem enquanto competições e por terem um período máximo de três minutos.

Por fim, Lilian Soares Alves Branco, Deivid de Souza Soares e Elaine Conte fazem uma resenha de *Educação e Emancipação*, livro de Theodor Adorno que reúne quatro palestras e quatro debates de um dos mais importantes autores da Escola de Frankfurt.

Boa leitura!

Os editores.



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

DOI: <http://dx.doi.org/10.19177/rcc.1401201911-21>

DO SUJEITO PRÉ-CARTESIANO AO CONTEMPORÂNEO: AS NOVAS FORMAS DE GOZO DO OUTRO FROM THE PRE-CARTESIAN TO THE CONTEMPORARY SUBJECT: THE NEW FORMS OF JOUISSANCE OF THE OTHER

Maurício Eugênio Maliska*
Vitor Augusto Werner dos Reis**

Resumo: Este artigo busca analisar as relações entre o sujeito e o grande Outro a partir das transformações culturais, políticas e econômicas da história recente. Com base na atual proposição de Charles Melman, a respeito de uma nova economia psíquica organizada pelo gozo e pelo apagamento dos limites, tentamos relacionar essa condição subjetiva aos impasses que indicam a falência da instituição simbólica. Para isso, dividimos o trabalho em três seções: a primeira busca descrever o sujeito pré-cartesiano, representante da economia psíquica organizada pelo recalque. Depois, o sujeito cartesiano, marcado pelo pensamento racional e pelas ambiguidades que possibilitaram o avanço do discurso científico e o nascimento da psicanálise. Por fim, discutimos acerca do sujeito contemporâneo e sua relação com a lei e com o gozo. Refletimos sobre as possíveis consequências relativas ao declínio da ordem simbólica e questionamos o estatuto de liberdade do sujeito frente ao grande Outro.

Palavras-chave: Declínio da lei. Sujeito. Nome-do-Pai. Outro. Gozo.

Abstract: This article analyzes the relations between the subject and the big Other based on the recent cultural, political, and economic transformations. Based on Charles Melman's current proposition about a new psychic economy organized by jouissance and the obliteration of limits, we try to connect this subjective condition to the impasses that indicate the collapse of the symbolic institution. This work is divided into three sections: the first describes the pre-Cartesian subject, representative of the psychic economy organized by the repression. The next section describes the Cartesian subject, characterized by rational thinking and the ambiguities that made possible the advance of the scientific discourse and the birth of psychoanalysis. Finally, we discuss the contemporary subject and their relation to law and jouissance. We reflect on the possible consequences related to the decline of the symbolic order and question the subject's status of freedom in the face of the big Other.

Keywords: Collapse of the law. Subject. Name-of-the-father. Other. Jouissance.

Recebido em 10/05/2019. Aprovado em 24/06/2019.

* Psicanalista, membro de Maiêutica Florianópolis – Instituição Psicanalítica. Doutor em Linguística (UFSC) e em Psicologia (UFSC), professor no Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem (UNISUL) e na graduação em Psicologia (UNISUL). Líder do Grupo de Pesquisa Psicanálise e Linguagem (UNISUL).

** Doutor em Ciências da Linguagem pela Unisul. Professor do curso de Publicidade e Propaganda da Universidade da Região de Joinville (Univille) e do curso de Jornalismo da Universidade do Vale do Itajaí (Univali). E-mail: j.i.venera@gmail.com.

Vivenciamos há algum tempo transformações em nossa cultura que revelam a constituição de uma nova moral. Segundo Melman (2003) há hoje “uma nova forma de pensar, de julgar, de comer, de transar, de se casar ou não, de viver a família, a pátria, os ideais, de viver-se” (MELMAN, 2003, p. 15). O sujeito contemporâneo assume novas configurações no âmbito social que implicam deveres radicalmente novos, impossibilidades e diferentes formas de sofrimento. O que está em jogo, afirma Melman (2003), é uma nova economia psíquica, uma mutação que se desloca de uma cultura fundada pelo recalque a uma outra organizada pela exibição do gozo e pelo apagamento dos limites.

Nessa atual conjectura, qualquer convicção assumida pelo sujeito torna-se transitória, frágil, prestes a se volatilizar e dar lugar a outra; temos ainda: a falência de ideais, a queda das utopias, a intolerância as frustrações e a decadência das grandes referências de avaliação que cimentavam o mundo social. Segundo Lustosa et al. (2004), na Viena do século XX, época das primeiras publicações de Freud, a moral da sociedade vitoriana promovia a interdição do gozo; nos dias atuais, o proibido parece estar em decadência e qualquer um que tente assumir um lugar de exceção é encarado com desconfiança. As barreiras ao gozo têm sido removidas ao longo das últimas décadas e hoje, os sujeitos parecem concluir que tudo é permitido. De acordo com Zizek (2008), uma nova qualidade de dever é fundada na sociedade atual, em que o sujeito deve gozar a qualquer preço, como uma obrigação moral.

Desse modo, poderíamos afirmar que a contemporaneidade traz consigo uma *crise das referências*? Ou, desde a “morte de Deus”, anunciada por Nietzsche (1882) em *Gaia Ciência*, o declínio da lei e das instituições do Estado já demonstravam indícios de falência? Segundo Rocha (2010), a “morte de Deus” não é um aforismo sobre Deus, mas uma declaração sobre o nascimento do sujeito moderno que instaura a dúvida e defronta a razão face a lei inquestionável da religião.

É verdade que antes de Nietzsche, Descartes já delineava, no século XVII, o início da investigação científica e a “possibilidade de dar existência ao objeto do pensamento distinto da imagem que temos dele e distinto do real (ELIA; ALBERTI, 2010, p. 787). Ou seja, o *Penso, logo sou* assume um caráter matricial que possibilita, a partir da dúvida, representar conceitualmente as coisas do mundo. Descartes funda o discurso científico porque coloca o homem como operador dessa lógica que desloca o saber das influências teológicas em direção a razão.

Identificamos três momentos na história recente que as modificações do social incidiram na subjetividade e produziram efeitos na relação do homem com o Outro e com a natureza. No primeiro momento o *sujeito pré-cartesiano*, estabelecido entre o final da Idade Média e a Revolução Francesa (1789-99), é marcado pelo domínio da igreja e a pela submissão a lei inquestionável de Deus. Nessa época não havia espaço para dúvidas, somente a certeza de Deus sobre o destino dos homens. Depois, a partir do século XIX, a Revolução Industrial e a nova economia mercantil impulsionaram o homem em direção ao progresso científico. O *sujeito cartesiano* inaugura um novo modelo de homem ao colocar em dúvida a existência de Deus, deslocando a noção de verdade do dogma (transcendental) para o pensamento (racional).

Por fim, assistimos o avanço de uma nova economia psíquica que tem como protagonista o *sujeito pós cartesiano* ou o *sujeito contemporâneo*. Uma das marcas dessa condição subjetiva é a perda da reflexão frente a mensagem do Outro, uma vez que essa dimensão simbólica se encontra enfraquecida nos tempos atuais. O enigma do grande Outro, que exigia uma interpretação do sujeito e produzia um mistério sobre o objeto, hoje, dá lugar a uma mensagem direta, oriunda do consenso social e organizada pelo gozo, chamada “opinião”. Se todos têm algo a dizer e tudo é passível de ser dito, as ambiguidades e os limites impostos pela linguagem desaparecem frente a busca pelo autêntico. Ou seja, a representação do objeto já não é capaz de satisfazer o sujeito contemporâneo, somente o objeto real.

O SUJEITO PRÉ-CARTESIANO

Para Freud, a sociedade é o resultado de interdições cuja a manutenção dá-se pelo medo e pela culpa. O pai da horda primitiva, que gozava de todos os privilégios e usufruía de todas as mulheres da tribo, ocupava um lugar de adoração, mas também despertava o ódio em seus filhos. “Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal” (FREUD, 1912-13/2006, p. 145). Esse ato parricida modifica a estrutura social da horda, pois nenhum dos filhos ocupa o lugar do pai morto. Primeiro porque sabiam o destino daquele que o substituiu. Depois, o assassinato gerou sentimentos ambivalentes nos filhos, produzindo culpa. Para se redimirem do ato, o nome do pai é elevado a Totem, adquirindo um poder ainda maior.

Em resumo, o pai morto passa a ser o fundamento do vínculo social, uma mutação na estrutura psíquica dos membros da horda, isto é, o advento da estrutura edipiana e do sentimento inconsciente de culpa. O pai morto passa a constituir a lei. As fêmeas outrora pertencentes ao pai não seriam mais de ninguém, forçando os filhos a buscarem em outras hordas as suas mulheres. Essa proibição é a origem do tabu do incesto que força os homens a assumirem uma posição exogâmica frente a sexualidade, uma vez que “o fundamento do tabu é um ato proibido para o qual existe uma forte inclinação no inconsciente” (FREUD, 1912-13/2006, p. 75).

No livro dos Gêneses, a origem da sociedade é marcada por dois atos: o de desobediência de Eva ao comer do “fruto proibido” – *a culpa original*; e o fratricídio, Caim mata Abel numa manifestação de ódio por não suportar a preferência de Deus pelo irmão. Tanto no mito freudiano quanto na escritura bíblica, temos o ódio como o sentimento primordial do homem, a interdição do desejo e a culpa como protagonistas no nascimento da sociedade.

Quando Moisés, no cume do monte Sinai, escuta a voz de Deus nos estrondos dos trovões e os traduz ao povo hebreu na forma dos dez mandamentos, há, também nesse ato, a intenção de deslocar o homem de sua natureza psíquica em função da manutenção da ordem social. O decálogo, por meio das proibições, revela os desejos mais próprios do homem. Ao examinarmos, por exemplo, o sexto mandamento: “não matarás”, o fazemos a partir da denegação, ou seja, a inscrição no inconsciente, que é sempre afirmativa, revela

o desejo do sujeito: “matarás”. Nesse caso, a negação é um furo na barreira da resistência como possibilidade do sujeito representar, as avessas, um desejo não aceito pela consciência.

Portanto, há uma atitude ambivalente nos sujeitos neuróticos quanto às proibições; “no inconsciente, não há nada que gostariam mais do que transgredi-las, mas eles também as temem; eles as temem justamente porque gostariam de transgredi-las, e o medo é mais forte do que o desejo” (FREUD, 1912-13/2016, p. 74). O sujeito recalca o desejo em prol de uma coletividade, mas não sem cobrar por essa renúncia. Condutas compensatórias são realizadas com o objetivo de amenizar as frustrações e obter alguma produção de gozo.

Na carta de Einstein a Freud, intitulada *Por que a guerra?*, conferimos, uma vez mais, que a violência humana é inerente a condição do homem e está presente em todos os conflitos de socialização. Principalmente aqueles com o *outro familiar*, visto que o sujeito ataca o que dele é comum no semelhante. Por isso a afirmação em Matheus (22:39) “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” é um paradoxo para a psicanálise. Primeiro porque é o próximo quem mais odiamos, depois porque nos amamos mais do que qualquer outro.

Em sua carta, Einstein questiona Freud se havia alguma forma de evitar a guerra. Pergunta o físico: “é possível controlar a evolução da mente do homem, de modo a torná-lo à prova das psicoses do ódio e da destrutividade?” (FREUD, 1933/2006, p. 195). Com rigor psicanalítico, Freud responde nas seguintes palavras:

De acordo com nossa hipótese, as pulsões humanas são de apenas dois tipos: aqueles que tendem a preservar e a unir – que denominamos de ‘eróticos’[...]; e aqueles que tendem a destruir e matar, os quais agrupamos como pulsão agressiva ou destrutiva. Como o senhor vê, isto não é senão uma formulação teórica da universalmente conhecida oposição entre amor e ódio [...] (FREUD, 1933/2006, p. 203).

Em outras palavras, o homem é mobilizado pelo confronto incessante entre *Eros* e *Thanatos*, sendo que nenhuma dessas duas forças tem mais importância do que a outra. A questão para Freud é como cada sujeito satisfaz suas pulsões. E naturalmente, a guerra contribui para satisfazer as pulsões destrutivas, visto que a violência não é punida, mas desejada nesse ambiente.

Ao olharmos para a história, reconhecemos na idade moderna e no primeiro século da idade contemporânea uma organização fundada na lógica do recalque, como tentamos demonstrar nessa seção. No entanto, há outros fatores que corroboram para a manutenção desse *status quo*: a política econômica e a estrutura social. Sabemos que os sentimentos de culpa (supereu) e de medo não são suficientes para inibir o desejo de destruição do homem. Cabe a pergunta: como a sociedade organizava-se durante os séculos XVI a XIX no âmbito social para conservar a economia psíquica do recalque?

A religião foi e ainda é uma das principais formas de manutenção do recalque e do controle social. Foucault (1971/1996), apesar de não se ocupar diretamente do fenômeno religioso, abre caminho para uma reflexão ao teorizar sobre a *vontade de verdade* e sobre as *doutrinas* na aula inaugural no *Collège de France* intitulada *A ordem do discurso*

(1971). Para o filósofo, a doutrina, categoria na qual incluímos a religião, obedece a lógica dos discursos, pois exerce uma função de controle, de limitação e validação das regras de poder sob diversos grupos sociais em diferentes períodos da história.

As doutrinas buscam agrupar os indivíduos que partilham das mesmas crenças, valores e ideais. Reconhecem as mesmas verdades e trabalham para difundir-las como as únicas com validade oficial. A doutrina, afirma Foucault (1971/1996, p. 43),

[...] liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros; mas se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros. A doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, ao menos virtual, dos indivíduos que falam.

apresentar o conceito de doutrina, Foucault toca em dois fundamentos do discurso religioso: a proibição dos fiéis de buscar enunciados que lhe são exteriores, cujo objetivo é evitar o conflito de ideais e o pensamento crítico, desencadeadores da dúvida face a uma verdade absoluta; e o reforçamento de uma verdade identitária que permite a religião forjar sua coesão. A igualdade perante Deus pregada pelo discurso religioso apaga qualquer subjetividade, mas eleva o sujeito, num movimento de massa, a um lugar de pertencimento identitário que contribui para a sua satisfação narcísica¹.

No artigo *O futuro de uma ilusão* (1927), Freud (1927/2006) investiga qual a origem psíquica dessas ideias religiosas que contribuem para o seu fortalecimento. Segundo o psicanalista, “são as ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade [...] o de proteção através do amor” (FREUD, 1927/2006, p. 39). O homem, desde a sua origem, tenta lidar com a força superior da natureza, com a crueldade do destino e com os sofrimentos e privações da vida em sociedade. A religião, fundada pelos homens, oferece um sentido à natureza, tornando tolerável seu desamparo. A procura do sujeito pela religião é a busca pela palavra do Pai, voz que conforta ou que culpa, mas que tanto numa ou noutra posição nada modifica sua condição.

No início da idade contemporânea, com o advento do discurso científico e de uma nova ordem política após a Revolução Francesa e a Revolução Industrial, o discurso religioso entra em crise, ainda que de forma tímida, mas suficiente para o avanço do discurso científico.

O SUJEITO CARTESIANO

No início do século XX, a moral repressiva da sociedade vienense promovia a interdição do gozo e a manutenção do pensamento conservador enraizado em preceitos religiosos. Freud foi um homem do seu tempo, assim como a base de sua teoria, como afirma o psicanalista em sua *A história do movimento psicanalítico* (1914), “a teoria da

¹ Depois, ainda em Foucault (1975/1997), temos o exame de outros dispositivos de controle: as instituições disciplinares. Uma delas, o sistema prisional, foi analisado pelo filósofo no livro *Vigiar e Punir* (1975). Outros dispositivos são a escola e o Estado, que se alinham ao objetivo de normatizar o prazer e regular o controle dos corpos.

repressão é a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise” (FREUD, 1914/2006, p. 26). Assim como o supereu, que “remete às interdições, deveres, culpabilidade e outros tantos termos que refletem uma cultura que fez o Outro existir como sistemas de ideais” (SANTOS, 2001, p. 121).

Por isso a figura do pai assume uma importância central na obra de Freud, a começar pelos casos clínicos: era o pai de Dora o organizador do quadrilátero amoroso; no caso do Pequeno Hans, todo trabalho era dirigido pelo pai; o pai fantasma do Homem dos ratos; o olhar de desprezo do pai para a jovem homossexual; o pai feroz de Schreber etc. O pai, na teoria freudiana, representa a lei, mas uma lei que vem instaurar uma falta, tornando possível o acesso ao desejo.

Isso não significa que a psicanálise defenda ou busque um retorno ao patriarcado. Há um mal-entendido nesse tipo de leitura. Dizer que a figura paterna é fundamental na obra de Freud, não a torna uma teoria patriarcal, longe disso. Mostra que a figura do pai, no final do século XIX, encontrava-se desabonada, questionada, assim como a do pai da religião. Segundo Melman (2003), “o advento da psicanálise se produziu – e, sem dúvida, se tornou possível – no momento mesmo que a figura paterna se encontrava [...] em declínio” (MELMAN, 2003, p. 76).

Foi o avanço do espírito científico somado a um certo abalo das ideias religiosas que possibilitaram o encontro de Freud com as históricas. Sabe-se que o funcionamento da estrutura histórica se baseia na busca por um mestre que se apresenta como não castrado, senhor de um saber sobre o outro. Nessa lógica, os médicos – representantes do saber científico – passam a explicar e tratar as doenças antes descritas como demoníacas, restritas a um saber divino. Ao escutar as históricas, Freud serve-se do discurso científico mas vai além dele, pois percebe que os conteúdos recalcados de suas pacientes retornavam no corpo em forma de sintoma, não se restringindo a um fenômeno biológico e tampouco de um fingimento ou de mensagens sobrenaturais. Freud não recua ao se deparar com a dimensão do inconsciente, pelo contrário, avança em direção a fenda em busca de respostas para os conflitos do sujeito com o desejo.

Segundo Elia e Alberti (2008), Freud filia-se ao método hipotético-dedutivo criado por Galileu, mas rompe com os parâmetros estabelecidos quando introduz o conceito de inconsciente.

Nesse sentido, a psicanálise é estritamente derivada do método inaugural da ciência moderna, e se não permanece no campo da ciência, é por operar neste método uma subversão radical, pela qual introduz, na cena (por isso dita Outra cena, a do inconsciente), precisamente, aquilo que o discurso da ciência, por ser a-semântico, universal e contingente, introduziu mas, no mesmo golpe, expeliu de seu campo operacional: o sujeito (e não o homem). (ELIA; ALBERTI, 2008, p. 784).

Colocando de outro modo, a psicanálise opera com o sujeito, o mesmo da ciência, mas se difere desta, por também operar sobre o sujeito. Outra diferença reside na crença da ciência em racionalizar o real; a suposição de que “existem leis que governam os fatos e causas que os determinam segundo essas leis” (MEZAN, 2007 p. 325). Contudo, mesmo que a psicanálise se utilize da *Weltanschauung*, ela não se propõe a contemplar o todo; está advertida da impossibilidade do saber completo, totalizante, e de que essa verdade

que a ciência busca, não existe. Para a psicanálise, a única verdade segura é a castração. (LACAN, [1969-70]/2007).

Apesar das diferenças, a ciência moderna, ao descentralizar as certezas compartilhadas pelos homens, abriu caminho para a psicanálise e para outras ciências conjecturais. O *cogito* cartesiano, a “morte de Deus” e a descoberta do inconsciente propõem um lugar de *ex-sitência* para o sujeito face a massificação produzida pelo discurso religioso. É Descartes que introduz o sujeito no mundo, mas é Freud “que se dirige ao sujeito para lhe dizer o seguinte, que é novo – Aqui, no campo do sonho, estás em casa. *Wo es war, soll Ich werden*” (LACAN, 1964/1979, p. 47).

O declínio do poder da religião é correlato ao esvaziamento da dimensão paterna. Como afirma Santos (2001, p.110), “sem o apoio na autoridade religiosa, a função do pai de família se esvazia da força de mandado divino que antes nela se investia e sua palavra já não pode transmitir a crença e a tradição, isto é, o sentido”. Assim como Lacan, compreendemos o pai não como um objeto real, mas como uma função, uma metáfora da causa do desejo. “A presença ou a ausência do pai real cedem a vez diante da incidência mediadora do Pai simbólico” (DOR, 2001, p. 53). Lacan redimensiona a relação do desejo com a lei ao atribuir ao significante, a transmissão da castração. A inscrição do Nome-do-Pai nos demonstra essa operação: um significante que ocupa o lugar de substituição do desejo da mãe, revelando a sua falta.

O Nome-do-pai é um significante que representa a posição do sujeito face a castração. “É o Nome-do-pai que deve reconhecer o suporte da função simbólica que, desde o limiar dos tempos históricos, identifica sua pessoa com a imagem da lei” (LACAN, 1966/1998, p. 279). Como significante, nomeia o sujeito e o constitui num lugar de filiação (sobrenome) e de singularidade (nome próprio). *Le Nom-du-père*, que numa tradução livre significa o “Sobrenome do pai”, não diz respeito ao nome social do pai, mas ao nome de filiação, a transmissão que remete ao antepassado fundador de nossa linhagem. *Le Nom-du-père* também soa homófono ao *Non-du-père*, ou seja, ao “Não-do-pai”, pois o pai é o lugar simbólico do não, da interdição do gozo.

Mas o que deve ser transmitido? “A dívida que temos que lhe pagar, o dever que ele nos impõe, incluindo o dever de gozo sexual [...]. Colocando de outro modo, esse nome representa, ou seja, é o guardião desse limite ao gozo que se chama castração” (MELMAN, 2003, p. 79). Mas como transmitir uma falta, quando a ordem atual é pelo excesso? A transmissão da castração – que possibilita ao sujeito uma abertura para o desejo, esbarra nas práticas do mercado liberal, onde a única lei é transpor todos os limites à satisfação. O estímulo a concorrência, a agressividade e a competição produzem um sujeito alienado, dissociado do próprio desejo. O resultado dessa equação não poderia ser diferente senão do declínio do Nome-do-Pai.

O avanço dessa nova economia psíquica, redimensiona o lugar do grande Outro nas relações contemporâneas. Em Lacan, podemos reconhecer pelo menos dois Outros: o herdeiro dos mitos freudianos, unitário e consistente (A); e o Outro inconsciente, tesouro dos significantes, A barrado, desejante e castrado pela linguagem (SANTOS, 2001, p. 118). No entanto, propomos uma terceira concepção, que deriva do grande Outro barrado, mas que assume uma dimensão mais radical: a inexistência do grande Outro.

O SUJEITO PÓS-CARTESIANO

A filósofa Alenka Zupancic (2007) traz uma reflexão interessante sobre o lugar do Outro na atualidade. Segundo a autora, a inexistência do Outro parece ser do conhecimento de todos. O que só deveria emergir ao fim da análise, hoje permeia as relações discursivas, mas não sem efeitos. A tese de que o Outro não existe é interpretada a partir da descrença generalizada de que um pequeno outro possa ocupar o lugar do Outro. De acordo com Lustosa et al. (2014, p.203), todos os representantes passíveis de ocupar um lugar especial nas séries psíquicas inconscientes - pais, professores, líderes, políticos – são rejeitados e acusados de “ocultarem sua impotência sob o disfarce da lei”.

Mas quais são as consequências de manter o lugar do Outro vazio? Já que ninguém está autorizado a exercer sua função? O lugar vazio funciona como um resto da inexistência do Outro, ou seja, o lugar do Outro não desaparece, permanece preservado e continua a exercer sua eficácia. A ideia aproxima-se do mito do *pai da horda*, em que nenhum dos seus filhos ocupa o lugar do pai morto, mantendo-o vazio. Assim, mesmo que o sujeito se mantenha na descrença frente a existência do Outro, uma crença permanece viva e talvez mais potente: a de que a ausência da lei faz falta. “É como se a não existência do Outro na realidade não o impedisse de continuar a exercer sua eficácia: afinal, nada mais indestrutível do que aquilo que não existe” (LUSTOSA et al., 2014, p. 204).

Nos deparamos, portanto, com um paradoxo. Ao mesmo tempo que o sujeito nega a existência do Outro, reafirma a sua falta, mas não elege nenhum saber para ocupar o seu lugar. Em alguns casos, como aponta Zizek (2009), o sujeito culpa o Outro por ele não existir. Em outras palavras, o sujeito nega a existência do grande Outro no simbólico, mas o faz de maneira ressentida, como se o Outro, ao não compreender que se trata de um simulacro, fosse o culpado pelo seu fracasso. Isso demonstra que “o lugar vazio do Pai não é sem consequências: nos casos mais extremos, ele pode gerar tanto o apelo desesperado quanto a desistência resignada” (LUSTOSA et al., 2014, p. 204).

Nessa lógica, o mistério do poder reside no distanciamento do líder de sua personalidade concreta, promovida somente a partir de sua traição e assassinato. A matriz de *Totem e Tabu* pode ser reconhecida em vários momentos da história. O Cristianismo, por exemplo, é fundado após a traição de Judas e o assassinato de Jesus. A crucificação marca o sacrifício que eleva o líder da Galileia ao lugar dogmático de filho de Deus.

Esse Deus, segundo Zizek (2009), diferencia-se do *pai da horda*, detentor de um saber sobre o gozo, pois se anuncia como o Deus inflexível que diz “Não!” ao gozo. Assim como o Deus do novo testamento (o benevolente), representante da lei – um Deus bondoso, limitador, apaziguador. Esse Deus (Jeová – o Moisés semítico), “é quase sempre representado como prepotente, de temperamento arrebatado e até mesmo violento” (FREUD, 1939/2006, p. 53). É o Deus da pura Vontade, que não presta contas de nada, que é passado, presente e futuro, o *Aleph* do conto de Jorge Luiz Borges. “Eu sou o que sou” (Êxodos, 3:14), “através da verbalização da Voz que manifesta sua vontade, Deus subjetiva a Si mesmo” (ZIZEK, 2009, p. 118) e não a um Outro, visto que esse gesto sinalizaria um desejo marcado por uma falta. Ou seja, de um lado o Deus imaginário do antigo testamento, poderoso e absoluto, de outro um Deus representante da lei, na função de pai.

Portanto, quando se fala hoje no declínio da autoridade paterna, é ESTE pai, o pai do “Não!” incondicional, que parece estar efetivamente em declínio; em sua ausência, na ausência de seu “Não!”, proibitivo, novas formas de harmonia fantasmática entre a ordem simbólica e o gozo podem novamente florescer (ZIZEK, 2009, p. 119).

No entanto, há um impasse nessa suposta renovação da harmonia. Isso porque, o declínio da autoridade paterna contribui, em certa medida, para “a inexistência do grande Outro”. Mas em que sentido? Na correlação mínima de uma eficácia simbólica, visto que hoje, assistimos ao esvaziamento das palavras, a descrença no grande Outro e a desconfiança na ordem simbólica. Se o Outro não sustenta um lugar no simbólico, ele não tem força para produzir um lugar ideal no imaginário. Desse modo, o grande Outro retornaria no real, como ocorre na estrutura psicótica? Quando o paranoico, por exemplo, não encontra a sua filiação (Nome-do-pai) na linguagem?

É certo que o funcionamento do sujeito pós-cartesiano não se alinha ao da psicose, que forclui o Nome-do-Pai. Mas as vicissitudes do mundo contemporâneo deixam poucas dúvidas sobre a incidência de uma nova economia psíquica que recusa os avatares da lei simbólica. Diferente do psicótico que busca no delírio de *ser o grande Outro* uma amarração entre o real e o simbólico, o sujeito contemporâneo recusa o grande Outro não para produzir um novo laço social, mas para fundar a sua existência na chamada “cultura da queixa”: “Eu existo na medida em que torno o Outro responsável e/ou culpado por meu sofrimento” (ZIZEK, 2009, p. 125). Talvez encontremos alguma semelhança dessa lógica ambivalente na descrição do melancólico freudiano, que se autorecrimina para recriminar o outro. Para ele, diz Freud, “queixar-se é dar queixa” (FREUD, 1917/2011, p. 59).

Desse modo, se o grande Outro permanece preservado como um lugar vazio, toda essa “evolução” do sujeito pós-cartesiano em relação ao Outro, não seria, paradoxalmente, um apelo ao retorno da figura paterna autoritária? Se tomarmos pela via histórica, situações desse tipo sempre conduziram ao retorno de um líder. No entanto, o que se pode temer, nos adverte Melman (2003), é a contingência de um *fascismo voluntário*. Ou seja, que não é imposto por um líder, mas um desejo coletivo “ao estabelecimento de uma autoridade que aliviaria da angústia, que viria enfim dizer novamente o que se deve e o que não se deve fazer, o que é bom e o que não é [...]” (MELMAN, 2003, p. 38).

Na parte VI do livro *Os carrascos voluntários de Hitler*, Daniel Goldhagen busca responder as seguintes questões: o que motivou os alemães a matar brutalmente os judeus? Como essa motivação foi engendrada? E por que muitos alemães, mesmo quando não tinham ordens específicas para fazê-lo, tomavam a iniciativa de matar judeus? Ao ponto de apresentarem-se voluntariamente aos batalhões policiais para as operações de massacre. Em linhas gerais, o autor aponta para uma série de crenças alemãs preexistentes a Hitler sobre os judeus e a necessidade de sua aniquilação. Com as propagandas nazistas, a imprensa alemã não mediu esforços para despertar o que estava silenciado. “A crença na legitimidade do empreendimento regularmente levava os alemães a tomar a iniciativa de exterminar os judeus com a ardorosa devoção característica de verdadeiros crentes” (GOLDHAGEN, 1997, p. 420).

Ao longo do capítulo, o autor descreve o processo social e político alemão que culminou no Holocausto e deflagra, a partir de documentos, relatos, fotografias, a posição voluntária de muitos alemães em contribuir de forma ativa na “Solução final” da questão judaica. O *fascismo voluntário* proposto por Melman é um conceito novo para uma prática antiga, como podemos constatar no trabalho de Goldhagen. Ambos convergem em pontos fundamentais: o desejo coletivo por um líder, a assunção democrática do líder e a crença incondicional no líder. Em outras palavras, há no sujeito uma inclinação à barbárie que é reprimida pela cultura. No entanto, uma vez que determinada sociedade autoriza e estimula a crueldade sobre determinado grupo, a barbárie impera sem culpa e longe de qualquer reflexão.

Por fim, duas observações parecem ser urgentes: a primeira diz respeito a um outro representante desse *fascismo voluntário*: o discurso da religião², que avança de modo vertiginoso. Depois, parece que Melman antecipou o que estava por vir nas últimas duas décadas: o avanço do pensamento conservador e o retorno da busca por um líder.

Essas reflexões nos fazem questionar se o sujeito, frente ao que discutimos até aqui, é capaz de viver em sociedade sem a existência de um grande Outro (como ficção simbólica eficiente). As consequências relativas a falência da instituição simbólica, surgem nos outros dois registros psíquicos de forma compensatória, possibilitando algumas observações. No registro imaginário, nos deparamos cada vez mais com simulacros fantasiosos, com a ditadura da imagem diante da palavra, com a captura da realidade pelo virtual; por outro lado, o que é recusado no simbólico retorna no Real como a necessidade de violência do próprio corpo. Cortar e perfurar a carne, observados nos altos índices de cirurgias plásticas, mas também deferidas pelo próprio sujeito em perfurações e mutilações pelo corpo.

REFERÊNCIAS

- DOR, Joël. **O pai e sua função em psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- ELIA, Luciano; ALBERTI, Sonia. Psicanálise e ciência: o encontro dos discursos. **Revista Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. VIII, n. 3, p. 779-802, set. 2008.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: **Edição Standart Brasileiras das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, [1927-31]/2006. v. XXI
- FREUD, Sigmund. Totem e Tabu. In: **Edição Standart Brasileiras das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, [1912-13]/2006. v. XVIII
- FREUD, Sigmund. Por que a guerra? In: **Edição Standart Brasileiras das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, [1933]/2006. v. XXII.
- FREUD, Sigmund. A história do movimento psicanalítico. In: **Edição Standart Brasileiras das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, [1914]/2006. v. XIV.
- FREUD, Sigmund. Moisés e o Monoteísmo. In: **Edição Standart Brasileiras das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, [1939]/2006. v. XXIII.

² A expansão das doutrinas religiosas no Brasil ocorre em ritmo intenso. Segundo dados da Receita Federal, sob a rubrica de “organizações religiosas ou filosóficas”, uma nova organização religiosa surge por hora no Brasil.

- FREUD, Sigmund. **Luto e Melancolia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- GOLDHAGEN, Daniel Jonah. **Os carrascos voluntários de Hitler**: o povo alemão e o Holocausto. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- LACAN, Jacques. **O seminário**. Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar Editores, [1964]/1979.
- LACAN, Jacques. **O seminário**. Livro 17: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, [1969-70]/2007.
- LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1998.
- LUSTOSA, Rosane Zétola; CARDOSO, Maurício José d'Escragnolle & CALAZANS, Roberto. "Novos sintomas" e declínio da função paterna: um exame crítico da questão. **Revista Ágora**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 201-213, jul/dez., 2014.
- MALEVAL, Jean-Claude. **Foraclusão**. Opção lacaniana, 50. São Paulo: Eolia, 2007.
- MELMAN, Charles. **O homem sem gravidade**: gozar a qualquer preço. Porto Alegre: CMC Editora, 2002.
- MELMAN, Charles. **Novas formas clínicas no início do terceiro milênio**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.
- MEZAN, Renato. Que tipo de ciência é, afinal, a psicanálise? **Natureza Humana**, v. 9, n. 2, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. Da morte de Deus à inexistência do grande outro: reflexões sobre o niilismo contemporâneo. **Ethica**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 190-199, 2010.
- SANTOS, Tania Coelho. A angústia e o sintoma na clínica psicanalítica. **Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental**, IV, 1, p. 106-124, 2001.
- ZIZEK, Slavoj. **A visão em paralaxe**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ZIZEK, Slavoj. O grande Outro não existe. **Ethica**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 113-131, 2009.
- ZUPANCIC, Alenka. **Freedom and cause**. II Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise. São Carlos, SP, set, 2007



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

DOI: <http://dx.doi.org/10.19177/rcc.1401201923-30>

A CULTURA SUBMERSA NO SUJEITO DO INCONSCIENTE SUBMERGED CULTURE ON THE SUBJECT OF THE UNCONSCIOUS

Maria Cristina Carpes*

Resumo: *A proposta deste artigo é tecer pontos de reflexão sobre a hipótese de que a cultura está submersa no sujeito do inconsciente. Para tanto, percorremos alguns pontos da constituição psíquica do sujeito, inaugurado pelo investimento materno na proposta freudiana com articulações lacanianas da ex-sistência do sujeito. A cultura ocupa o lugar de Outro, assim como a linguagem e a mãe para o infans, no que o sujeito renuncia a satisfação sexual para buscar satisfazer o desejo do Outro/Cultura. Há um preço a pagar decorrente da neurose, do gasto de energia e a destrutividade na vida "civilizada".*

Palavras-chave: *Psicanálise. Sujeito do inconsciente. Cultura.*

Abstract: *The purpose of this article is to make points of reflection on hypothesis that culture is submerged in the subject of the unconscious. To this end, we go through a few points of psychic Constitution of the subject, inaugurated by the maternal investment in Freudian lacanianas joints of the proposal with ex-sistance of the subject. The culture takes the place of another, as well as the language and the mother to the infans, in that the subject makes no sexual satisfaction to get to satisfy the desire of Another culture. There's a price to pay as a result of neurosis, the power and destructiveness in life "civilized".*

Keywords: *Psychoanalysis. Subject of the unconscious. Culture.*

Recebido em 04/05/2019. Aprovado em 10/06/2019.

A proposta da Revista Crítica Cultural deste número, dedicada a discutir o sujeito do inconsciente na cultura, abre a possibilidade de pensarmos temas tão caros a psicanálise e que muitas vezes, inadvertidamente, são ditos como antagônicos. Explicitando melhor nossa inquietação, por vezes, há entendimentos, como no campo da psicologia e da sociologia, que a psicanálise por ser um campo de saber que se dedica a escuta do inconsciente, fica estabelecida no âmbito da particularidade do ser individual, e por isso ficaria excluída das questões da cultura.

Essa análise nos parece que traz no seu cerne a dificuldade em trabalharmos com conceitos ou mesmo dialogarmos nos diversos campos da ciência e de saberes, mantendo o rigor e a especificidade das áreas em que os conceitos são originados, neste caso, o conceito de inconsciente, oriundo da psicanálise e o conceito de cultura ou do social estudados pela psicologia social e as ciências sociais. Ao mesmo tempo, é importante não perder de vista, seguindo a perspectiva da constituição do aparelho psíquico, que os seres humanos são afetados por estímulos que vem do interior do corpo e investimentos do exterior no que chamamos de mundo externo, ambos exteriores ao aparelho psíquico. E

* Psicóloga e psicanalista. Mestre e Doutora em Ciências da Linguagem (UNISUL). E-mail: mccarpes@hotmail.com.

mais além, que sem esses investimentos externos, dos cuidadores submersos e *submetidos* na cultura, a vida do *infans* não avançaria.

Sabemos com Sigmund Freud (1974 [1915]), a partir do seu legado na criação, que o aparelho psíquico não se enlaça diretamente com o mundo seja interno ou externo a si, precisa de representações para que se constitua e funcione como um aparelho de memória, representação e linguagem. Neste contexto é que se justifica a importância na teoria psicanalítica do estudo da constituição do aparelho psíquico, pois o constituir-se psiquicamente não é algo dado pelo nascimento do vivente, mas sim, nas relações estabelecidas pelos objetos exteriores ao *infans*, que se ocuparam do seu cuidado e apostaram que ali adviria um sujeito. Essa é uma das funções maternas, fazer com que o *infans* ingresse no mundo da linguagem.

Nesta direção é que tecemos pontos de reflexão neste trabalho sobre o inconsciente que emerge como efeito de um sujeito que, como o próprio nome indica, fica assujeitado a representantes e derivados pulsionais, que dizem da história dos objetos que lhe afeta, lhe constitui e falam sem saber o que escapa à consciência do seu dizer.

Assim, propomos para discussão nossa hipótese que a cultura vive submersa no sujeito do inconsciente, não no sentido de estar oculta, escondida e, portanto, sem acesso. Mas, justamente, imersa no tecido da linguagem, onde o sujeito do inconsciente emerge encharcado na cultura.

Sabemos que o ser humano rompe com a natureza animal, uma vez que suas atitudes e seus desejos não são frutos de determinações genéticas movidas para a sobrevivência da espécie. Podemos pensar inclusive que o homem na vida em sociedade vai na contramão da satisfação pulsional ao seguir leis sociais que impõe toda uma série de males na supressão da própria satisfação pulsional. O recalçamento da pulsão sexual, nesta medida, fruto do imperativo do supereu é o preço neurótico que o sujeito paga à civilização na modernidade.

Na constituição psíquica do sujeito, o investimento materno inaugura um primeiro tempo, podemos dizer mítico, pois é impossível ao vir a ser sujeito ter acesso mnêmico às suas origens. Um exterior ao aparelho psíquico ingressa no caos pulsional e investe libidinalmente o *infans*, produzindo uma *ex-sistência* constitutiva do sujeito do inconsciente, mostrado topologicamente na banda de Moebius - faixa esférica torcida, conforme nos apresenta Lacan (2007 [1975-1976]). Podemos pensar que no dentro/fora que subverte a constituição do sujeito, o exterior e o interior na *ex-sistência* mostram na concomitância, a potência da existência do ser.

Temos, nesta perspectiva, um vir a ser sujeito do inconsciente possibilitado por um externo, fruto de uma cultura de cuidados, de linguagens que como a banda de Moebius mostra, que o fora/dentro é constitutivo. Nesta direção é que apontamos que a cultura está submersa no sujeito do inconsciente.

Assim, o sujeito do inconsciente, que a partir do termo – sujeito, já mostra as marcas de um ser assujeitado ao *Outro*, na concepção comentada por Quinet (2015) sobre o conceito lacaniano de *Outro*, como um lugar ao *Outro* primordial. Lugar esse que pode ser ocupado pela mãe, pela linguagem que já está dada, antes mesmo do *infans* nascer e na proposta apresentada neste artigo à cultura. Marcas constitutivas do *Outro/Cultura* que

diz que o sujeito nasce fragmentado, na busca de uma satisfação possível neste lugar onde vive. Nessa perspectiva, o sujeito sabe de si pelo *Outro* que lhe investe, lhe cuida, lhe nomeia, lhe dá normas e impõe restrições para satisfação pulsional, entre outras demandas.

O *eu* que surge como uma representação de si, naquilo que é possível constituir um saber do que lhe afeta na potência de um ser, segue o ideal das identificações dos primeiros objetos de investimentos. Nesse movimento, uma parte da energia sexual não estará posta a serviço da satisfação sexual na direção da gratificação, uma vez que o *Outro* constitutivo do sujeito do inconsciente lhe demandará condições para o *eu* ser amado e ser investido libidinalmente.

Freud inicia a tecer questionamentos sobre a vida humana na civilização de uma forma mais sistematizada no seu estudo *Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna* (1976 [1908]), em que destacamos sua discussão em torno do preço que se paga pela renúncia da satisfação pulsional em prol de um convívio civilizado. Tal convívio social é uma criação humana que o distancia da natureza dos outros seres vivos que orientam a vida para procriação e sobrevivência da espécie. Quanto também o distancia da sua própria satisfação pulsional, que tenderia para utilização da pulsão de vida e da pulsão de morte para os fins últimos de prazer e destruição, sem que a energia pulsional estivesse dirigida aos objetivos civilizatórios.

O mal-estar do homem na cultura está no afastamento, não da sua natureza animal, miticamente perdida, se assim podemos dizer, quando sabe que não pertence ao reino animal. Mas quando se afasta da satisfação pulsional, do princípio do prazer e direciona-se ao princípio da realidade, no adiamento da direta satisfação pulsional para uma satisfação possível. Para isso, Freud (1976 [1923]) nos diz que pelo recalçamento da satisfação há um dispêndio de energia, a fim de manter o recalque por um lado, e por outro, há uma dessexualização da libido realizada pelo *eu*.

O *eu* modelado pelas identificações utiliza-se da plasticidade da pulsão de vida (*Eros*), para percorrer vias possíveis de satisfação. O *eu* tenta se adequar aos modelos identificatórios dos ideais, uma parte da libido se destina aos objetos na busca da satisfação sexual, enquanto outra parte vai configurar o que Freud (1976 [1923], p.61) chama de libido do *eu*, nas suas palavras: “Se essa energia deslocável é libido dessexualizada, ela também pode ser descrita como energia sublimada, pois ainda reteria a finalidade principal de *Eros* - a de unir e ligar - [...]”.

A sublimação é conceituada por Freud (1974[1915], 1976 [1923]) como um dos destinos pulsionais em que a meta da pulsão sexual é derivada para um objetivo não sexual, na direção em que objetos sociais e dizemos nós, culturais, investidos são o alvo da satisfação sublimada. A energia do *eu* dessexualizada, narcísica, faz uma ponte, se assim podemos dizer, com os ideais da cultura e criam uma satisfação agora sublimada, no que *Eros* cria outras formas de satisfação.

Utilizaremos a palavra alemã *Kultur* sem distinção mais significativa dos termos traduzidos por cultura e civilização seguindo as palavras de Freud em *O Futuro de uma Ilusão* (1974[1927], p 16): “A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais – e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização – [...]”.

A renúncia pulsional que é feita em prol da cultura representa, no nosso entendimento, a maior produção que a humanidade reiteradamente faz, quando recalca, suprime, inibe, e também sublima a satisfação poliforma das pulsões parciais. O criador da psicanálise nos chama a atenção que o preço pago a essa abdicção são as psiconeuroses ou diríamos, o sofrimento psíquico sintomático na esfera psíquica e somática.

Sobre o que determina esta renúncia Freud (1976 [1908] p.19) diz: “Além das exigências da vida, foram sem dúvida os sentimentos familiares derivados do erotismo que levaram o homem a fazer essa renúncia, que tem progressivamente aumentado com a evolução da civilização.”.

Nossa leitura da citação aponta para o outro, como semelhante, que impulsiona o *eu* a abrir mão de satisfação autoerótica, no que Lacan no seu ensino aponta para o pequeno outro, que possui o que o *eu* imagina e atribui a esse outro-ideal. Temos aí o par pulsional, amor-ódio dirigido ao objeto, o qual Freud faz referência no texto *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1974[1914]). Retornando a Lacan (1998), no estágio do espelho, o *eu* se constitui no olhar do outro, que traz a marca do sujeito alienado. O *eu* se constitui em uma ação psíquica, descrita por Freud no texto referido sobre o narcisismo, onde o olhar da mãe ao *infans* mostra que ele está ali.

Em *Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna* (1976 [1908]), Freud entende que a renúncia pulsional é devida aos “sentimentos familiares derivados do erotismo” (p.192), e vai além ao chamar a atenção que a renúncia é oferecida a divindade, numa alusão a religião, como um sacrifício. Podemos pensar que o autor chama atenção a um oferecimento do sujeito do inconsciente para a fratria, os iguais, no pacto ligado a obediências às leis para a convivência civilizatória, como também, ao ser divino que lhe governa e exige sacrifícios para ser amado.

Considerando os estudos lacanianos, é possível articular a fratria relacionando-a ao outro como objeto de investimento pulsional, que também habita o *eu* no narcisismo. Na dimensão da divindade, articulamos ao Outro, que lhe impõe condições imaginárias para o sujeito ser amado; como operações que tentam dar conta da falta original do ser e que o impulsiona a estar com os demais na cultura.

Nesta perspectiva podemos pensar na cultura como o espaço do grande Outro, que na perspectiva laciana vai falar no sujeito, se constituindo na alteridade do sujeito. O Outro como o espaço do inconsciente que habita o sujeito falará nele, sem que saiba o que diz. Assim, vem o aforismo laciano (2008[1972-1973]) que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. O outro que está no sujeito, o habita, fala nele e faz com que o homem não habite sua própria morada. Outro que fala com uma língua própria - a *lalangue*, (LACAN, 2003 [1972]), a língua materna que ingressa no *infans* como a mãe, no espaço do Outro que traz a marca do sujeito alienado pelo Outro.

Propomos pensar a cultura como esse Outro que diz ao sujeito quem ele é na marca constitutiva da sua alienação. Trazemos um fragmento da nossa clínica para falar disso. Catarina, uma senhora de 70 anos, viúva, fala de suas lembranças, nelas a significante¹

¹ Significante, conceito Laciano que na nossa leitura diz que o sujeito aparece como um efeito do desejo do Outro. O sujeito existe primeiramente para o Outro, no que este diz sobre como o sujeito é, assim o

boazinha é nomeado em vários momentos da sua vida. Na infância era “boazinha”, ficava em casa, fazendo companhia à mãe e à avó, observando e ajudando nos cuidados com a casa. Na adolescência borda e costura. Adulta jovem vai trabalhar na mesma instituição pública que o pai trabalhava. Não usava calça comprida como as moças mais modernas usavam. Nestes momentos, por estas atitudes é nomeada pela mãe e avó como “boazinha”. A analisante faz um sorriso de satisfação quando diz “boazinha”.

Conhece o rapaz que se tornaria seu esposo e ele além de ser divertido, gosta de ficar na sua casa e conversar com seus pais. Ele também é “bonzinho”, seus filhos também são nomeados como “bonzinhos”. Quando do nascimento do primeiro filho, sai do serviço público e vai para o espaço privado a pedido do marido para cuidar dos filhos. Após o falecimento do esposo há cerca de dois anos, Catarina teve uma doença cardíaca, cansaço e falta de ânimo. Um dos filhos a traz a consulta preocupado com a mãe ir deitar cedo, sem ânimo para ver os programas de TV que antes gostava. A paciente nas entrevistas iniciais diz que sofre de saudades do esposo falecido e dos filhos que moram em outras cidades.

Propomos pensar nesta renúncia pulsional que a paciente sem saber o faz ao longo de sua vida. O significante “boazinha” desliza nas atitudes que tem, naquilo que o eu ideal se identifica e se constitui. Alienada no desejo do Outro, vive no mundo imaginário, lembrando dos outros que diziam quem ela era: “boazinha”. Podemos inclusive pensar que Catarina, sofre por seu ideal perdido. “Era boazinha”, seus objetos de investimento libidinais se perderam. Qual a sua direção?

O que a cultura tem a ver com isso que acontece com Catarina? Freud chama a atenção sobre os efeitos da renúncia da satisfação sexual, especialmente nas mulheres, fazendo referência a “moral sexual civilizada” de Viena do século XIX e da prevalência da frigidez feminina.

Ao fazer esta referência podemos depreender que Freud considera a cultura como um fator condicionador da renúncia das representações pulsionais. Sendo a cultura uma produção humana, o sujeito está na condição de alienado neste Outro que ele mesmo produz e fala nele. No caso de Catarina, há uma satisfação na rivalidade com os outros em que ela consegue na comparação com as irmãs e amigas em ser boazinha, na preferência dos pais e da avó. Exprime uma satisfação narcísica por abrir mão da vida erótica e se oferecer ao gozo do Outro.

O recalamento, mecanismo característica das neuroses ocorre quando o prazer da satisfação pulsional gera desprazer pela internalização dos padrões morais de uma cultura. A internalização destes padrões junto com outros processos, que não vamos aqui aprofundar, resulta na ação do supereu. Em várias passagens da sua obra, como no *O Ego e o Id*, Freud (1976[1923]) utiliza como sinônimos o supereu e o ideal do eu, justamente porque o *eu* é regido por ideais de perfeição narcísicos para montar uma forma de agir e principalmente para barrar as satisfações pulsionais que desconsideraria os padrões ideais.

sujeito se reconhece neste dito e desliza nos sentidos significantes. O tema pode ser aprofundado em Lacan (1995[1964]).

A célebre frase freudiana que o supereu é o herdeiro do complexo de Édipo, diz que o supereu é o guardião para que os desejos incestuosos, que como sabemos representa um tabu civilizatório, não perturbe a vida em sociedade. A identificação com os pais, presente no supereu, ocorre por uma dessexualização da pulsão sexual. Essa pulsão, uma vez dessexualizada não se torna pulsão sexual. Freud aponta uma situação em que a pulsão sexual não está disponível para fusionar-se com a pulsão de morte.

Abre-se aí uma brecha para que a pulsão de morte fique agindo sozinha. No supereu, é o “faras”, um imperativo que dirá da proibição da satisfação no psiquismo, a proibição está no supereu, enquanto no mundo externo está na cultura. Aqui podemos trazer à conversa a figura topológica da banda de Moebius e dizer do dentro/fora na constituição do sujeito.

Freud faz referência à sublimação, como um deslocamento da satisfação sexual, direcionando para objetivos culturalmente aceitos. Em Catarina, há uma aprovação da cultura em ser uma mãe e esposa dedicada, em detrimento de dirigir a energia para a vida erótica, o trabalho e diversão fora de casa. Contudo Freud (1976 [1908], p. 198), alerta para os limites da sublimação: “O domínio do[da] instinto[pulsão] pela sublimação, defletindo as forças instituais [pulsionais] sexuais do seu objetivo sexual para fins culturais mais elevados, só pode ser efetuado por uma minoria, e mesmo assim de forma intermitente, sendo mais difícil no período ardente e vigoroso da juventude”.

O homem na vida com os demais está às voltas em controlar as forças da natureza que lhe fascinam, ao mesmo tempo que se sente ameaçado por elas e a extrair seus recursos e riquezas para satisfazer suas necessidades, que se tratando de humanos já está na ordem dos desejos.

A relação dos homens entre si se estabelece na administração destas riquezas, neste sistema de trocas que historicamente conhecemos nas relações humanas, Freud (1976 [1908]) chama a atenção que o próprio ser humano pode funcionar como riqueza neste sistema de troca. Assim, a relação estabelecida não se dá exclusivamente entre os bens materiais extraídos da natureza, mas também e podemos dizer ocupam o primeiro plano as relações entre os humanos. Nas postulações freudianas, a moeda de troca entre os homens se dá na força de trabalho e como escolha do objeto sexual.

Dominar as forças da natureza pode-se considerar neste grande Outro concebido por Lacan. O Outro externo já existente antes do sujeito estar lá, mas que quando o sujeito nasce o domina, na pujança que o sujeito lhe atribui. Vem-nos à lembrança o sentimento oceânico considerado por Freud (1974 [1929]), um momento mítico do narcisismo primário, o *eu* e o mundo externo fundidos, formando um só, onde esse Outro, a mãe primordial, forma com o *infans*, o infinito na completude narcísica.

A insatisfação surge quando o *eu* e o mundo externo não são um. O objeto surge da diferenciação e como um espaço para ser depositário da insatisfação. Pode-se conceber, neste exercício reflexivo que nos propomos a realizar que a cultura, como produção humana está num movimento de fora/dentro do aparelho psíquico. Neste fora, anterior ao sujeito que o condiciona e lhe impõe ideais para o *eu* seguir, no que herdará no supereu. Como também no espaço do objeto de investimento pulsional que pela identificação força o *eu* a criar laços de fraternidade e de organização social para sobreviver em comunidade.

É neste sentido que Freud (1976 [1908]) em *Moral sexual civilizada* considera o preço da neurose que o homem tem que pagar para viver em sociedade. A civilização cria leis e dispositivos regulatórios para que a satisfação pulsional não aja sem freios, a união monogâmica da sociedade reprime uma série de possibilidades da satisfação pulsional. Saber do desamparo e da castração originária impõe ao princípio do prazer a realidade como princípio para a vida.

Há uma tensão constante nestas relações dos homens com o coletivo, tensão está interpretada como hostilidade, onde a civilização exige sacrifícios e precisa de medidas coercitivas para não ser destruída pelos homens. Sobre esta relação de tensão Freud (1974[1927], p.17) diz: “Fica-se assim com a impressão de que a civilização é algo que foi imposto a uma maioria resistente por uma minoria que compreendeu como obter a posse dos meios de poder e coerção”.

Freud se questiona por que as medidas civilizatórias são imperfeitas, uma vez que os homens têm consciência da impossibilidade de viver sem estar em relação com os outros e submetidos a leis e acordos para viver em sociedade. Em suma, porque ataca uma criação sua enquanto espécie que antes de qualquer coisa assegura sua sobrevivência? Eis sua resposta:

Acho que se tem de levar em conta o fato de estarem presentes em todos os homens tendências destrutivas e, portanto, antissociais e anticulturais, e que, num grande número de pessoas, essas tendências são suficientemente fortes para determinar o comportamento delas na sociedade humana. (FREUD, 1974 [1927], p.17)

As tendências destrutivas escapam a Eros e ao investimento libidinal que busca a satisfação. A pulsão de morte tem na destrutividade a sua manifestação no sentido de romper a ligação do homem com a sua satisfação e a sua vida. Destruir é voltar ao estado inicial antes da vida, é voltar ao estado inorgânico, onde o movimento não habitava. É um mais além do princípio do prazer, em que nada falta e por isso não precisa de movimento, nem de criação. Assim pode-se pensar que a civilização é uma criação humana para dar conta da continuidade da vida e que a destrutividade da pulsão de morte ataca. Se pensarmos que a civilização como produção humana traz as marcas da incompletude, da falibilidade e da imperfeição humana, a destrutividade traz a marca do narcisismo originário que pelo horror do desamparo, se destrói para se manter inteiro.

REFERÊNCIAS

- FREUD, S. Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna (1908). In: **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. IX.
- FREUD, S. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914). In: **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XIV.
- FREUD, S. Os instintos e suas vicissitudes (1915). In: **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XIV.
- FREUD, S. O ego e o id (1923). In: **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XIX.

- FREUD, S. O futuro de uma ilusão (1927). In: **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XXI.
- FREUD, S. O mal-estar na civilização (1929). In: **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XXI.
- LACAN, J. **O seminário**, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- LACAN, J. **O seminário**. Livro 20: mais, ainda (1973-1974). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, J. **O seminário**. Livro 23: o sinthoma (1975-1976). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu (1949). In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- LACAN, J. O aturdido (1972). In: LACAN, J. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- QUINET, A. **Os Outros em Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

DOI: <http://dx.doi.org/10.19177/rcc.1401201931-46>

DE LA SAINTE COLÈRE AU MEURTRE DU FRÈRE : LA VENGEANCE, DES ERINYES À MÉDÉE DA SANTA CÓLERA AO ASSASSINATO DO IRMÃO: A VINGANÇA, DAS ERINIAS À MEDEIA

Claire Gillie*

Résumé: Les Erinyes, comme incarnations mythiques féminines de la vengeance, endossent le surmoi de leurs victimes meurtrières, et ce faisant les en dédommagent. L'Orestie d'Eschyle en témoigne, et nous suivrons les destins comparatifs de la haine chez Electre et chez Médée, deux figures mythiques paradigmatiques de la haine et de la vengeance au féminin proposant une "clinique de la haine dans le mythe". Chemin faisant, nous revisiterons "la version grecque de la loi du talion" et Ein Kind wird geschlagen, "On bat un enfant", en cherchant à en dégager le phrasé lorsqu'il s'agit du fantasme au féminin chez la sœur, du frère comme objet de la haine, et du meurtre comme but de la haine. Ce qui nous amènera à éclairer ce que nous pourrions appeler "les Érinyes de la sœur" dans la clinique contemporaine.

Mots-clés: Erinyes. Colère. Crime. Féminin. Vengeance.

Resumo: As Erinias, como encarnações míticas femininas da vingança endossam o supereu de suas vítimas assassinas e, ao fazê-lo, a compensam. Orestes de Ésquilo atesta isso, e nós seguiremos os destinos comparativos do ódio em Electre e Medeia, duas figuras míticas paradigmáticas do ódio e da vingança feminina propondo uma "clínica do ódio no mito". Ao longo do percurso, vamos visitar "a versão grega da lei de Talião" e Ein Kind wird geschlagen, "Bate-se numa criança", procurando liberar o axioma quando se trata do fantasma feminino da irmã, em que o irmão é o objeto e o assassinato uma meta do ódio. Isso nos levará a esclarecer o que poderíamos chamar de "as Erinias da irmã" na clínica contemporânea.

Palavras-chave: Erinias. Cólera. Crime. Feminino. Vingança

Recebido em 04/05/2019. Aprovado em 28/06/2019.

Preludé: Le Meurtre Appelle Le L'Erynie

Que dire pour dire juste ? Dois-je parler
des souffrances que nous devons à nos parents?
À quoi bon les flatter, elles sont sans remède,
car ma mère fait de mon cœur un loup sanglant
que rien ne caressera plus (Eschyle, 2001, vers 418).

* Psychanalyste, Docteur en anthropologie psychanalytique, membre d'Espace analytique et de la Fondation Européenne pour la psychanalyse, membre fondateur du CRIVA (Cercle de Recherche Internationale Voix Analyse), chargée de cours à l'université de Paris 7, responsable du DU Voix et symptômes, psychopathologie et clinique de la voix, Professeur agrégé de musicologie. Adresse : 33 rue du faubourg Montmartre, 75009, Paris, France. +336 71 21 04 54. Email: gillie.claire@gmail.com.

Vous aurez certainement reconnu, portée par ma voix¹, celle d'Electre dans *L'Orestie* d'Eschyle, alors qu'elle évoque le meurtre perpétré par sa mère Clytemnestre sur son père Agamemnon. Et que déjà le venin de la haine distille en elle la vengeance qui la fera inciter son frère Oreste à tuer leur mère pour venger leur père. Quelques vers auparavant *Le coryphée* convoquait les Erinyes à venger le sang versé.

Mais l'inverse du sang qui imprègne le sol
réclame un autre sang. Telle est la loi.
Le meurtre appelle l'Erinye
afin qu'au nom des premiers morts
elle ajoute à la ruine une autre ruine (Eschyle, 2001, vers 400).

Il faudra attendre la prière finale des Erinyes devenues "les bienveillantes" (Eschyle, 2001, vers 976-983) pour révoquer cette sorte de loi du talion mise jusque là en œuvre par la horde des Erinyes. Elle fait suite à l'instauration par Athéna d'un tribunal où les dieux et les hommes dialoguent démocratiquement, renversant ainsi les lois divines de l'impératif de la vengeance, « meurtre pour meurtre » (Eschyle, 2001, p. VII).

Dans ces vers de *L'Orestie*, tout y est des "ingrédients" qui vont nous permettre d'aborder *La haine au féminin* depuis la mythologie, où se jouent des scènes de meurtre et de vengeance entre les dieux et les hommes. Comme en analyse, les signifiants forment une chaîne indépendante du récit : juste, souffrances, sans remède, sanglant, meurtre, Erinye, morts, ruine, insatiable, malheur, discorde, colère. Les ordonner nous amènera à proposer les questions suivantes :

- comment la haine vengeresse en tant qu'affect, enclenche-t-elle le processus qui mène de l'excitation colérique au passage à l'acte meurtrier ?

- en quoi la sainte colère arrive-t-elle à se légitimer en juste colère (dans le sens de justesse, et de justice) ; sorte de pure colère déclenchant la « haine pure » sans alibi et sans concession ?

- comment cela se noue-t-il et se joue-t-il dans la fratrie, lorsque la haine de la sœur précipite le frère vers un pousse-au-meurtre (comme c'est le cas d'Electre avec Oreste) ou un pousse-à-la-mort (comme c'est le cas de Médée tuant son frère Apsyrtos) ?

- comment concevoir le rapport de la haine à la pulsion de mort, et comment la haine réclamant vengeance peut-elle inciter à la dé-liaison pulsion de vie / pulsion de mort, et laisser la voie libre au meurtre ?

Et ces questions nous conduiront à proposer la problématique suivante : les Erinyes, comme incarnations mythiques féminines de la vengeance, endossent le surmoi de leurs victimes meurtrières, et ce faisant les en dédommagent. *L'Orestie* d'Eschyle en témoigne, et nous suivrons les destins comparatifs de la haine chez Electre et chez Médée, deux figures mythiques paradigmatiques de la haine et de la vengeance au féminin proposant une "clinique de la haine dans le mythe".

Chemin faisant, nous revisiterons "la version grecque de la loi du talion" et *Ein Kind wird geschlagen*, "On bat un enfant", en cherchant à en dégager le phrasé lorsqu'il s'agit du fantasme au féminin chez la sœur, du frère comme objet de la haine, et du meurtre comme but de la haine. Ce qui nous amènera à éclairer ce que nous pourrions appeler "les Érinyes de la sœur" dans la clinique contemporaine.

¹ Cet article repose sur une intervention faite lors du Colloque La haine au féminin qui s'est tenu à l'Université de Paris 7 le 19 novembre 2016.

A l'heure où nous venons de commémorer les meurtres en série de la foule des frères, la mythologie peut-elle nous délivrer l'énigme de cet *Urzeit* (GILLIE, 2016), temps originaire préluant au déchaînement meurtrier, où la colère, la vengeance, les représailles et le meurtre font loi ? En ces temps mythologiques où les dieux et les hommes se déchiraient, quelle place les femmes ont-elles tenues dans le déclenchement, la propagation et le franchissement de la haine mise en acte ?

La clinique nous fait entendre au jour le jour cette émulsion de haine réprimée sur la scène familiale et sociale, et qui attend les activités oniriques de la nuit pour se déchaîner dans des mises en scène sanglantes qui n'ont rien à envier à la mythologie. Chaque nuit des enfants sont mis à mort dans les rêves de nos analysantes. En quoi une relecture des Erinyes, et de Médée meurtrière de son frère avant d'être meurtrière de ses fils, peut-elle éclairer ce qui se dit au féminin sur nos divans ?

Pourtant les faits divers et l'actualité ne nous livrent pas des cas de frères tués par leur sœur. La littérature non plus. Il semblerait que seule Médée ait tenu ce rôle, et que le meurtre de son frère ait été occulté par les commentateurs plus volontiers attachés à interpréter le meurtre de ses fils. Nous y reviendrons.

L'Anthropologie psychanalytique nous permet de mettre à l'épreuve de la psychanalyse le mythe, à travers l'étude de sa structure et de sa fonction sociale, dans la cité grecque et ailleurs. Car la violence est à la Genèse du mythe grec, et tout d'abord entre les divinités primordiales Ouranos, *Gaïa*, Kronos, Zeus ; puis entre Dieu et demi-dieux : Zeus et Prométhée ; puis entre Dieu et homme, l'oracle divin et Œdipe, Sophocle et Eschyle prolongeant Hésiode. Ce cycle de violence s'inaugure par un refus : celui d'Ouranos qui n'accepte pas les naissances des enfants issus de son accouplement avec *Gaïa*, et les tue. Cela a pour conséquence un acte de rétorsion : la castration d'Ouranos par Kronos à l'instigation de *Gaïa*, d'où naîtront les Erinyes. La vengeance entraîne la malédiction qui se range sous la loi du talion.

DE L'EXCITATION COLERIQUE AU PASSAGE A ACTE: LA HAINE VENGERESSE

Un détour par le *Trésor de la langue française* et les contours qu'il donne aux signifiants maîtres de notre intervention s'impose.

Tout d'abord la colère. C'est une "vive émotion de l'âme se traduisant par une violente réaction physique et psychique. *Une grande, grosse, juste, sainte, terrible, violente colère*". Autrement dit, il s'agit bien d'un affect qui vient commotionner aussi bien le psychique que le physique. Et la définition même de la colère ouvre sur la "violence" : en témoignent les adjectifs qui sont du côté de l'hybris : *grande, grosse, terrible, violente*. Affleurent les idées de juste et de sainte colère qui nous intéressent ici. Pour la religion, la colère est un des sept péchés capitaux². Et voilà une seconde définition qui en appelle, outre à nouveau à la violence, au divin et à la justice punitive : Manifestation violente de la justice divine pour châtier l'homme pécheur ! Les adjectivations de la colère en disent long sur son impériosité : *aveugle, blanche, bleue, céleste, contenue, folle, froide, furieuse, intérieure, noire, rentrée, rouge*. Elle convoque des expressions dont les verbes ont à voir avec l'excitation : *trembler de colère, exciter la colère, apaiser la colère*. L'étymologie de "colère" renvoie en 1265 au latin *colere* "bile" et en 1416 à *collere* "état affectif violent". On fait également remonter ce terme au grec *kholê* qui veut également dire "bile" et qui donnera le terme "choléra".

² Rappel des 7 péchés capitaux : la colère, l'acédie, la gourmandise, l'orgueil, la luxure, l'avarice et l'envie.

Parler de sainte colère, c'est mettre en exergue son caractère saint et sacré, qui a un caractère d'inviolabilité ; personne ne pourra agir dessus. Dans le domaine du religieux, c'est une colère inspirée par des sentiments éminemment moraux (par exemple, celle de Jésus chassant les marchands du Temple).

Passons à ce que le dictionnaire nous dit de la haine : “Sentiment de profonde antipathie à l'égard de quelqu'un, conduisant parfois à souhaiter l'abaissement ou la mort de celui-ci”. Comme pour la colère, il s'agit donc d'un affect qui se connecte à un mode d'agir, et au risque de la mort ! Définition qui se complète dans une autre : “sentiment de profonde aversion pour quelque chose ou quelqu'un”.

Quant à la vengeance, c'est une “action par laquelle une personne offensée, outragée ou lésée, inflige en retour et par ressentiment un mal à l'offenseur afin de le punir; résultat de cette action”. Du sentiment nous passons au ressentiment qui a des parfums de rancœur et de rancune, ressentiment acté et action punitive.

Il y a là comme un processus en crescendo qui s'origine dans la discorde, s'ancre dans la colère comme excitation, conduit à la haine comme affect, puis passe par la violence, la vengeance, l'agression comme mouvement jusqu'à venir percuter l'autre : le meurtre, l'acte meurtrier est le bouquet final. Freud met d'ailleurs en relation la haine et l'excitation dans *La disposition à la névrose obsessionnelle* : “le sens originare du haïr signifie la relation au monde extérieur étranger et conducteur d'excitation” (FREUD, 1913/1974, p. 228). Et pourtant la haine n'est pas pour autant assouvie par l'acte ; il ne faut pas s'attendre à ce qu'elle cède la place si facilement au regret, au repentir ou à la culpabilité. Elle continue à flamber au-delà de l'acte. La vengeance et la haine cherchent leurs nouvelles futures victimes. *L'Orestie* d'Eschyle nous donne bien à voir combien cette haine inassouvie par l'acte relance son cycle à la génération suivante, jusqu'à ce que la déesse Athéna vienne rompre le cycle des actes meurtriers en convoquant la Justice.

La haine nous invite à distinguer le sujet de la haine, l'objet de la haine et le but de la haine, et la façon dont on passe du sentiment de haine - qui peut être refoulé, forclos, mis de côté ou déplacé - vers l'acte qui va s'inscrire dans le lien social, le sinistrer jusqu'à venir éliminer l'objet auquel cette haine s'adressait. Comme la pulsion, la haine cherche son objet, mais quand elle le tient, elle le détruit.

La haine a ses pratiques, ses rituels de conjuration comme d'exacerbation. Excitation qui prend au corps, fait voir rouge, fait se dresser les cheveux sur la tête, injecte les yeux de sang, elle peut rester comme un prurit qui à bas bruit spolie l'amour. Mais également, la haine avec son lot de rancœurs de rancune et de ressentiment peut en appeler à l'idée de la vengeance, et en nourrir les scénarios, jusqu'à l'acte meurtrier. Freud insiste plusieurs fois, entre autres dans *La disposition à la névrose obsessionnelle* sur le fait que “selon l'évolution, la haine est le précurseur *Vorläufer* de l'amour” (FREUD, 1913, p. 447). Or *Vorläufer*, c'est aussi l'éclaireur, le dameur. Les mythes qui précèdent les religions révélées attestent cette thèse, puisque la haine et le meurtre s'organisent dans ce que nous pourrions appeler “une religion de la haine”. La vengeance et le meurtre sont des destins de l'affect de haine qui en se “déchaînant”, délient l'alliance de la pulsion de mort à la pulsion de vie. Nirvana ou meurtre il faut choisir, mais pour le sujet de l'inconscient, c'est une oscillation permanente entre ces deux extrêmes qui lui donnent un semblant d'équilibre. Alternance et subtile alliage que Lacan appelait “hainamoration”.

Paul-Laurent Assoun (2004, p. 36) dans “L'inconscient du crime. La “criminologie freudienne”, reprenant à la suite de Freud la lecture de Dostoïevski évoque le meurtrier *l'Urverbrecher* comme [...] le criminel [...] placé dans une position d'héroïsme diabolique”. [...] Le Droit [...] se situe dans la posthistoire du meurtre, du côté des séquelles de l'Acte originare, à côté de la religion et de la moralité publique (*Sittlichkeit*). Puis parlant du “crime conjugué au

féminin” il avance la thèse que Le crime au féminin montrerait ainsi l’envers de la Loi”. Alors qu’en est-il de la fille qui crie vengeance et qui exerce cette vengeance jusqu’au meurtre envers le frère au sein même d’une fratrie ? Quelle est sa plainte qui quitte l’étiage de la plainte dolente pour devenir la plainte querulente ?

DE LA SAINTE COLERE A LA LEGIMITE DE LA “JUSTE COLERE”

Alors, peut-on parler de “sainte colère” ? L’Ancien Testament nous a habitués aux saintes colères de Dieu et de son Fils. Rappelons par exemple l’épisode de la médianse de Myriam et Aaron envers Moïse³. L’Eternel fait comparaître les trois, et il dévoile ainsi son lien privilégié à Moïse en faisant de lui le seul à qui il parle face à face, donc celui qui ne peut être frappé par l’opprobre. Juste après que Dieu se soit retiré “la sanction de la sainte colère” (ASSOUN, 2003) ne tarde pas à frapper Myriam, la sœur : elle est devenue lépreuse.

Les grecs de leur côté ont parmi les dieux leur “déesse de la juste colère” à laquelle s’adjoint “la rétribution céleste” : il s’agit de Némésis (en grec ancien Νέμεσις / Némésis). Son nom dérive du verbe grec νέμειν (*némeinn*), signifiant “répartir équitablement, distribuer ce qui est dû” : ce qui fait qu’on l’assimile également à la déesse de la vengeance divine et de l’équilibre, châtiant l’excès (entre autre l’hybris), mais également comme messenger de la mort, envoyé par les dieux pour punir en leur nom. Comme les Erinyes, il y a ambiguïté sur sa mère ; elle peut être présentée comme étant la fille de Nyx la nuit, ou bien d’Océan, ou bien encore comme étant née de *Diké* la Justice personnifiée.

Dans la mythologie, la sainte colère n’est-elle pas une colère héroïque qui vient habiter un certain nombre de ces enfants qui ont été abandonnés, exposés, parce qu’une prophétie aurait révélé aux parents leur meurtre à venir ? Sortes “d’enfants sorcier” avant la lettre, et qui font de ces enfants ceux par qui le malheur social arrivera. Exilés, déchets de la communauté, c’est au loin de la famille que l’idée du meurtre va faire son chemin à leur insu, puisque certains carrefours vont les amener face à ce qu’ils auront évité toute leur jeunesse durant.

Alors la sainte colère, n’est-elle pas à entendre comme juste colère, pure colère ; serait-elle le ferment de la haine pure, autrement dit une haine qui n’aurait pas besoin de s’exercer contre un objet: une haine sans alibi?

Paul Laurent Assoun dans *La haine, la jouissance et la loi* écrit : “la haine est ce qui désigne des tâches et des cibles à cette extériorisation de la pulsion de mort, qui la rend [...] représentable en la mettant en acte” (ASSOUN, 1999, p. 148). Il ne faut pas confondre l’objet de la haine et le but de la haine. L’objet obscur de la haine n’est-il pas la désunion pulsionnelle, la désintrinsication pulsionnelle, conditions du passage à l’acte et du meurtre ? Et comment l’inconscient du meurtre rencontre-t-il la puissance inconsciente du lien fraternel coloré par la sororité?

DE LA HAINE DE LA SOEUR, AU POUSSE-À-LA-MORT PAR LE MEURTRE

Lorsque le crime se fomenté dans le terreau fraternel et sororal que se passe-t-il ? Quelle est la “la position subjective du criminel, pris dans le discours social et dans le montage fantasmatique qui le vise” (ASSOUN, 2004, p. 23-39). Paul Laurent Assoun dans *Frères et sœurs, Leçons psychanalytiques* écrit à propos des sœurs Papin et d’autres meurtrières au féminin prises dans une relation sororale :

³ Les Nombres, 12,1.

c'est sous l'égide du crime en ses modalités extrêmes de désymbolisation et de dé-liaison, que la communauté sororale montre son visage. Quand il n'y a plus de père qui tiennent et que la face-à-face avec la Chose maternelle fait surgir le féroce impératif d'un Surmoi criminel – au point où, en même temps que le vide du référent paternel, il rencontre la jouissance fatale de la déesse mère (ASSOUN, 2003, p. 200).

Ce surmoi, “où peut régner une pure culture de la pulsion de mort” comme le dit Freud dans *Le moi et le ça*, féroce, obscène et impératif, Lacan le définit comme une loi en tant qu'incomprise, au cours de son séminaire sur *Les Ecrits techniques de Freud* : “Le surmoi a un rapport avec la loi, et en même temps c'est une loi insensée, qui va jusqu'à être la méconnaissance de la loi” (LACAN, 1954-53, p. 119).

Alors qu'à l'ombre du père mort et de son totem, le lien fraternel prend des allures d'amour, à l'ombre de la mère morte et de son tombeau, le lien frères sœurs prend les emblèmes de la haine vengeresse, du pousser-au-meurtre, et de la mort non pas comme solution mais comme impératif. Les Erinyes endossant cela sont le rappel constant de cet impératif. Cela rejoint ce que nous posions en hypothèse au début de ce travail : Les Erinyes seraient des figures du surmoi ; elles l'incarneraient. Elles poussent au meurtre et dispensent l'homme de la culpabilité. Allégeant le sujet de l'inconscient, de l'ordre surmoïque, du doute et de la culpabilité, l'acte n'est plus que passivation. En fait, passivé, le criminel en Oreste est une image de la haine au féminin et de la féminisation de l'acte.

Il y a, d'un meurtre à l'autre, une “logique erinyenne” de l'acte meurtrier : un enchaînement, voire un emboîtement d'actes meurtrier, prescrits et incontournables. Avec le meurtre il faut faire utile : c'est une élimination d'un membre de la société ou de la famille. Frères et sœurs ne sont pas épargnés par cette logique, comme en témoignent Electre et Médée. Electre c'est la sœur aînée d'Oreste : il va obéir à son injonction de tuer leur mère Clytemnestre sitôt son retour d'exil. Médée, c'est la sœur aînée, “hainée”-”haineuse” qui élimine son frère Apsyrtos. Autrement dit, Electre et Médée se retrouvent à certains moments “possédées” pourrait-on dire par les Erinyes. Inspirées si l'on préfère.

L'apparition du jugement à l'instigation d'Athéna vient trancher dans la jouissance de l'acte par la mise en place de la parole bienveillante pesant le bien-fondé de l'acte.

LES ERINYES COMME INCARNATIONS MYTHIQUES FEMININES DE LA VENGEANCE (ET COMME INCARNATIONS DU SURMOI)

Peut-on parler du sujet de l'inconscient quand les sujets du mythe sont des dieux ou des descendants des dieux et des hommes ? Oui, si on n'oublie pas que les auteurs de ces légendes projettent sur les dieux leur problématique.

Dans le mythe, la vengeance est prescrite et ne connaît pas le refoulement : il faut soigner le meurtre par le meurtre.

Freud invente le meurtre du père par ses fils à l'origine mythique de l'humanité : le parricide inaugurant ainsi l'acte historique de fondation du social. Et les frères meurtriers convertissent leur haine originaires envers le père vivant, en amour idéalisant pour le père mort. Ils vont ensuite s'organiser sous la bannière d'un pacte social émergeant au registre de la loi d'une part et de l'interdit d'autre part de la jouissance dont le nom œdipien est la mère.

La Bible, elle, invente le meurtre du frère par le frère à l'origine mythique de l'humanité sous le regard de Dieu. Après que Caïn ait tué son frère Abel, le fratricide ouvre sur l'exode et l'errance, mais Caïn hérite d'un signe divin le marquant comme criminel, faisant de lui un intouchable à l'abri de la vengeance !

La mythologie grecque invente de son côté le meurtre des fils par le père, à l'origine mythique des dieux. Car à l'origine il y a l'infanticide commis par Tantale qui varie selon les récits : retenons la version où il aurait mis les immortels à l'épreuve en leur servant au cours d'un banquet les membres de son propre fils Pélopos (en grec ancien Πέλοψ / *Pélops* : obscure). (Déméter avale son épaule ; les dieux lui en reconstituent une en ivoire).

Ce mythe originel mélange donc infanticide, démantèlement et dévoration : et c'est ce mythe sous ses trois aspects qui viendra faire ricochet dans les différentes générations. Pélopos va avoir son corps reconstitué par son père (comme le sera le frère de Médée par leur père). Ressuscité, Pélopos va conquérir par ruse sa future femme Hippodamie en corrompant un cocher du nom de Myrtilos qui avant de mourir lance une malédiction sur la maison de Pélopos et ses descendants, les Atrides. Ses deux fils Atrée et Thyeste vont se disputer le trône. Atrée bannit Thyeste, puis sous prétexte de fausse réconciliation l'invite à un festin où il lui sert les chairs de ses trois fils à manger, ainsi que de deux bébés. Thyeste cherche à se venger.

Revenons à Agamemnon (du grec Ἀγαμέμνων / *Agamémnôn*, « immuable, obstiné »). Il se marie à Clytemnestre dont il aura trois filles Iphigénie, Chrysothémis et Electre, ainsi qu'un fils Oreste. Il sacrifie sa fille Iphigénie pour apaiser la colère de la déesse Artémis, et faire en sorte que "le vent tourne" ... ! Agamemnon ramène de la guerre de Troie, Cassandre. Clytemnestre venge la mort de sa fille Iphigénie en tuant, aidée de son amant Égisthe, son mari Agamemnon et Cassandre. Elle sera à son tour assassinée par Oreste sous l'injonction d'Electre. Électre ne tuera pas son frère Oreste, mais l'incitera au meurtre sur les restes fumants du père.

Quant à Médée, elle dépècera son frère cadet Apsyrtos ou Absyrtos (en grec ancien Ἄψυρτος / *Apsyrtos* ou Ἄξυρτος / *Axurtos*) pour protéger sa fuite, et c'est son père Aietès (Éétès, roi de Colchide) à la tête des poursuivants, qui ramassera les morceaux de ce frère pour le reconstituer. Autrement dit elle jette les morceaux de son frère à la face de leur père. On retrouve là le dépeçage et le démantèlement évoqué plus haut avec Tantale. Elle « désenfantera » les pères, privant son père de son fils, et son mari de ses enfants.

Dans tous ces drames touchant la famille maudite des Atrides, les protagonistes ont pour partenaires des entités divines, les Erinyes qui excitent la colère perpétuant la haine, et incitant à la vengeance.

Les Erinyes sont des divinités chtoniennes ; elles sont nées des gouttes de sang qui tombèrent sur Gaïa, la terre, lorsque Cronos mutila Ouranos. Elles sont des attributs des morts et des figures de la haine. Selon une variante, elles furent enfantées par Nyx, la nuit. Leur nombre varie selon les auteurs ainsi que leurs noms aussi. Virgile, s'inspirant sûrement d'une source alexandrine, en dénombre trois : Alecto (Ἀληκτώ / *Alêktó*, "l'Implacable"), Mégère (Μέγαιρα / *Mégaira*, "la Haine") et Tisiphoné (Τισιφώνη / *Tisiphónê*, "la Vengeance"). Elles ont une apparence effrayante comparable à celle des Gorgones, des Grées ou des Harpies. Partout où elles passent elles laissent des maladies qui empêchent l'homme, aussi bien que les éléments de la nature, de croître.

Divinités anciennes, elles ne sont pas soumises à Zeus et habitent le Tartare. Leur mission est de poursuivre le meurtrier de l'homme assassiné et d'en tirer vengeance, au même titre que Némésis. Les Erinyes portent deux noms : Erinyes (rage, colère, violence, remords) ou les Euménides (les bienveillantes) et sont évoquées parfois sous le nom de Manies (Μανία / *Maniai* = celles qui rendent fou). Le nom Erinyes (en grec ancien Ἐρινύες / *Erinúes* = *erínein*) veut dire : pourchasser, persécuter, poursuivre. Mais même les spécialistes grecs ne s'accordent pas. Dans le langage populaire, les grecs continuent à dire à un interlocuteur fautif : "Ah les Erinyes vont venir te chercher !!".

Considérons la racine grecque de “Euménides” qui est leur second nom. Il s’agit de (Εὐμενίδες) : *ey* = bien ; *menos* = mener. Autrement dit ce sont celles qui mènent bien la chose. Mais *menos* peut vouloir dire aussi la rage.

Là où dans *Totem et tabou* le meurtre du père forme dans l’après-coup la fratrie et va présider à l’élaboration des règles internes et externes du lien social, avec les Erinyes dans *L’Orestie*, c’est le meurtre prescrit par la sœur et acté par le frère, contre la mère criminelle, qui va présider à l’élaboration d’une justice elle-même liée aux règles politiques et l’instauration de la démocratie, contemporaine de l’écriture de la trilogie Eschyle. Là où la bande des frères se retourne contre le père de la horde dans *Totem et tabou*, c’est Oreste en tant que un-tout-seul qui va mettre en acte la prescription symbolique énoncée par la sœur. N’est-il pas troublant alors de relire ce que nous dit Freud dans *Psychologie collective et analyse du moi* : “la bande des frères doit avoir été poussée au meurtre du père par l’amour des mères et des sœurs” (FREUD, 1981, p. 158).

Entre discorde haineuse dans la fratrie, et concorde amoureuse qui pourrait être le terreau de l’inceste, seule une remise à l’ordre par Athéna - à la fois la déesse de la Guerre et de la défense des cités - va pouvoir légiférer. Rappelons qu’Athéna a pour mère Métis, la première épouse de Zeus, la déesse de la ruse. Alors que Métis est enceinte d’Athéna, Ouranos et Gaia prédisent à Zeus qu’un fils de Métis sera appelé à le supplanter, et c’est Métis qui sauvera Kronos de l’engloutissement parental. Zeus avalera Métis à titre préventif, mais du fonds de ses entrailles, elle va l’aider. Zeus fera appel plus tard à Thémis Déesse de la justice, héritière et réparatrice des effets de la ruse. Malgré tout Zeus restera, plus que Janus, le Dieu de l’ambiguïté, du leurre, de la dissimulation, celui que Prométhée trompera avant d’être dupé, puis puni par Zeus lui-même⁴.

Avec les Erinyes, il est impossible d’oublier le crime qu’elles rappellent sans cesse à l’oreille du meurtrier, victime à son tour, sans aucune circonstance atténuante. Sorte de loi du talion sur laquelle il nous faut maintenant revenir, en se laissant éclairer par Raphaël Draï.

LA “LOI GRECQUE DU TALION”: HAINE POUR HAINE, MEURTRE POUR MEURTRE

Dans son ouvrage *Le mythe de la loi du talion* Raphaël Draï (1996) conteste qu’il ait pu y avoir dans l’Ancien Testament un Dieu vengeur qui aurait décrété la loi du talion : œil pour œil, dent pour dent. *Ain tah’at ain*. Il propose la traduction suivante : œil *selon* (en remplacement de) œil, dent *selon* dent. Cette loi serait une manifestation “d’une forme extrême de violence infligée de sang-froid” (DRAÏ, 1996, p. 10), obéissant à une “logique impitoyable, infernale et meurtrière” (DRAÏ, 1996, p. 11), reprise par Saint Mathieu et Shakespeare dans *le Marchand de Venise*.

La thèse de Raphaël Draï est la suivante : dans le champ juridique, la loi du talion n’a d’autre effet que de déporter le droit qui s’en réclame du côté de l’inconscient et de la violence celle-ci étant juridiquement masquée. Cette prétendue loi n’est en fait qu’un mythe particulièrement pernicieux. Ce n’est bien entendu pas par rapport au droit hébraïque que nous situerons ici notre propos. Par contre il interroge le processus de vengeance sous les traits de la répression, de la rétorsion, des représailles sur lesquels il peut être légiféré. Autrement dit la loi du talion autorise la haine, la violence, la vengeance et le meurtre, dissimulant la pulsion de mort qui travaille en sourdine dans le silence ce processus, tandis qu’une “voix vengeresse s’élève dans l’individu” comme l’exprime Freud à propos de la “cécité hystérique” (FREUD, 1973, p. 167) dans *Névrose psychose perversion* : “puisque tu as voulu mésuser de ton organe visuel en t’en servant pour un malin plaisir sexuel, ce n’est que justice si tu n’y vois plus rien du tout. Alors il y a là-dessous l’idée du talion” (DRAÏ, 1996, p. 18). Cette loi du talion Freud l’évoquera dans plusieurs textes, et la situera plus tard “non pas dans telle ou telle culture ou dans telle ou telle religion mais au centre de la psyché humaine”.

⁴ Voir *Les métamorphoses* d’Ovide.

On doit à Conrad Stein d'avoir isolé dans *l'Odyssee* d'Homère l'expression "les Erinyes d'une mère" (HOMÈRE, 271 a 280), expression sur laquelle il a construit deux conférences réunies dans un ouvrage : *Les Erinyes d'une mère. Essai sur la haine* (STEIN, 1987): "Epicaste s'en fut chez Hadès [...] Elle laissa à Œdipe toutes les souffrances que peuvent déchaîner les Erinyes d'une mère"⁵.

Pour Conrad Stein, dire "les Erinyes d'une mère" c'est comme désigner un attribut immortel de la personne défunte. Les décisions funestes des dieux sont telles que quoi qu'on fasse, on ne saurait échapper aux déesses vengeresses. Si Oreste refuse de répondre à l'injonction de tuer sa mère pour venger Agamemnon, son père, il sera poursuivi par les Erinyes de ce dernier. S'il hésitait, il serait dans la position d'Hamlet hésitant à accomplir la vengeance dont il est chargé. Et s'il obéit, il sera nécessairement poursuivi par les Erinyes de sa mère Clytemnestre qui ne manquera pas de les solliciter. Il échappe à être poursuivi par les Erinyes de sa mère, grâce à l'intervention divine d'Apollon, mais n'échappe pas à l'errance. Au Coryphée qui lui demande pourquoi il tournoie ainsi devant de vains fantômes, lui le courageux et le préféré de son père, il répond : "non, ce ne sont pas de vains fantômes qui font ici mon tourment. Ah, il n'est que trop clair : les voilà, les chiennes irritées de ma mère [...] Elles me pourchassent, je ne puis plus rester". Et c'est ainsi que se termine *Les Choéphores* (*Choéphore* signifie "porteuse de libations"). Et le rideau se lève au début de la troisième pièce de la trilogie sur les Erinyes formant cette fois le chœur. De même qu'un peu plus tard avec le fantôme de Clytemnestre, ombre vengeresse leur enjoignant de se réveiller afin de faire obstacle à la purification d'Oreste.

Dans "Le nourrisson savant selon Ferenczi ou la haine et le savoir dans la situation analytique", Conrad Stein le 17 octobre 1981 insiste sur cette "haine inextinguible qui assure un lien indestructible avec une figure de mère, avec une figure de mère morte dont les attributs immortels sont incarnés, dans la tradition archaïque, par les Erinyes" (STEIN, 2011). La haine d'une mère morte en fait une mère immortelle en ses Erinyes.

LES ERINYES DE CLYTEMNESTRE FACE À ELECTRE DANS L'ORESTIE D'ESCHYLE

Eschyle né en 525 av. J.-C. est l'ainé des trois grands tragiques grecs, et il écrit *L'Orestie* à 60 ans passés, en 458 avant J.-C, après avoir perdu en 490 son propre frère Cynégire à la guerre de Marathon où les Grecs repoussent les troupes de Darius.

Le drame *Agamemnon* commence par le rappel du meurtre d'Iphigénie par son père. Un héraut vient confirmer le retour d'Agamemnon vainqueur de la guerre de Troie. Agamemnon revient accompagné d'une captive, sa concubine Cassandre princesse troyenne et prophétesse que nul ne croit. Cassandre restée seule avec les vieillards prophétise et le meurtre du roi et sa propre mort. Elle évoque les crimes passés : l'oncle d'Agamemnon, Thyeste a dévoré à son insu ses propres enfants qui ont été égorgés par son frère Atrée, le propre père d'Agamemnon. Il est intéressant de noter que le chœur des vieillards d'Argos invoque une divinité dont ils affirment d'entrée de jeu que l'identité leur échappe, et dont la "grâce violente" - fait "sourdre l'épreuve du remords" qui attend son heure. Ils accusent la Discorde sanglante (vers 699) et parlent du "remède par la cruelle et sanglante discorde : tel est le chant des dieux d'en bas". En fait, cette divinité qu'ils ne nomment pas, c'est Éris (la discorde ou bien encore la querelle personnifiée). Or la mythologie ne cesse de nous surprendre, car Éris est à l'origine du conflit entre Athéna, Héra (qui deviendra juge mortelle) et Aphrodite ; ce qui a conduit au jugement de Pâris (il avait été abandonné et exposé suite à une prophétie). Éris a en effet promis une pomme d'or qui reviendrait à la plus belle des trois sœurs. Pour Freud aussi la haine a à voir avec Neikos, autre nom de la discorde chez Empédocle, et que Freud réincarne face à Philia l'amitié.

⁵ Traduction Marie Delcourt, dans *Œdipe ou la légende du conquérant*, Paris, les Belles Lettres, 1944.

Cela nous entraînerait trop loin d'évoquer ce conflit mais notons que les Erinyes ouvrent toute une série de personnifications féminines : Ménis la colère, Até la ruine ou l'erreur, etc. Mais retenons que ces vieillards prédisent l'institution du remords, et donc de la culpabilité, en tant que telle.

Puis suit la scène du crime : Clytemnestre tue Agamemnon qui par là acquitte son crime envers Iphigénie leur fille, et aussi celui de son père Atrée. Égisthe, fils de Thyeste -donc le cousin d'Agamemnon et l'amant de Clytemnestre - revendique la conception du meurtre. Malgré l'opposition des vieillards le couple sanglant régnera sur Argos. On notera le silence qui est fait sur la mort de Cassandre.

Dans la deuxième pièce de la trilogie, les *Choéphores*, Oreste revient avec son compagnon Pylade, et retrouve Électre sur le tombeau de son père Apollon. Clytemnestre l'y a envoyée à la suite d'un rêve de mauvais augure (du sang coule en même temps que le lait de son sein). Oreste explique à Électre que les oracles d'Apollon (également appelé Loxias "l'oblique") lui ont prescrit de châtier les meurtriers de son père : s'il ne le fait pas, il sera persécuté par les Erinyes du père. Oreste, se faisant passer pour un étranger, annonce à sa mère sa propre mort, et obtient ainsi l'hospitalité. Ce qui lui permet de tuer hors champ Égisthe d'abord, puis Clytemnestre malgré sa tentative de faire fléchir la décision meurtrière de son fils. Sitôt qu'il a échappé aux Erinyes de son père, ce sont les Erinyes maternelles qui se déchaînent contre lui. Il doit prendre la fuite et aller se purifier au sanctuaire d'Apollon. Dans le temple, Apollon veille sur son protégé et les Erinyes endormies auprès de lui, et lui ordonne de se rendre à Athènes pour y supplier Athéna. Car le rituel de purification ne suffit pas et il doit aussi effacer la tache du meurtre au terme d'une longue errance.

C'est là que commence la dernière pièce de la trilogie les *Euménides*. Le fantôme de Clytemnestre⁶ réveille les Erinyes pour leur rappeler leur mission. Elles rejoignent Oreste à Athènes : celui-ci enlace la statue d'Athéna qui refuse de trancher seule entre Oreste et les Erinyes. Pour juger une telle affaire il faut un tribunal où les voix humaines et divines dialoguent. Le lieu du procès va être l'Aéropage. Au procès, Apollon en personne vient plaider la cause d'Oreste qui justifie en vain son double meurtre dans un silence hostile. Comme le dit Daniel Loayza dans sa magnifique introduction à sa traduction de *L'Orestie*, rapprochant Argos et Elsenaur : "il y a quelque chose de pourri dans les royaumes de Zeus et d'Agamemnon, quelque chose qui inquiète les catégories reçues, inverse les rôles naturels et trouble la distinction entre crime et justice, chez les mortels autant que chez les dieux" (ESCHYLE, 2001, p. 42). Athéna sauve Oreste en lui donnant sa voix, et vient ainsi se ranger du côté du père, délivrant le matricide de ses tourments. Athéna qui s'appelle ici Pallas doit encore calmer les Erinyes déshonorées et trompées par cette ruse des jeunes dieux. J'avance l'hypothèse que si elle s'appelle ici Pallas, c'est qu'elle donne sa voix : or le terme grec traduit par voix est : *palôn*. Pallas leur garantit d'autres honneurs : les Erinyes deviendront « les bienveillantes », les Euménides, et elles veilleront sur la prospérité de la cité pour peu qu'y règne la justice. Le seul rôle effectif qu'accorde Athéna explicitement au conseil est de juger les crimes de sang et elle incite au vers 693 les citoyens à « ne pas introduire sans cesse de nouvelles lois ». Donc ni despotisme, ni anarchie, mais l'instauration d'un cadre : il ne s'agit plus de s'affronter puissance contre puissance, mais à dialoguer argument contre argument devant des tiers. Et c'est ainsi que prend fin au profit d'Athènes la vieille malédiction qui pesait sur les Atrides.

⁶ Rappelons que dans le théâtre grec ne dispose, en plus du chœur, que de trois personnages principaux tenant les rôles ; c'est un homme déguisé en femme qui joue Clytemnestre, puis son fantôme, avant de jouer le rôle d'Athéna.

Alors, les Erinyes quittent leur folle entreprise répétitive et meurtrière pour élarger à l'ordre du signifiant, qui dès lors fait chuter leur jouissance effrénée.

Je propose de lire *L'Orestie* comme une trilogie dédiée à trois phases de la justice divine dans ses démêlés avec la justice humaine, et venant ainsi border la vengeance.

Dans *Agamemnon* (chœurs constitués de vieillards) : la justice est du côté des dieux, et veille à ce que la vengeance vienne punir le meurtrier. La justice divine punit en effet l'hybris, c'est-à-dire la démesure orgueilleuse.

Dans les *Choéphores* (porteurs d'offrandes / chœurs constitués de captives) : la justice fait intervenir Apollon, le Dieu justicier. Les *Choéphores* donnent une définition explicite de la loi du talion qui exige "qu'un mot de haine soit payé d'un mot de haine, et qu'un coup mortel acquitte le coup mortel" (v.309-314).

Dans les *Euménides* (chœurs constitués des Erinyes) : la justice triomphe par l'instauration d'un tribunal et l'instauration d'un ordre nouveau. Les Erinyes deviennent les Euménides, c'est-à-dire les bienveillantes. Les Erinyes avaient pour mission « selon l'antique partage » de poursuivre les criminels, et en particulier ceux qui avaient versé leur propre sang : des parricides, matricide, fratricide ou les meurtriers de leurs propres enfants. Elles ont pour tâche désormais de conserver la mémoire des crimes et de faire respecter la loi divine. En tant qu'Euménides, elles se présentent comme les garantes d'un ordre juste.

Ces trois temps de la justice dans *L'Orestie*, renvoient selon moi aux trois temps qui ordonnent le destin entre les dieux et les hommes dans le temps mythologique qui précède *L'Orestie* et qui l'englobe. On peut les lire comme trois temps de la loi. Ce premier temps du royaume des dieux est un temps dominé par les Moires qui imposent le destin d'avant le destin. C'est *le temps pour voir*, pré-voir, temps de la prophétie qui déclenche les prescriptions meurtrières. Le deuxième temps s'ouvre par l'acte de Kronos le temps dévorant ses enfants. C'est *le temps pour comprendre*, dans le sens de com-prendre, prendre avec, d'incorporer. Le *troisième temps va conclure* avec l'instauration de la loi. Ce n'est plus la loi du talion qui domine : meurtre pour meurtre, haine pour haine, sang pour sang, actes pour acte. Mais le temps de la parole *selon* la parole, qui permet de conclure la mise en série de la haine vengeresse, autrement dit, la jouissance meurtrière et d'instituer le temps du symbolique.

LIRE MEDEE AVEC LES ERINYES: DESTIN COMPARATIF DE LA HAINE CHEZ MEDEE ET CHEZ ELECTRE

C'est sans doute Sénèque qui nous fait le mieux entendre, d'une seule tirade, qui est Médée : "je suis Médée, mon génie s'est développé dans le crime. Je me réjouis, oui, je me réjouis d'avoir décapité mon frère ; je m'applaudis d'avoir mis son corps en pièces, et dépouillé mon père de son mystérieux trésor ... " (SÉNÈQUE, 1997, p. 903-935).

Le nom grec de Médée est Μήδεια / Médeia, issu du verbe grec "*médomai*" (μηδομαι) qui veut dire "méditer". Jason (du grec ancien *Ίάσων* / *Iásôn*, "le guérisseur") aura besoin de Médée en tant qu'amante et magicienne pour venir à bout de la bête primitive, le Minotaure, et aussi pour décrocher la Toison d'or. Puis il l'oubliera et se mettra au service des biens, prenant le prétexte d'assurer une aisance matérielle à sa famille pour trahir Médée et faire alliance avec Créuse (Glauqué), la fille du roi Créon. On ne reviendra pas sur Médée comme "l'héroïne tragique", "la vraie femme" selon Lacan, jouant la femme contre la mère. Ce qui peut nous intéresser ici, c'est de faire le lien entre sa filiation maternelle incertaine et ce meurtre qu'elle perpétua sur son frère qui va préluder à celui qu'elle opérera sur ses deux fils plus tard. Médée est en effet la fille du roi de Colchide Éétes, lui-même fils du soleil. Tandis que la mère de Médée aurait été Hécate, la déesse de la nuit (ou de la lune), une fille du Tartare comme l'ont été les Erinyes. Médée est une barbare dans le sens qu'elle n'est pas grecque. Dérober la Toison d'or c'est d'une part accéder à la demande de Jason, et un gage de son amour pour lui. Selon la légende, cette Toison d'or est la

dépouille d'un bélier ailé qui aurait permis aux deux fils du roi de Thèbes (donc deux frères) Hellé et Phrixos, d'échapper à la haine mortelle de leur marâtre. Chaque fois que cette Toison d'or est mise en jeu, on notera qu'elle accompagne une fuite au nom de l'amour et de la haine. L'enfant, qu'il soit frère ou fils dans l'histoire de Médée, sera tué de sang-froid et jeté à la figure des pères : le sien, celui de Médée, et Jason le père de ses enfants.

Alors quelle est la place du frère *Apsyrtos* ou (Absyrtos), Apsyrte ou Absyrte (Ἀψυρτος / *Apsurtos* ou Ἀξυρτος / *Axurtos*) auprès de Médée ? Il est celui qu'elle emmène avec elle pour dérober cette fameuse Toison d'or, puis pour l'accompagner dans sa fuite avec les Argonautes lors de son retour de Colchide. Cela peut certes être interprété comme prise d'otage, mais aussi comme dé-prise d'otage, dé-privation pour le père puisqu'à la fois fuite hors de la maison paternelle, et de la patrie, puis dé-privation de l'être même du frère. Elle poursuit et accomplit son destin tragique, avec la même opiniâtreté que les Erinyes, et sans qu'à aucun moment la question de la culpabilité ne vienne retenir sa main. Par contre, là où les Erinyes viennent harceler le meurtrier, Médée lègue à Jason, en même temps que son acte meurtrier en le privant de ses fils, la culpabilité de l'acte puisqu'elle lui dit : "ils ne vivent plus : voilà qui te rongera le cœur" (vers 173). Toute tentation incestueuse avec le père et le frère est écartée puisqu'elle trahit son père, supprime son frère, tue ses enfants.

Dans la pièce d'Euripide⁷ seule la nourrice, esclave âgée, lorsqu'elle prend la parole et commente les gestes de Médée, remet de l'affect et laisse entendre cette nostalgie désirante paternelle, ce *Vatersehnsucht*, en s'écriant : "parfois pourtant, elle ploie son cou blanc et s'adressant à elle-même, pleure son père chéri, sa patrie et sa maison, qu'elle abandonna pour suivre l'homme qui à présent la méprise (vers 56-57)". Deux phrases plus loin elle dira également "elle abhorre ses fils : leur vue ne la réjouit plus" pour finir par la première mention de la haine qui est faite dès l'ouverture "elle est terrible ! Non certes, il ne sera pas facile, à qui aura encouru sa haine, de remporter la couronne de victoire". Il reviendra d'ailleurs à la Nourrice de prendre la parole la première à l'ouverture de la pièce de Médée en reposant les jalons de son histoire. Ce sont elles, les femmes du chœur et la nourrice, qui se font les Suppliantes, et tentent de faire dévier son geste meurtrier. C'est le chœur qui parlera de la justice renversée et qui prédit "le jour vient où le sexe féminin sera honoré ; une renommée injurieuse ne pèsera plus sur les femmes [...] C'en est fait de la sainteté des serments". C'est Jason qui découvrant le meurtre de ses fils rappellera à Médée le meurtre de son frère en lui disant : "traîtresse à ton père et à la terre qui t'avait nourri [...] tu avais tué ton frère à ton foyer quand tu montas sur le navire [...] C'est par là que tu as commencé". Puis il va la révoquer quelques minutes avant la fin des *Euménides* "ah puissent te faire périr l'Erinye de tes enfants et la justice vengeresse du meurtre". Le dernier mot que dira Médée à l'adresse de Jason avant de s'envoler sur son char, sera : "impossible. C'est jeter en vain des paroles au vent". Le coryphée aura le dernier la parole faisant une sorte d'éloge du destin dirigé par les dieux qui n'a pas fini d'étonner les hommes.

Lorsque Médée entre en scène, elle dira, en s'adressant aux femmes de Corinthe "je suis seule, sans patrie, outragée par un homme qui m'a, comme un butin, arrachée à une terre barbare, sans mère, sans frère, sans parent près de qui trouver un mouillage à l'abri de l'infortune". Plainte mélancolique s'il en fut, – "elle produit un *crime mélancolique*" selon Paul-Laurent Assoun (ASSOUN, 2015, p. 57-72) ; le deuil anticipé rejoint la douleur d'exister au présent. Lorsque le chœur prend la parole c'est pour dire "j'ai entendu la voix, j'ai entendu le cri de l'infortuné". Ce qui nous rapproche étonnamment de la première réplique d'Athéna dans les *Euménides* : "j'ai entendu l'appel d'un cri".

⁷ Euripide est considéré selon Aristote avec Eschyle (525 – 456 av. J.-C.) et Sophocle (entre 496 et 494 – 406 av. J.-C.) comme l'un des trois grands poètes tragiques parmi les poètes antiques de la Grèce, voir le plus grand. Il est né vers 480 av. J.-C. à Salamine en Grèce et mourra en 406 av. J.-C. à Pella en Macédoine.

“ON BAT UN ENFANT”: LE FANTASME AU FEMININ CHEZ LA SCEUS, LE FRERE COMME OBJET DE LA HAINE, ET LE MEURTRE COMME BUT DE LA HAINE

C'est un lien jaloux, organisé par ce que Lacan appellera le complexe d'intrusion, qui vient cimenter les premiers attachements et les premières discordes dans la fratrie. Comme l'écrit Paul Laurent Assoun : "il faut bien prendre acte de cette hostilité primitive" (ASSOUN, 2003, p.13) avant de citer Freud : "les sentiments qui ont été éveillés dans les relations entre parents et enfants et les relations entre frères et sœurs entre eux qui sont adossés, ne sont pas seulement de nature positive, tendre, mais aussi négative, hostile" (FREUD *apud* ASSOUN, 2003, p. 13) . Les différences sexuelles, et autres, virent rapidement au préjudice et tournent au pugilat, sur fond d'apprentissage de la frustration. Est-il besoin une fois de plus de revenir à ce tableau quasi clinique que nous donne Saint-Augustin, père de l'église, d'un enfant contemplant son frère de lait appendu à la mamelle maternelle, sinon pour y souligner que c'est d'un regard « plein d'aigreur » qu'il fixe l'intrus.

Lorsque le symbolique n'est pas encore en place pour permettre l'injure et l'insulte, ce regard plein d'aigreur, lourd déjà d'amertume et de ressentiment, organise un corps à corps rageur et vengeur, métaphore corporelle des sensations haineuses (*Hassenpfindungen*) qui inscrivent bleus et cicatrices dans le devenir homme ou le devenir femme de chacun. La haine farouche organise des ravages dans le lien fraternel et dans le lien familial : le ravage sororal n'a sans doute rien à envier au ravage maternel et vient sinistrer le désir à l'autre comme le désir de l'autre.

Le couple frère sœur est une version du couple inconscient traversé par la passion amoureuse, les dérives incestueuses ou incestuelles, la mise en acte ou le passage à l'acte, la transposition de la scène œdipienne : déjà dans la chambre d'enfants, les jeux projettent sur les murs le théâtre d'ombre du parricide œdipien.

Comme l'écrit Paul Laurent Assoun dans *Frères et sœurs*, "le partenaire de la relation fraternelle - le frère et/la sœur - est comme [...] un passeur entre Narcisse et Œdipe [...] Un échangeur entre le lien spéculaire et le rapport d'objet" (ASSOUN, 2003, p. 6-7) précisant plus loin que le texte biblique, mythologique, et littéraire peut nous être précieux pour restituer "une sorte d'équivoque symbolique, entre érotiques incestueuses et agressivités mimétique" (ASSOUN, 2003, p. 9).

Les Erinyes viennent exciter la haine dans les couples frère sœur ; le passage à l'acte meurtrier de Médée sur son frère excite, quant à lui, moins la littérature analytique que ne le fait l'infanticide qu'elle a perpétré sur ces enfants.

C'est avec Freud et son texte "*Ein Kind wird geschlagen*" - traduit en français "On bat un enfant" qu'on tentera d'éclairer la question du fratricide exécuté par la sœur. La version du fratricide serait plutôt ici "on abat un enfant" ou bien encore "on tue un enfant" ; tel est d'ailleurs le titre d'un ouvrage de Serge Leclair (1981). Le "on" recouvre ici la sœur. En traduisant *schlagen* par "abattre", on est au plus près de la *Schlag* dans son sens original. Freud écrit en 1919 ce texte à la suite de la présentation qu'en a fait sa fille Anna à un des mercredis de la société psychanalytique de Vienne, et précise que ce sont les filles plus que les garçons chez qui ce fantasme émerge.

À l'origine, dans la scène du fantasme, le "on" représente le père. Ceci vaut pour la traduction française. Le titre choisi par Freud a pour sujet l'enfant passivé. En respectant la grammaire et la conjugaison nous pourrions traduire ce titre par "un enfant est en train de se faire battre". Le "on" représente certes à l'origine le père mais également une mise en série du père à travers les figures du maître et autres autorités. Ce qui nous intéresse également ici c'est de bien voir le sens de ce *geschlagen*. La racine *Schlag* - de triste mémoire fortement investie par le lexique nazi - renvoie au coup, coup de fusil, coups de revolver, coup de grâce. Dans la métaphore sexuelle, il peut s'agir du battement - nous dirions en terme musical, de la « battue » qui rythme

le va-et-vient sexuel. L'enfant battu est le plus souvent » un autre enfant, la plupart du temps un petit frère ou sœur (*ein Geschwisterchen* dont on soulignera le neutre, et le diminutif créé par l'adjonction du *chen* à *Geschwister*). Ainsi l'enfant va pouvoir se dédommager de sa jalousie, enclenchant par le fantasme sa vengeance. Freud ajoute "on le méprise, non content de le haïr". Si l'enfant est battu c'est que l'auteur de la battue l'humilie et lui refuse son amour. Cette lecture interprétative de la scène fantasmée par l'enfant lui-même, le conduit à penser qu'en fait, cet enfant qui est battu est un enfant haï par lui-même. Et si le père en l'occurrence le bat, c'est qu'il n'aime pas cet autre enfant, et donc qu'il n'aime que lui. Paul Laurent Assoun écrit dans *Frères et sœurs* : "être battu est quêté comme preuve d'amour. Ce qui fera de la colère un ferment érotique" (ASSOUN, 2003, p. 37). Freud dans *Le déclin du complexe d'Œdipe* va jusqu'à écrire : "la petite fille, qui peut se tenir pour l'aimée préférée du père, doit une fois éprouver une dure punition de la part du père et se voir chasser de tous les paradis (*aus allen Himmeln gestürzt*)" (FREUD, 1934 p. 395).

Dans la version de Pasolini, au moment de la scène du crime fratricide, l'œil de la caméra s'éloigne du char où sont Médée (jouée par la Callas, rôle quasi muet) et son frère. Seule l'épée s'abattant à plusieurs reprises témoigne de la *Schlag*. Comme si cette scène du meurtre devait garder son intimité incestueuse et son mystère. Sorte d'évitement qui ne peut s'effectuer que par la mise à distance radicale que constitue le meurtre.

LES "ERINYES DE LA SOEUR" DANS LA CLINIQUE CONTEMPORAINE

La littérature actuelle établit une différence entre le néonaticide (le meurtre de l'enfant à la naissance), l'infanticide (le meurtre d'un nourrisson de moins de trois jours) et le libéricide (le meurtre d'un enfant ne dépassant pas l'âge de 11 ans).

Serge Leclair (1981), dans son ouvrage "On tue un enfant" aborde ce fantasme originel, mais l'aborde du point de vue des vœux secrets des parents. Par des exemples cliniques, il montre que le sujet de l'inconscient doit l'affronter et s'en affranchir.

Une de nos analysantes rapporte un rêve : elle garde son jeune frère qui dort dans un lit à barreaux. Elle cherche à glisser sa main à travers les barreaux pour récupérer les peluches de son frère, mais se retrouve le bras coincé. Elle sait qu'elle n'a plus qu'une solution pour ne pas avoir son bras arraché : arracher les membres des peluches. Elle se saisit d'une longue épingle qui retient le drap du frère, et se met à découper les bras des peluches. Mais brusquement, elle se rend compte que ce sont des marionnettes qui n'ont pas de pattes. Alors, elle arrache les têtes méticuleusement. Mais elle se réveille sur la dernière image ; son frère n'est plus dans le lit, et elle a peur qu'on lui dise qu'elle l'a laissé partir. Elle associera avec le fait que gourmande, elle cherche souvent à dérober les goûters achetés pour le frère. Ce qui fait dire à sa mère : "pas touche, bas les pattes ...".

Une autre évoque les soirées solitaires avec sa mère, où celle-ci lui demande de l'assister dans sa recherche des poux qu'il faut retirer des cheveux du frère. Elle rêve dans la nuit qui suit la séance, que la tête de son frère, réduit à la taille d'une miniature, grouille de petites bêtes rampantes. Cela nous rappelle les écrits de Freud sur le rêve, où il dit Freud que les frères et sœurs sont symbolisées par des petits animaux, de la vermine (*Ungeziefer*). Comme elle n'arrive pas à les décrocher des cheveux du frère, elle se saisit d'un casse-noix, et frappe la tête du frère. Puis pour parvenir à ses fins, elle va chercher une loupe dont se sert sa mère pour coudre. Se débarrassant du travail sur le rêve, elle dira "je croyais que vous alliez me dire que j'ai failli le louter !"

Lors de la survenue dramatique d'une mort subite d'un enfant, dans une famille, il est très curieux de constater le déchaînement fantasmatique qui accompagne les hypothèses que chacun avance sur cette mort. Plus que mort subite, et subie par les parents "désenfantés", l'idée de

l'infanticide masqué vient exciter le discours et la haine. Comme si ce fantasma originaire se trouvait là à vif. A Madagascar ou bien encore à Mayotte, on jette devant la porte des jeunes parents des animaux crevés et on s'éloigne du foyer frappé des foudres de Dieu. Vieux mythe de l'enfant-sorcier à dimension familiale qui risque de gangréner la communauté, et qui devrait avouer un crime pour soulager la culpabilité.

Gérard Pommier (2016), dans *Féminin, révolution sans fin*, rappelle que lorsque les Ménades deviennent folles, elles n'ont aucune pitié, démembrant les malheureux voyageurs et mangeant leur chair crue; renouant là avec la violence originaire dévoratrice de Kronos. "Au fur et à mesure que la répression à l'égard des femmes s'atténue, la violence propre du féminin, de sa séduction duplice, de ses exigences, de sa jalousie dévoile une malignité plus qu'un angélisme" (POMMIER *apud* MILLOT, 2016) Et il rajoute "Une sorte de violence féminine n'hésite plus à montrer les dents. Médée s'est démocratisée" (POMMIER *apud* MILLOT, 2016) avant d'évoquer cette vision: "Je vois un homme qui tombe, chrétien, tandis que monte au firmament la ménade éternelle" (POMMIER *apud* MILLOT, 2016)

Dans *La ville parjure ou le réveil des Erinyes*, Hélène Cixous (2010) fait dire au personnage de la mère : « et maintenant ou vais-je habiter ? où vont les mères desenfantées ? ». Puis, elle fait dire aux Erinyes: « rien n'a changé, ni en bien ni en mieux / dans la musique humaine. /Toujours les mêmes grincements intolérables pour mes dents / les larmes des mères coulent encore. (CIXOUS, 2010, p. 54). Enfin elle fera parler Eschyle : « car les voix des enfants / le sable du temps les a avalés / Comme elle est contagieuse la haine. Moi je ne savais pas (CIXOUS, 2010, p. 114). Les Erinyes vont conclure tragiquement: "le monde n'est plus qu'un poing serré" (CIXOUS, 2010, p. 184).

CONCLUSION: UN TALION D'OUTRE-TOMBE

Devant ce "monde qui n'est plus qu'on poing serré", il y a à régler sur ce théâtre du monde une concordance des temps et des lois entre justice des hommes et justice des dieux. Le premier infanticide du mythe, et le premier fratricide de la Bible convoquent ce que Raphaël Draï appelle "la nécessité vitale du procès". Sinon grand serait le risque "d'être prisonnier d'un temps cyclique et sanglant des revanches aveugles, scandé par des meurtres qui s'inscrivent comme l'unique horizon d'une humanité compromise dans son principe" (DRAÏ, 1996, p. 81).

Cela nous ramène à cette loi du talion et son succédané qui continue à ensanglanter le monde. Selon Raphaël Draï dont le texte résonne encore d'une lucidité hélas si actuelle "La mort meurtrière convoque la mort vengeresse que prétend appliquer le vengeur à l'exercice d'un talion d'outre-tombe" (DRAÏ, 1996, p. 94). Il nous rappelle que "l'une des causes du fratricide", c'est "la carence du symbolique, la domination de la pulsion d'emprise et du mutisme prédateur" (DRAÏ, 1996, p. 133). Et nous avons à résister devant cette "Propagation épidémique de cette violence dans l'espace et dans le temps" (DRAÏ, 1996, p. 174).

Si les déesses de la vengeance au féminin nous rappellent aujourd'hui qu'elles ont deux noms, les Erinyes et les Euménides, et qu'il suffit qu'une femme Athéna vienne prendre le relais du fantôme de la mère morte pour qu'une parole de justice s'érige, alors que là où était la haine et la discorde au féminin, puissent le juste et la justesse au féminin advenir.

RÉFÉRENCES

ASSOUN, Paul-Laurent. « L'inconscient du crime. La « criminologie freudienne », **Recherches en psychanalyse**, 2004/2 (n° 2), p. 23-39. DOI: 10.3917/rep.002.0023. URL: <https://www.cairn.info/revue-recherches-en-psychanalyse-2004-2-page-23.htm>

GILLIE, Claire. De la sainte colère au meurtre du frère: la vengeance, des Erinyes à Médée. **Critica Cultural – Critic**, Palhoça, SC, v. 14, n. 1, p. 31-46, jan./jun. 2019.

- ASSOUN, Paul-Laurent. « La prédiction freudienne. Pour une métapsychologie de la haine pure », dans: éd., **Freud à l'aube du XXI^e siècle**. Le Bouscat, L'Esprit du temps, « Perspectives Psychanalytiques », 2004, p. 13-27. DOI: 10.3917/edt.szaf.2004.01.0013. URL: <https://www.cairn.info/freud-a-l-aube-du-xxie-siecle--284795029X-page-13.htm>
- ASSOUN, Paul-Laurent. « Inconscient du mal, mal inconscient. Figures freudiennes du Bien et du Mal », **Topique**, 2005/2 (n° 91), p. 23-35. DOI: 10.3917/top.091.0023. URL: <https://www.cairn.info/revue-topique-2005-2-page-23.htm>
- ASSOUN, Paul-Laurent. **Frères et sœurs**: Leçons psychanalytiques. Paris: Anthropos, 2003.
- ASSOUN, Paul-Laurent. Portrait métapsychologique de la haine. In: **La haine, la jouissance et la loi**. Paris, Anthropos, 1999.
- ASSOUN, Paul-Laurent. **Le féminin ou la liberté du semblant**: le “pèse-homme”, Cliniques méditerranéennes, ERES 2015, Énigmes et destins du féminin 92, pp.57-72.
- CIXOUS, Hélène. **La ville parjure ou le réveil des Erinyes, Théâtre du soleil**. Paris, Editions théâtrales, 2010.
- DRAÏ, Raphaël. **Le mythe de la loi du talion**. Paris: Anthropos, 1996.
- ESCHYLE. **L'Orestie**. Paris: GF Flammarion, 2001.
- EURIPIDE. **Médée**. Paris: Payot et rivages, 1997, <http://remacle.org/bloodwolf/tragediens/euripide/medeefr.htm>
- FREUD, Sigmund. Ein Kind wird geschlagen. In: **GW, XII**, 1919.
- _____. La disposition à la névrose obsessionnelle. In: **Névrose, psychose et perversion**. Paris : PUF, 1913/1974.
- FREUD, Sigmund. L'expertise de la Faculté au *procès Halsmann*. In: **Résultats, idées, problèmes II**, Paris, PUF, 1985/1931.
- FREUD, Sigmund. **Psychologie collective et analyse du moi**. Paris: Payot, Petite bibliothèque Payot, 1981-2012.
- FREUD, Sigmund. La cécité hystérique. In: **Névrose psychose perversion**. Paris: PUF, 1973.
- FREUD, Sigmund. **L'interprétation des rêves**. Paris : PUF, 1976.
- FREUD, Sigmund. **Cinq leçons sur la psychanalyse, quatrième leçon**. Paris: Payot, Petite bibliothèque Payot, 2004.
- FREUD, Sigmund. Le déclin du complexe d'Œdipe. In: **Revue française de psychanalyse**, vol.7, n°3, Paris, 1934.
- GILLIE, Claire. L'avant-coup du Trauma. In: **Trauma, Temps, Histoire, Actes du congrès de Vienne 2014**. Toulouse: Editions Le Champ Social, 2016.
- HOMÈRE. **L'Odyssée**. Chant 11, vers 271 à 280. Traducteur Ulysse de Séguier, Didot, Paris, 1896. https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Odyss%C3%A9e/Traduction_S%C3%A9guier/2
- LACAN, Jacques. **Séminaire**, Livre I, Les Ecrits techniques de Freud, Paris, Le Seuil, 1975/1953-1954.
- LECLAIRE, Serge. **On tue un enfant**. Paris: Points Essais, Seuil, 1981.
- MILLOT Catherine. « **Gérard Pommier Féminin, révolution sans fin** », Figures de la psychanalyse, 2016/2 (n° 32), p. 215-219. DOI: 10.3917/fp.032.0215. URL: <https://www.cairn.info/revue-figures-de-la-psy-2016-2-page-215.htm>.
- SÉNÈQUE. **Médée**. Paris: Flammarion, coll. Poésie, 1997.
- STEIN, Conrad. **Les Erinyes d'une mère**. Essai sur la haine. Rennes: Calligrammes, 1987.
- STEIN, Conrad. *Le nourrisson savant, selon Ferenczi, ou la haine et le savoir dans la situation analytique*. In: **Psychanalyse**. Paris: Aubier, 2011.



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

DOI: <http://dx.doi.org/10.19177/rcc.1401201947-56>

O PUNCTUM DE BARTHES E O ESTRANHO FAMILIAR EM FREUD BARTHES' PUNCTUM AND FREUD'S UNCANNY

José Isaías Venera*

Adriana Stela Bassini Edral**

Resumo: Com este trabalho, elabora-se uma aproximação entre os conceitos de estranho, em Sigmund Freud, e de punctum, em Roland Barthes. O objetivo é mostrar que o ponto na imagem fotográfica recortado pelo olhar vem como demanda de um estranho familiar e por meio do qual o tempo é suspenso. Há algo da imagem que punge o olhar, abrindo uma fissura na representação. Articula-se também a angústia como afeto que não engana e que aponta para a verdade do sujeito. Afeto que pode ser mobilizado pelas vias do punctum, conceito desenvolvido no período de luto após a morte de Henriette, mãe de Barthes.

Palavras-chave: Punctum. Estranho. Angústia. Objeto a.

Abstract: With this work, it is elaborated a rapprochement between the concepts of uncanny, by Sigmund Freud, and punctum, by Roland Barthes. The purpose is understanding that the photographic image, when cut by gaze comes as a demand of a strange but familiar and through which time is suspended. There is something on the image that pricks the gaze, opening a fissure between the referent and the image. It is also articulated anguish as an affect that does not deceive and which points to the subjects truth. Affect that can be mobilized through the punctum, concept developed by Barthes during his mourning period after his mother's death, Henriette.

Keywords: Punctum. Uncanny. Anguish. Objet petit a.

Recebido em 09/05/2019. Avaliado em 28/06/2019.

[...] o que perdi não é uma Figura (a Mãe), mas um ser; e não um ser, mas uma qualidade (uma alma): não a indispensável, mas a insubstituível.

Barthes, A câmara clara.

O crítico literário e semiólogo francês Roland Barthes publicou, em 1980, *A câmara clara*, escrito logo após a morte de sua mãe, Henriette Barthes (1983-1977). Esse livro, escrito em luto, fala sobre fotografias e por meio das quais são desenvolvidas leituras sobre as microexperiências da morte. São 48 fragmentos escritos em 48 dias, como se fossem dois rolos de filmes de 24 poses, escritos de 15 de abril a 3 de junho de 1979.

* Doutor em Ciências da Linguagem pela Unisul. É professor do curso de Publicidade e Propaganda da Universidade da Região de Joinville (Univille) e do curso de Jornalismo da Universidade do Vale do Itajaí (Univali). E-mail: j.i.venera@gmail.com.

** Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem, pela Universidade do Sul de Santa Catarina (2017). É professora dos cursos de Publicidade e Propaganda, Relações Públicas e Turismo e Hotelaria na Universidade do Vale do Itajaí. E-mail: edral.adriana@gmail.com

Entre essas fotografias sobre as quais Barthes disserta, há a intitulada *Fotografia do Jardim de Inverno*, em que aparece a imagem de sua mãe quando tinha cinco anos, em 1898, ao lado de seu irmão, com sete anos. A fotografia mantém traços do referente, o objeto representado, como a semiologia do jovem Barthes já havia proposto no livro *Mitologias*, em 1957. Mas o que importa nesta fotografia, para Barthes, é o reencontro com a mãe, a mãe insubstituível. O autor diz “[...] o que perdi não é uma Figura (a Mãe), mas um ser; e não um ser, mas uma *qualidade* (uma alma): não a indispensável, mas a insubstituível” (1984, p. 113). Esse é o encontro que Barthes disserta sobre a experiência entre o olhar e a fotografia que escapa qualquer tentativa de nomeação.

A partir dessa obra de Barthes e, em especial, ao modo como o conceito de *punctum* aparece para dar conta dessa experiência, pensa-se no rompimento da lógica da representação. Uma maneira de pensar sobre esse rompimento se dá, inicialmente, a partir de uma articulação com a noção de *estranho*, do campo da psicanálise, desenvolvida na obra de Sigmund Freud, em *Das Unheimlich*, de 1920. Pouco antes de Freud escrever sobre *o estranho*, o crítico literário russo, Viktor Chklovski (1973), publicou em 1917, *A arte como procedimento*, no qual cria o neologismo *ostranenie*, podendo ser traduzido como *estranhamento*¹.

Tendo como ponto central as aproximações do *punctum* com o campo da psicanálise, este trabalho inicia com a noção de estranhamento à percepção cognitiva, do formalista russo Chklovski, passando para a noção de estranho familiar, em Freud, e por meio do qual se articula com o ponto estranho na fotografia que nos punge, que nos afeta.

Em seguida, como não se poderia deixar de destacar nesse percurso anunciado, fala-se da relação da fotografia com a morte, como vimos na abertura. A morte atravessa o livro de Barthes e, nos encaminhamentos finais ao qual este trabalho se volta, ao afeto de angústia. Em Lacan, a angústia é o único afeto que não engana, expondo as pontas do real: “nós não somos sem uma relação com a verdade” (LACAN, 1992, p. 55).

DO ESTRANHO AO PUNCTUM

Em 1917, o formalista russo Viktor Chklovski (1893-1984) publicou o ensaio *A arte como procedimento*, em que a relação de estranhamento (singularização) entre espectador e a obra aparece como mola propulsora para a experiência. Chklovski cunhou o neologismo *ostranenie* (estranhamento), de difícil tradução, para dar conta desse acontecimento. No ensaio, a definição:

O objetivo da arte é dar uma sensação do objeto como visão e não como reconhecimento; o procedimento da arte é o procedimento de singularização [*ostranenie*] dos objetos e o procedimento que consiste em obscurecer a forma, aumentar a dificuldade e a duração da percepção. O ato de percepção em arte é um fim em si mesmo e deve ser prolongado; *a arte é um meio de experimentar o devir do objeto, o que é já “passado” não importa para a arte* (CHKLOVSKI, 1976, p. 45).

¹ Na tradução brasileira, porém, o termo aparece traduzido como singularização.

A maneira como Chklovski define o objeto da arte, afastando-o do lugar da representação, tem certa relação com o “objeto” (*punctum*) encontrado por Barthes 63 anos depois. Porém, desta vez, o lugar da representação questionado por Barthes é voltado para as fotografias, signo definido pelo seu alto grau de iconicidade, pela sua relação por semelhança com o referente. Assim, enquanto o primeiro crítico literário pretende afastar a experiência com a obra de arte da relação de reconhecimento e faz disso o ato da arte (percepção cognitiva), Barthes se volta para aquilo que punge o olhar do espectador, o *punctum*. O crítico, portanto, afasta suas análises sobre as fotografias de uma leitura semiológica que objetiva o reconhecimento com o referente e passa a considerar, na fotografia, uma experiência que rompe com a representação e provoca o estranhamento com o que olha.

Essa experiência de romper de alguma forma com o reconhecimento da ordem da consciência permite também uma convergência com a forma como Sigmund Freud (1856-1939), dois anos depois, articulará o termo em uma de suas principais obras. O *estranhamento* se desenvolve na falta de reconhecimento, na falta daquilo que deveria se enquadrar nos territórios simbólicos demarcados e pelo qual a significação deveria se formar, mas que não se forma.

Em 1919, Freud publicou *O estranho (Das Unheimliche)*, no qual o conceito adquire o paradoxo de *estranho familiar*. O termo alemão *Das Unheimliche* também é de difícil tradução por ter vários sentidos que não têm em outras línguas, mas “de fato, o adjetivo ‘*unheimlich*’, de uso corrente, revela sentimentos paradoxais, e alia o familiar - *heimlich* - e o não familiar - *un-heimlich* -, ou seja, o estranho” (QUINODOZ, 2007, p. 185). Entre várias tentativas de entendimento sobre o inquietante, Freud atribui esse sentimento à onipotência do pensamento, fase essa pela qual o sujeito não passa sem levar vestígios, de maneira que “tudo que hoje nos parece ‘inquietante’ preenche a condição de tocar nesses restos de atividade psíquica animista e estimular sua manifestação” (FREUD, 2010, p. 359).

O que Chklovski apresenta como o ato da arte de prolongar a percepção na obscuridade (estranhamento) da forma, para o pai da psicanálise é o retorno de um *estranho familiar*. Na própria definição de estranho, Freud apresenta como “algo recalcado que *retorna*” (1969, p. 300). Para Garcia-Rosa, “[...] só há *Unheimlich* se houver repetição. O estranho é algo que retorna, algo que se repete, mas que, ao mesmo tempo, se apresenta como diferente” (2003, p. 24). Opondo-se à noção de reprodução, repetição tem o sentido de diferença, de novo naquilo que se mantém indecifrável, por isso um estranho familiar que sempre retorna e ao mesmo tempo não pode ser representado: “o inquietante [*unheimlich*] é [...] o que foi outrora familiar [*heimlich*], velho conhecido. O sufixo *un*, nessa palavra, é a marca da repressão” (FREUD, 2010, p. 365).

Em Freud, o conceito aparece como categoria de assustador, diferente de Chklovski, que trabalha com a obscuridade da forma. “O estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar” (FREUD, 1969, p. 297). O que permanece obscuro, se mantém como algo novo (desconhecido à consciência) e, assim, se repete no jogo da diferença em relação ao campo da linguagem.

O estranho é ao mesmo tempo um conhecido que nos habita há muito tempo. Em nota de rodapé de *Das Unheimlich*, Freud nos dá um exemplo de sua vivência para explicar o estranho familiar: quando estava em viagem de trem, de repente, a porta se abriu e ele viu um homem de roupão, com quem ele não simpatizou e, somente depois, percebeu que se tratava da imagem dele mesmo refletida no espelho. Poderíamos dizer que a imagem o punziu, o inquietou, foi causa de angústia.

Por outro campo e outro registro, Barthes nos chama atenção para uma experiência com certas fotografias em que o olhar observa elementos da imagem que não teriam importância em uma leitura semiológica. Barthes diz que, para dar conta da ambiguidade entre duas línguas, a expressiva e a crítica, do qual ele desenvolve *A câmara clara*, resolve “tomar como ponto de partida de minha busca apenas algumas fotos, aquelas que eu estava certo de que existiam para mim. Nada a ver com um *corpus*: somente alguns corpos” (1984, p. 19). Para Barthes, o *punctum* não pode ser entendido como um conceito de um sistema teórico crítico que pertenceria a uma ciência, seja da sociologia ou da semiologia, pois ele escapa a qualquer tentativa ontológica de definição, uma vez que se trata de uma experiência do encontro do olhar com a fotografia, da qual, assim como o estranho freudiano, não se prevê o toque pungente. Seria como se algo na imagem fosse ao encontro do espectador sem se deixar ser capturado pela percepção cognitiva. Esse encontro do estranho com o *punctum* constitui uma experiência inquietante.

Punctum vem do verbo *pungere*, que significa *pungir* e, por sua vez, pode-se atribuir os sentidos: ferir ou furar com objeto pontiagudo, picar, espicaçar². No fragmento dez, Barthes refere-se ao conceito *punctum* a partir de uma impossibilidade de encaixar sua experiência somente no que tange ao *studium*. Sobre este último, Barthes (1984, p.45) explica:

é pelo *studium* que me interessa por muitas fotografias, quer as receba como testemunhos políticos, quer as aprecie como bons quadros históricos: pois é culturalmente (essa conotação está presente no *studium*) que participo das figuras, das caras, dos gestos, dos cenários, das ações.

É interessante perceber como o *studium* está para Barthes em tudo que se pode ser encaixado na cultura, ou melhor, naquilo que pode (ou talvez só pode) ser dado conta a partir da linguagem. O campo da linguagem compõe, assim, toda a possibilidade de percepção cognitiva, de razão, de significação da imagem, o que estaria, para a psicanálise, no campo de uma consciência do sujeito.

Ao mesmo tempo, percebe-se, justamente, como o *punctum* não está naquilo que se pode encaixar no campo da linguagem. Parece estar na fenda que, ao não ser representado, punge como um buraco. Barthes (1984, p. 46), ainda no fragmento 10, traz o *punctum* como um substantivo, “pois o *punctum* é também picada, pequeno buraco, pequena mancha, pequeno corte - e também lance de dados. O *punctum* de uma foto é esse acaso que, nela, me punge (mas também me mortifica, me fere)”. É no acaso que o *punctum* fere a representação.

² Ver dicionário *online*: encurtador.com.br/yCDN4. Acesso em 15/04/2019.

Dubois (1993) indica que o *punctum* se refere à inscrição do sujeito na fotografia, marcando a separação com o *isso foi*, que pertence ao registro do referente. Mas enquanto o *studium* refere-se à generalização, o *punctum* à singularização.

O filósofo Derrida (2008, p.275) observa o que se faz central sobre o detalhe da imagem:

[...] um ponto de singularidade que penetra a superfície da reprodução - e inclusive da produção, - das analogias, das semelhanças, dos códigos. Essa singularidade penetrada me alcança de um golpe, me fere ou me assassina e, em princípio, parece olhar diretamente para mim. Esta em sua definição aquilo que se dirige a mim. A mim se dirige a singularidade absoluta do outro, o Referente cuja imagem própria eu não posso suspender mesmo quando sua 'presença' se oculta para sempre (razão pela qual a palavra 'Referente' podia incomodar, se o contexto não se modificara), quando ele se encontra fundido já, enquanto passado. A mim, se encaminha também a solidão que desfaz a trama do mesmo, as redes ou os ardis da economia. Porém, é sempre a singularidade do outro, lugar que índice em mim sem dirigir-se a mim, sem que esteja presente em mim, e o outro possa ser eu, eu antes de ter sido ou, tendo sido, eu morto agora, no futuro anterior ou no passado anterior da fotografia.

No que tange a esse ponto de singularidade da imagem que parece olhar para o sujeito que o observa, Barthes dirá que “é ele que parte da cena, como uma flecha, e vem me transpassar” (1984, p. 46). A singularidade da fotografia diz respeito à singularidade que há no sujeito, mas ela sinaliza, como uma flecha, esse movimento fora/dentro no qual, via psicanálise, Lacan (2008, p. 241) também criou uma neologia, um “êxtimo”, uma junção do externo com o íntimo.

Na aula intitulada *Amor cortês em anamorfose*, no *Seminário 7: a ética da psicanálise*, Lacan inicia reforçando o sentido, ou objeto da arte na psicanálise, que é “aquilo que descrevemos como sendo lugar central, essa exterioridade íntima, essa extimidade, que é a Coisa [...]” (2008, p. 169). Na lição anterior, intitulada *Pequeno comentário à margem*, Lacan mostra onde se situa a Coisa: “[...] na relação que coloca o homem em função do *medium* entre o real e o significante” (2008, p. 158). A Coisa - e porque não dizer esse estranho, ou essa singularidade – é aquilo pelo qual o sujeito cria registro da ordem da sublimação.

Parece-nos que essa é também a força do *punctum* em Barthes, um conceito que busca apreender a relação entre o significante (a fotografia) e o Real, uma vez que, para Lacan, o Real é o “que não cessa de não se escrever” (1985, p. 81). Como já vimos, quando Barthes tenta descrever sua mãe, ele se depara com isto que não se deixa reduzir à cadeia significante: “não um ser, mas uma *qualidade* (uma alma): não a indispensável, mas a insubstituível” (1984, p. 113).

No *Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, essa relação de duas faces desenvolve uma anedota que vem ao encontro do estranho familiar e dessa relação com o que da imagem nos punge. Lacan conta uma história pessoal, de quando tinha cerca de vinte anos e estava num barquinho com pescadores de um pequeno porto na Bretanha. No momento de puxar a rede, “Joãozinho” mostra para Lacan alguma coisa que boiava na superfície das ondas. Era uma latinha de sardinha. “Ela respelhava ao sol. E Joãozinho me diz – Tá vendo aquela lata? Tá vendo? Pois ela não tá te vendo não!” (1988, p. 94).

A observação que Lacan faz desse episódio é o que nos permite ligar com o *punctum*: “se tem sentido Joãozinho me dizer que a lata não me via, é porque, num certo sentido, de fato ela me olhava. Ela me olha, quer dizer, ela tem algo a ver comigo, no nível do ponto luminoso onde está tudo que me olha, e aqui não se trata de nenhuma metáfora” (1988, p. 94).

Este ponto luminoso é também o que Lacan chama de ponto de fuga na imagem, que produz uma *esquize* no olhar. É o que da imagem olha para o sujeito e faz romper a função representativa, permitindo que o psicanalista nomeie a Coisa (Ding) que olha para o sujeito como objeto *a*, este objeto *a*-significante, no qual Lacan o inscreve como causa tanto de desejo quanto de angústia. O *punctum*, como aquele que rompe com a representação, está na fenda, no objeto *a*, que punge o sujeito.

A FOTOGRAFIA E A MORTE

Mota (2014) observa que Barthes fez um movimento semelhante ao campo da literatura para repensar a fotografia. Em *O grau zero da escritura*, “repropõe a desfuncionalização da linguagem que, mallarmeanamente, administra o mal-estar dos poetas. É isso que lança luzes sobre a semiologia barthesiana das imagens, voltando agora a elas. Pois é também a função negativa do *punctum*” (MOTA, 2014, p. 30).

No fragmento dois, Barthes levanta um questionamento importante para esta convergência do *punctum* com o estranho da psicanálise. “Essa realidade (não há foto sem *alguma coisa* ou *alguém*) leva a Fotografia para a imensa desordem dos objetos do mundo: por que escolher (fotografar) tal objeto, tal instante, em vez de outro?” (1984, p. 16). O questionamento indica que o próprio sujeito fotógrafo não tem consciência dos motivos pelos quais escolhe tal objeto e tal instante. No registro fotográfico, a imagem, mostra-nos Barthes, não terá a dignidade de uma língua, ou seja, falta-lhe uma marca forte (como o princípio da arbitrariedade): “privada de um princípio de marcação, as fotos são signos que não prosperam, que *coalham*, como leite. Seja qual for o que ela dê a ver e qualquer que seja a maneira, uma foto é sempre invisível: não é ela que vemos” (1984, p. 16).

O que se vê? Na foto-retrato, Barthes evidencia quatro imaginários: “Diante da objetiva, sou ao mesmo tempo: aquele que eu me julgo, aquele que eu gostaria que me julgassem, aquele que o fotógrafo me julga e aquele de que ele se serve para exhibir sua arte” (1984, p. 27). A fotografia representa esse momento no qual “não sou nem sujeito nem um objeto: vimos então uma microexperiência da morte (do parêntese): tornar-se verdadeiramente espectro” (1984, p. 27).

Mais adiante, Barthes (1984, p.29-3) expressa sua questão de forma análoga à Freud: “No fundo, o que encaro na foto que tiram de mim (a ‘intenção’ segundo a qual eu a olho) é a Morte: a Morte é o *eidos* dessa foto. Assim, estranhamente, a única coisa que suporto, de que gosto, que me é familiar, quando me fotografam, é o ruído da máquina”.

No acontecimento da porta que se abriu no trem, fazendo com que Freud não reconhecesse sua própria imagem no espelho, não seria também a dimensão espectral da morte? O não reconhecimento por um instante que fosse de sua imagem é também a negação de sua finitude. No autorretrato, Barthes, além dos quatro imaginários que se cruzam (cuja relação com o *eu ideal* e o *ideal do eu* se faz presente), acentua essa relação com a morte como propulsora do estranhamento e o qual o ruído da máquina é a única coisa que suporta: “de que gosto, que me é familiar, quando me fotografam, é o ruído da máquina” (1984, p. 29-30). No gesto de fotografar, o ruído expressa a vivência dessa experiência, ao mesmo tempo em que o leva a esse estranhamento com sua finitude, momento de separação da imagem que se eterniza ao passo que expõe a finitude.

Em outra passagem, Barthes relaciona a atividade compulsiva dos jovens fotógrafos com a atualidade, como sendo os “agentes da Morte”. Para ele, a fotografia na história estaria mais relacionada “com a crise de morte” do que o contexto social e econômico. Dirá: “Pois é preciso que a Morte, em uma sociedade, esteja em algum lugar; se não mais (ou está menos) no religioso, deve estar em outra parte: talvez essa imagem que produz Morte ao querer conservar a vida” (1984, p. 137-187).

De alguma forma, o *punctum* está relacionado com essa experiência de morte, de que entre a imagem fotografada, o observador pode afirmar que “Isso-foi”, que marca a separação entre o vivido e a morte: “[...] ele esteve lá, e todavia de súbito foi separado; ele esteve absolutamente, irrecusavelmente presente, e no entanto já diferido” (1984, p. 116).

Mas se as relações do estranhamento diante das marcas da finitude estão evidentes, algumas fotos para Barthes funcionam, ao contrário, como júbilo.

Todavia, entre as que foram escolhidas, avaliadas, apreciadas, reunidas em álbuns ou revistas, e que assim passaram pelo filtro da cultura, eu constatava que algumas provocavam em mim pequenos júbilos, como se estas remetessem a um centro silenciado, um bem erótico ou dilacerante, enterrado em mim. (BARTHES, 1984, p. 31).

Algumas fotografias nos pungem, como se fizessem furos na barreira da consciência para desenterrar esse estranho familiar que há em cada um de nós. Rompimento dos signos da cultura que permitiriam uma leitura comum (ao qual Barthes chama de *studium*), o *punctum* aponta para a inquietação a partir do que de subido foi separado, mas também a pequenos júbilos, a essa irradiação que uma fotografia pode expressar, mas que não se constituiu com uma comunicação. Em *Malogramos sempre ao falar do que amamos*, Barthes (1988, p.309) ao comentar as diferenças entre os diários e romances do escritor francês Stendhal, diz:

Entretanto, vinte anos mais tarde, por uma espécie de efeito retardado que também faz parte da arrevesada lógica do amor, Stendhal escreve sobre a Itália páginas triunfais que, estas sim, abram o leitor que eu sou (mas creio não ser o único) com esse júbilo, essa irradiação que o diário íntimo dizia, mas não comunica.

A experiência de júbilo com as passagens de Stendhal sobre a Itália vem como uma felicidade que não se comunica, do que escapa ao nível da informação. Isto nos chama a atenção também para o modo como Barthes começa a segunda parte de *A câmara clara*: “Ora, numa noite de novembro, pouco depois da morte de minha mãe, organizei as fotos” (1984, p. 95).

Escrito ainda no momento de luto recente, *A câmara clara* mantém um vínculo afetivo motivado pela morte de sua mãe. A fotografia que se separa de seu referente num passado que não volta mais, por isso a relação com a morte tem, paradoxalmente, poder arrebatador, numa experiência que pode ser de júbilo. Ao procurar falar sobre esta experiência, escreve:

[...] essa Fotografia do Jardim de Inverno era para mim como a última música que Schumann escreveu antes de soçobrar, esse primeiro *Canto da Aurora*, que se harmoniza ao mesmo tempo com o ser de minha mãe e com o pesar que tenho por sua morte; [...] a Fotografia do Jardim de Inverno, esta era bem essencial, ela realizava para mim, utopicamente, a ciência *impossível do ser único*. (BARTHES, 1984, p. 28-29).

A importância desta obra de Barthes está na suspensão do tempo, de não se limitar ao que a fotografia informa ou designa. O *punctum* é esse ponto na imagem recortado pelo olhar em que o tempo fica suspenso, fazendo fluir afetos.

Neste jogo contínuo de presentificar algo ausente, a morte se faz viva. Em *A câmara clara*, como observa Han (2018, p 57), Barthes liga “à fotografia analógica a uma forma de vida para a qual a *negatividade do tempo* é constitutiva”. Chega-se ao grau zero da imagem, suspendendo o tempo entre a vida e a morte.

“NÓS NÃO SOMOS SEM UMA RELAÇÃO COM A VERDADE”

Como vimos, o *Unheimlich* (estranho familiar) se refere a um estranho que habita em nós e que se faz percebido fora de nós. Em Lacan, este estranho é abordado também pela via da angústia em seu *Seminário 10: a angústia*: “assim como abordei o inconsciente através do Witz, este ano abordarei a angústia pela *Unheimlichekeit*” (2005, p. 51).

Para Lacan (2005, p.51), o estranho familiar é “aquilo que aparece no lugar em que deveria estar o menos-*phi*”, ou seja, aquilo que aparece no lugar da castração. Onde há castração, há desejo. Na psicanálise, é em falta que advém, no sujeito, o desejo. Por isso, Lacan repete a fórmula de Hegel, de que “o desejo do homem é o desejo do Outro” (LACAN, 2005, p. 31). Quando o sujeito faz o movimento de se subtrair da castração simbólica (de se subtrair do desejo do Outro), se escondendo em um objeto, vem a angústia.

Em *Fenomenologia do espírito* (1992), Hegel mostra como se desenvolve a lógica do reconhecimento por meio da dialética do senhor e do escravo. Lacan, por sua vez, desenvolver a dialética do sujeito do inconsciente. Assim, podemos entender a afirmativa: “O outro é aquele que me vê” (LACAN, 2005, p. 31). E pode me ver pelo olhar.

Ao falar da imagem especular, o psicanalista observa que a imagem que temos diante de nós “conserva nossa altura, nosso rosto e nosso par de olhos, deixa surgir a dimensão de nosso próprio olhar, [e] o valor da imagem começa a se modificar [...]”. *Initium*, aura, aurora de um sentimento de estranheza que é a porta aberta para a angústia” (LACAN, 2005, p. 100). É nessa relação do duplo que nos escapa. No exemplo citado anteriormente, é o olhar especular que se volta ao observador, é o ponto em que acontece algo no qual Lacan nomeia como objeto *a*.

Quando Lacan afirma que a angústia “não é sem objeto” (2005, p. 113), é porque o próprio sujeito está identificado na posição de objeto, objeto *a*. O objeto *a* está, pois, no brilho da latinha de sardinha, na imagem do próprio Freud na porta do trem que se abriu, no recorte da imagem fotográfica que Barthes chama de *punctum*.

Em *O avesso da psicanálise - Seminário 17*, Lacan (1992, p.55) mostra que “nós não somos sem uma relação com a verdade”. Poderíamos dizer que não somos sem uma relação com o Real, com esse estranho que nos afeta, nos punge, que não cessa de não escrever.

Se esse afeto não é sem objeto, pergunta Lacan, será seguro que deveríamos encontra-lo no interior? “Por que não ao lado?” (1992, p. 55). Entre os exemplos que Lacan articula, está a ambiguidade da palavra *unheimlich*: “todo mundo pode guardar, da leitura de Freud, o que contém a ambiguidade deste termo, que sem estar no interior embora o evoque, acentua precisamente tudo o que é o estranho” (1992, p. 55). Devemos aqui acrescentar, acentua precisamente tudo o que é o estranho familiar.

O ponto que nos chama a atenção é essa articulação da noção de *estranho* com a angústia, para quem a segunda não tem a mesma operação atribuída por Freud. Se a angústia é um afeto que não engana porque nos punge também (marcando a falta da falta), podemos afirmar pela via da negação: “nós não somos sem uma relação com a verdade” (1992, p. 55).

Quando lemos o livro de Barthes, que não deixa de ser uma produção em luto, o modo como articula o conceito de *punctum* leva-nos à busca de um conceito que coloca em pauta, também, esse afeto que marca a falta da falta, ou seja, o que não cessa de não se escrever. O recorte de certas fotografias nos punge, faz furos, rompe com função representativa de uma imagem e suspende o tempo.

Para finalizar no ponto em que iniciamos com o conceito de estranho pela via do crítico de arte Chklovski: “a arte é um meio de experimentar o devir do objeto” (1976, p. 45). Poderíamos adaptar para a leitura psicanalítica e dizer que a arte é um meio pelo qual o sujeito pode experimentar o devir do objeto *a*, o devir do Real.

REFERÊNCIAS

- BARTHES, Roland. **A câmara clara**: notas sobre a fotografia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- _____. Malogramos sempre ao falar do que amamos. In: **O rumor da língua**. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- CHKLÓVSKI, Vitor. Arte como procedimento. In: _____ et al. **Teoria da literatura, formalistas russos**. Porto Alegre: Globo, 1973.

- DERRIDA, Jacques. As mortes de Roland Barthes. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 7, n. 20, pp. 264 a 336, agosto de 2008.
- DUBOIS, Philippe. **O ato fotográfico e outros textos**. Campinas: Papyrus, 1993.
- FREUD, Sigmund. O estranho. In: **História de uma neurose infantil**. Rio de Janeiro: Imago, 1969. V. XVII.
- FREUD, Sigmund. O O inquietante. In: **O homem dos lobos e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GARCIA-ROSA, Luiz Alfredo. **Acaso e repetição em psicanálise**: uma introdução à teoria das pulsões. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- HAN, Byung-Chul. **No exame**: perspectivas do digital. Petrópolis: Vozes, 2018.
- HEGEL, George W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992. Volumes 1 e 2.
- LACAN, Jacques. **O seminário**, Livro 7: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, Jacques. **O seminário**. Livro 10: a angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- LACAN, Jacques. **O seminário**. Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LACAN, Jacques. **O seminário**. Livro 17: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- LACAN, Jacques. **O seminário**. Livro 20: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- MOTA, Leda Tenório da. Imagens que machucam: notas sobre a poética da fotografia de Roland Barthes. **Revista Parallaxe**. v. 2, n. 2, 2014.
- QUINODOZ, Jean-Michel. **Ler Freud**: guia de leitura da obra de S. Freud. Porto Alegre: Artmed, 2007.



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

DOI: <http://dx.doi.org/10.19177/rcc.1401201957-70>

A PERDA DA EXPERIÊNCIA DE SI NA INFÂNCIA NO CENÁRIO NEOLIBERALISTA: O RITMO DO DESAMPARO SOCIAL THE LOSS OF CHILDHOOD SELF EXPERIENCE IN THE NEOLIBERALISM SCENARIO: O THE RHYTHM OF SOCIAL DISTRESS

João Luiz Leitão Paravidini*

Anamaria Silva Neves**

Sara Andrade Sousa Araujo***

Resumo: A racionalidade neoliberal tem o mercado como regulador soberano da vida, uma necessidade da história que implicou aos homens e às instituições se adaptarem a uma nova normativa subjetiva, capitalista e fragmentária, que encurta tempo e espaço e vem cindir, não somente com os laços sociais imprescindíveis aos sujeitos, como também com suas experiências singulares. A agitação neoliberal e o sujeito social centrado em si mesmo parecem surgir como defesas contra as metamorfoses do sujeito psíquico e seu excesso pulsional. A partir deste cenário, pretende-se repensar a travessia da infância contemporânea, aqui concebida enquanto experiência subjetiva, e articulá-la ao desamparo e ao laço social atual.

Palavras-chave: Neoliberalismo. Experiência. Infância. Excesso pulsional. Desamparo.

Abstract: Neoliberal rationality has the market as the sovereign regulator of life, a necessity of history that has implied that men and institutions adapt to a new subjective, capitalist and fragmentary normative, which shortens time and space and comes to split, not only with the social ties indispensable to the subjects, as well as their unique experiences. Neoliberal agitation and the self-centered social subject seem to appear as defences against the metamorphoses of the psychic subject and his drive-over. From this scenario, we intend to rethink the crossing of contemporary childhood, here conceived as a subjective experience, and articulate it to the current social bond and abandonment.

Keywords: Neoliberalism, experience, childhood, excess drive, distress.

Recebido em 21/05/2019. Aprovado em 28/06/2019.

* Doutor em Ciências Médicas, Pós-Doutorado pela Faculdade de Medicina de São José do Rio Preto. Atualmente é Professor Associado no curso de Psicologia - graduação e pós-graduação strictu sensu - da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: paravidini@ufu.br

** Doutora em Psicologia pela Universidade de São Paulo, Pós-Doutorado no CWASU - Child and Woman Abuse Studies Unit, instituição vinculada à London Metropolitan University, em Londres. Atualmente é Professora Associada no curso de Psicologia - graduação e pós-graduação strictu sensu - da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: anamaria.neves@ufu.br

*** Mestranda em Psicologia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: saraudi.psico@hotmail.com

Digo: o real não está na saída nem na chegada ele se dispõe para a gente é no meio da travessia. (Guimarães Rosa)

Freud, ao longo de suas obras, nos convidava a pensar sobre os efeitos que o mundo biológico e o social exerciam sobre o indivíduo, posto que, para ele, as relações de um indivíduo com os pais e com os objetos de seu amor poderiam ser consideradas também enquanto fenômenos sociais (FREUD, 1921/2017). Diante de nosso momento histórico-social atual, temos algumas reflexões críticas a serem traçadas, que nos servirão de preâmbulo antes mesmo de chegarmos propriamente ao nó problemático deste artigo, qual seja, o desamparo e a perda da experiência de si na infância contemporânea.

Nos defrontamos em nossas atividades clínicas atuais não mais com pacientes empedernecidos em conflitos psíquicos, mas com pessoas marcadas pela ausência de sentido, capturados por um “autismo induzido”, conforme nos provoca Quinet (2012, apud OLIVEIRA, 2016, p. 42), e aqui incluímos crianças inseridas precocemente num cenário social de uma conseqüente fragilização do espaço da intimidade, tão necessário a estas últimas (BORAKS, 2002). Tal fragilização tem enunciado um cuidado anônimo, apresentando-se na clínica de crianças como quadros os quais Winnicott nomeava como complexo de de-privação, quando a criança é destituída de algum aspecto essencial de sua vida familiar (WINNICOTT, 1956/2000).

Assim, as crianças de nosso tempo nos têm chegado em situações de desamparo, apresentando como sintoma: agitação motora, falta de limites e dificuldade de separação (BERNADINO & KUPFER, 2008). Esta realidade tem sido vivenciada por muitos, não somente na clínica de crianças como também nas intervenções em berçários, escola de educação infantil e outras redes de cuidado social.

A clínica do vazio, dos efeitos de desenlace social contemporâneo, nos põe a refletir: se o mal-estar social da época de Freud (1930/2010) era causado pela severidade e autoritarismo de uma cultura rígida ao preço da perda de felicidade pelo acréscimo do sentimento de culpa, o mal-estar atual parece estar ligado a uma estrutura de trabalho fragmentária, proposta pelo capitalismo moderno, a qual acelera o ritmo de vida, encurtam tempo e espaço, e atravessa a condição de simbolização dos sujeitos remetendo-os ao tempo presentificado da compulsão e ao esvaziamento subjetivo (MONTES, 2012).

Diante disto, o presente artigo busca articular as reverberações da nova forma de capitalismo atual, concebida como neoliberalismo, no campo do sujeito psíquico, em especial da criança contemporânea, esta última concebida enquanto sujeito de travessias e construções frente ao desamparo originário. Pretende-se fazer uma leitura crítica de nosso cenário social atual, servindo-se da psicanálise para analisar o esfacelamento dos laços sociais, bem como suas implicações que levam ao desamparo social, sustentando a hipótese de que decorre daí a perda da experiência e uma conseqüente fragmentação subjetiva na infância contemporânea.

INTRODUZINDO UM AMPLO E CRÍTICO CENÁRIO CONTEMPORÂNEO

Há não muito tempo atrás, os sujeitos começaram a vivenciar uma revolução permanente na ordem econômica e capitalista, nomeada como neoliberalismo. Procedente de um sistema mercantil liberalista que colocava restrição aos poderes dos reis e a limitação do Estado em favor da concorrência e da liberdade econômica, o sistema neoliberalista tem o mercado como regulador soberano da vida, uma necessidade da história que implicou aos homens e as instituições se adaptarem a uma concorrência generalizada e sem trégua (DARDOT & LAVAL, 2016a). Esta adaptação, por sua vez, decorreu numa transformação profunda não somente do próprio capitalismo, como também dos modos de vida e das mentalidades dos sujeitos, pois exigia dos homens o crescimento contínuo das inteligências, representando aqui a educação, a informação e a tecnologia. A política neoliberal deveria mudar o próprio homem a fim de que a herança social e a economia formassem um todo homogêneo (WALTER LIPPMAN apud DARDOT & LAVAL, 2016a).

Nesta nova ordem, os homens teriam mobilidade econômica, o que significa que nas empresas teriam que evoluir, mudar de cargo e enfrentar a concorrência generalizada, já que numa sociedade liberal o aprimoramento do mercado é vital. Eis aqui o homem-empresa, o empreendedor, princípio da nova normativa capitalista, principal agente da produção, da riqueza e do consumo (DARDOT & LAVAL, 2016a). Fala-se que este último, além da inteligência e do conhecimento, deva ter também a ciência da experiência. Nisto “se confunde experiência com trabalho” (BONDÍA, 2002 p. 23), pois enquanto a experiência faz menção a condição de dar sentido ao que nos toca, a ‘experiência’ dos mercados tem a ver com a ciência da prática.

Aqui, temos o surgimento do herói pós-moderno neoliberal em detrimento do sujeito psíquico. Nesses termos, é imputado aos sujeitos ‘bem-sucedidos’, conforme idealização oriunda do imaginário social, que além de vastas formações em seu currículo, sejam talentosos, proativos, dinâmicos, inovadores e tantas outras listas de combinações produtivas, inseparáveis da concorrência, para se ter um lugar no mercado.

Neste momento “a atividade econômica deve ser entendida como um esporte, uma impiedosa e perpétua luta de boxe” (DARDOT & LAVAL, 2016a, p. 354). Não é à toa que a palavra coaching, ciência de formação pessoal ligada à gestão de pessoas e à psicologia pós-moderna, teve sua origem do mundo dos esportes e designa o papel de um treinador orientado em estimular os sujeitos para que maximizem seus desempenhos e resultados (SILVA, 2010).

Na ideologia neoliberalista, ser bem-sucedido na carreira é confundido com ser bem-sucedido na vida. Nesta nova norma subjetiva de realização pessoal, o poder não procede mais da autoridade externa, pois a fonte da eficácia está localizada no próprio indivíduo. A subjetividade pós-moderna fica atravessada por uma gestão de almas, rendida a um imperativo de desempenho e gozo, e a sociedade é concebida como a grande empresa e os sujeitos, ora como capital humano, ora como consumidores (DARDOT & LAVAL, 2016a).

Neste sentido, vale resgatar o conceito foucaultiano de dispositivo para trazer a luz todo o conjunto de discursos, instituições e leis que são interiorizados pelo sujeito enquanto processo de subjetivação. Articulado a esta questão, o filósofo Giorgio Agamben (2005), argumenta que termos como management e gestão estão ligadas a palavra grega Oikonomia, que desempenhara na teologia a função decisiva, fazendo menção a administração do Oikos ou do lar. Para Agamben, os padres sentiram a necessidade de falar de uma economia divina, pois, no decorrer do segundo século, começou a se questionar como Deus poderia ser uno e ter três figuras divinas, o Pai, o Filho, e o Espírito. Eis então a resposta dos padres: “Deus enquanto ser era uno, mas quanto à sua economia a administração de seu lar (...) era tríplice.” (OLIVEIRA, 2016, p. 38). Desta forma, dispositivo, do latim dispositio, traduziria o fundamental termo grego Oikonomia, articulando e cindindo ser e práxis (AGAMBEN, 2005).

Para este mesmo filósofo, em Foucault, estes dispositivos, ligados a ideia de Oikonomia, adquiriram uma importância ainda mais positiva, uma vez que o conjunto de práticas, saberes, e instituições ordenariam o sentido de ser dos homens. Para Dardot e Laval (2016a), uma vez que os sujeito se converteram aos atrativos do enriquecimento privado, aos tipos de educação da mente, de controle do corpo, de organização dos trabalhos e até de uma determinada forma de lazer e descanso, estes se transformaram em dispositivos de eficácia, aptos a produzirem ‘recursos humanos’ hábeis a funcionar no grande circuito da produção e do consumo, em um modelo de um novo ideal de homem.

Aqui, ainda fazendo jus à reflexão de Agamben (2005) quando divide a ontologia das criaturas, o ser vivente, e a oikonomia dos dispositivos capazes de capturar e separar o ser, o filósofo reconhece que a própria linguagem, religião e a filosofia estão também entre os dispositivos criadores, no corpo-a-corpo, de um terceiro, ou seja, do sujeito. Todavia, o que se distingue nisto é que na extrema consolidação capitalista “estamos vivendo com uma gigantesca acumulação e proliferação dos dispositivos” (p. 13), o que torna possível ponderar que se há excessos no campo das práxis em detrimento do ser, há excessos da cisão no campo da subjetivação.

Em vista disto, valeria resgatar o que Quinet (2015), discorrendo sobre o funcionamento paranoico, diz sobre a retenção do sujeito por um signifiante. O que ele propõe em seus escritos é que este último não deslizaria na cadeia das representações como o neurótico, mas ficaria “congelado” ali, colado a uma “única” verdade: “o pastor”, “o psicanalista”, “o presidente”; “você está, e não é presidente”, argumenta Quinet (2015, p. 115).

Logo, se nesta nova razão de mundo o campo do trabalho é colocado como “única” verdade, e a lógica do capital é estendida ao laço social, podemos inferir que haverá no campo ‘do trabalho’ formas de vida que acabam por alienar o sujeito do pathos e da experiência, conduzindo-lhe ao fracasso de sua subjetivação. Já no campo do laço social haverá a proliferação de novos dispositivos, concebidos enquanto ilusões e formas de gozo, os quais acabam por subtrair e deformar o trabalho psíquico das subjetividades, disseminando na perda da experiência - Ehrfahrung (DUNKER, 2011).

Para Birman (2007), as transformações familiares que decorreram deste campo social, incidiu na própria economia do narcisismo das crianças, e ocasionou novas modalidades de subjetivação e novos transtornos psíquicos, sendo o aumento dos quadros

de autismo um dos prováveis efeitos desta equação contemporânea. Diante do exposto, chegamos diante do seguinte nó problematizador: se o laço social constrói experiência e subjetividade frente ao desamparo originário do sujeito, como fica a travessia deste processo na infância contemporânea, uma vez que a estrutura simbólica, tanto dos pais como da criança, é alvo de instrumentalização pela nova lógica econômica?

DESAMPARO ORIGINÁRIO E O LAÇO SOCIAL NA INFÂNCIA: CONSTRUÇÕES DE UMA TRAVESSIA

Segundo Bondía (2002), a palavra experiência deriva do latim *experiri*. *Periri* é o radical desta palavra, que procedente da raiz indo-europeia *per*, se relaciona com a ideia de travessia. O autor mostra que em alemão, experiência é *Erfahrung*, por conter o *fahren* de viajar. Para ele, a palavra experiência teria o ‘*ex*’ de estrangeiro, exílio, e estranho, passando a ideia de “a passagem de um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas que simplesmente “*ex-iste*” de uma forma sempre singular, finita” (p. 25). Curiosamente, a palavra Construção, do latim *Construction*, pode significar ato de fazer passagens, vias e estradas.

Partindo da proposição de que o infante é sujeito de laço social e que a experiência vivenciada a partir deste último (des)constrói o sujeito psíquico frente ao desamparo originário, tentaremos enlaçar possíveis diálogos entre Freud, D. W. Winnicott e autores contemporâneos da Psicanálise, bem como com a obra de Walter Benjamin, a fim de localizarmos o lugar da infância e da experiência nas obras destes autores, para então repensarmos a infância contemporânea.

Nos textos de Freud, desde os que tratam do bebê lactante até aos que retomam a infância em outras situações, como nas fantasias de castração, por exemplo, a fim de se conhecer suas reverberações no mundo psíquico do adulto, percebemos os contornos do infantil entrelaçado ao desamparo. Em carta publicada a Ferenczi, Freud (1919/2017) irá buscar a fonte da categoria de estranho – evocadora do desamparo – num estado mental mais primitivo e no terreno da crença infantil, especificamente no medo comum das crianças de perderem seus órgãos e de serem feridas, enunciando com isto o próprio temor da castração. Este, por sua vez, teria ensejo na linguagem dos sonhos e na compulsão a repetição, claramente expressa nos impulsos infantis.

Desta forma, o criador da psicanálise encontrará no termo *Heimlich* do alemão uma ambivalência de sentidos, a qual pode ligar-se tanto a um fator íntimo, amigável, vinculado a experiência de um contentamento doméstico tranquilo, como também ligar-se ao místico, e num sentido diferente, a estranheza e ao seu oposto *unheimlich*. Neste enredo, fica a infância concebida como campo do angustiante, lugar de estranheza e ambivalência.

Retomando com Freud em *Totem e Tabu* de 1913, o autor ali já circunscrevia tal desamparo originário na psicogênese do místico e da moralidade. Para ele, a crença animista, bem como a magia e a onipotência de pensamento, fundamento sobre os quais estariam assentadas as religiões, serviriam para proteger os indivíduos de inimigos e perigos, possuindo como operador metapsicológico crenças originadas pelos próprios

desejos humanos; desejos estes análogos aos das situações psíquicas de crianças, conforme hipótese freudiana, os quais se satisfariam de forma alucinatória diante de uma impotência real.

Nestes termos ficam claros os contornos não só da necessidade infantil de proteção pela via do Totem e de interdição pela via do Tabu, como também Freud parece acrescentar aí a necessidade de uma transmissibilidade demarcada por uma diferença de gerações, denominada pelo autor como ancestralidade, que neste contexto agiria para historicizar, proteger e identificar cada membro de uma determinada cultura e comunidade. Tais estruturas metapsicológicas encontrarão mais tarde, em Freud (1927/2017) e Winnicott (1951/2000), os estados ilusórios de mente e transicionais, os quais estariam vinculadas ao credo religioso – enquanto manifestação de fé singular e expressão cultural – bem como a uma área de desenvolvimento intermediária com efeito para a constituição psíquica do sujeito da experiência (BIRMAN, 2008).

Diante da trama do místico e do complexo paterno, André (2001) diz que não é à toa que a semântica *Hilflosigkeit*, noção freudiana de desamparo originário, se ligaria a uma história tingida de religiosidade. A palavra *Hilfe*, que significa socorro (CECCARELLI, 2009), simbolizaria um papel significativo na tradução da bíblia colocada por Lutero; Jó seria o personagem *hilflos* (sem ajuda), tendo como única ajuda digna desse nome a ajuda de Deus (ANDRÉ, 2001). Desta forma, *Hilflosigkeit* teria sua significação como “insocorribilidade” (CECCARELLI, 2009) em não ter mais ajuda possível nem de mãe nem de pai (MENEZES, 2005).

Ainda sobre o desamparo, Freud (1926/2017) esclarece:

Aqui a ansiedade aparece como uma reação à perda sentida do objeto e lembramo-nos de imediato do fato de que também a ansiedade de castração constituiu o medo de sermos separados de um objeto altamente valioso, e de que a mais antiga ansiedade – a ‘ansiedade primeva’ do nascimento – ocorre por uma ocasião de uma separação da mãe (p.86). (...) verifica-se que a ansiedade é um produto do desamparo mental da criança, o qual é um símile natural de seu desamparo biológico (p. 87).

E sintetiza em *O mal-estar na civilização* (1930/2010):

Quanto às necessidades religiosas, parece-me irrefutável a sua derivação do desamparo infantil e da nostalgia do pai despertada por ele, tanto mais que este sentimento não se prolonga simplesmente desde a época infantil, mas é duradouramente conservado pelo medo ante o superior poder do destino (p. 25).

Com isto Freud permite-nos ver no infantil a possibilidade de um estado mental animista, procedente de uma filogenética primitiva bordejada por ansiedades ligadas a perda de um objeto e seu restabelecimento na etiologia do sentimento místico. Para então tentar alcançar, no registro de sentidos diversos, a felicidade através de um programa do princípio do prazer, o qual seria capaz de ordenar toda a economia libidinal do aparelho psíquico e estabelecer travessias de uma experiência de vida.

Logo, é nesta dimensão estrutural do infantil que encontramos a insuficiência fundamental do ser humano presentificada na infância, qual seja, o desamparo do sujeito

psíquico (STEIN, 2011; CECCARELLI, 2009). Este último constituiu para Freud como operador metapsicológico fundante e estruturante do psiquismo, o qual permitiu compreender sua importância nas economias e ligações libidinais, bem como em toda a base em que se assentam as psicopatologias (MENEZES, 2005). É a partir deste operador psíquico que vão sendo construídas as travessias para o laço social, ao mesmo tempo em que, também, vão sendo traçadas as experiências subjetivas singulares de cada sujeito, bordejando sentidos de vida e possibilidades de historicização.

Nestes termos as ilusões, as formações e fantasias inconscientes, as exigências pulsionais, bem como as expressões da mente humana – manifestado nas brincadeiras da criança – seriam efeitos de impulsos plenos de desejo originados do desamparo infantil, o qual não pode ser completamente eliminado da vida adulta, e estão sempre inclinados a reencontrar o objeto da primeira experiência de satisfação (SANTOS & LOPES, 2013). Trata-se aqui de reminiscências e exigências pulsionais e de trabalho mental, para agora serem vinculadas num sentido psíquico no estatuto do laço social, do simbólico e das crenças.

Neste sentido afirmam Santos & Lopes (2013):

A fantasia (...) é uma verdade, isto é, tem estrutura de ficção, e a verdade é uma defesa contra o real, vazio de sentido da pulsão. (p. 13). (...). Esse lugar vazio que se instala entre o sujeito e o Outro é o real. Não sabemos o que queremos. Isto nos faz sofrer, mas também nos faz sonhar (p.14-15).

Notadamente esta dinâmica pulsional, para além da dimensão do vazio, mas, orientada à um sentido psíquico – das reminiscências primevas às representações e formações do laço social – só seria possível “a partir da relação de total dependência que a criança estabelece com quem lhe deu vida psíquica” (CECCARELLI, 2009). É neste sentido que Freud (1914/2017) irá sustentar o pensamento de que o ego precisaria ser desenvolvido, sendo necessário para isto que uma nova ação psíquica, ato de catexização de um objeto-sujeito, seja adicionada ao autoerotismo a fim de provocar o narcisismo.

Noutro texto, Freud (1924/2017) nos dirá que haveria, num estado inicial de energia total disponível de Eros, um grande reservatório ou tanque de armazenamento libidinal. Neste espaço, a pulsão de vida atenderia à força de Eros – instintos libidinais do amor – para fazer laço. Freud ainda adiciona neste mesmo texto, que é o elemento ritmo uma das características qualitativas ligadas ao prazer de uma experiência.

A ideia de ritmo aproxima-se ao que Winnicott formula quando nos diz que é conforme o ritmo da díade mãe-bebê, e a possibilidade da primeira se adaptar quase inteiramente às necessidades do segundo, que proporcionará ao bebê a condição de ter a ilusão de que o seio materno é uma parte dele mesmo, ficando o seio em uma condição de objeto subjetivo, ou seja, alucinado e criado. É então neste ritmo próprio da dupla mãe-bebê que a primeira, num estado de regressão e identificação, produziria um momento ilusório do primeiro laço com o objeto externo. Isto porque o bebê não está consciente que ele é o mesmo nos estados de quietude e de excitação. Para este autor, o importante é que de tempos em tempos, esta criança ao ser balançada, aquecida e segurada se torne um e sinta alguma coisa. Tem-se aqui a inscrição de um objeto subjetivo, experienciado em um dado tempo interno (WINNICOTT, 1945/ 2000).

Logo, o desamparo infantil encontraria neste ritmo singular de uma díade as condições de dependência absoluta, em que a devoção da mãe à criança, numa liberdade materna de entender-se com o bebê à sua própria maneira e a maneira do bebê, ensinaria os primeiros vislumbres significativos de contato com a realidade. É no contexto deste relacionamento singular do bebê com o seio da mãe, aqui concebido enquanto técnica de maternagem, como duas linhas em direção opostas uma a outra – o primeiro com seus impulsos instintivos e o segundo com sua capacidade de satisfação destes instintos – que se estabeleceria potencialmente uma relação em que ambos vivenciariam juntos uma experiência subjetivante.

A partir desta vivência, o estabelecimento de uma vaga interioridade na inscrição do objeto subjetivo, será a base para a uma possibilidade de desenvolvimento da intimidade (BORAKS, 2002). Decorre daqui a raiz do simbolismo no tempo, o qual descreve a travessia do bebê num espaço transicional de possibilidades de aceitar diferenças e similaridades (WINNICOTT, 1951/2000), o qual faz pontes entre o subjetivo e o objetivo, numa espécie de progressão da capacidade de viver e se relacionar. Assim, a vivência do ritmo foi nomeada por Winnicott como ‘partícula de experiência’, seja enquanto alucinação inicial, ou como uma realidade externa percebida.

Neste trecho da travessia, o que ocasionava vazio e ansiedade, depois de vivenciadas experiências singulares de confiança na díade mãe-criança, é preenchido por um espaço potencial rico em símbolos e criatividade. Desta forma, além do investimento libidinal – em que a demanda pulsional exigirá outro “alimento” que não mais o fisiológico, mas o psíquico através do reconhecimento, do amor e da linguagem – acrescenta-se ao ritmo mais um elemento de importância para a constituição do infante: o fator tempo.

Para Winnicott (1975), o brincar e a experiência cultural vinculariam o passado, o presente e o futuro. Na brincadeira infantil do fort da, Freud (1920) pôde compreender que o menino de um ano e meio, ao arremessar seu carretel para longe fazendo este desaparecer – passado – proferir seu expressivo “ooó” como espanto e angústia pela representada perda do objeto – presente –, para então puxar-lhe pelo cordão e saudar-lhe por seu alegre retorno – futuro –, renunciava sua satisfação instintual imediata, ao mesmo tempo que ligava, num sentido psíquico, o desaparecimento aflitivo e o conseqüente retorno da mãe. Isto dava ao menino condição de tolerar a partida materna sem protestar, o que Freud chamará de a “grande realização cultural da criança” (p. 10).

Na formação de uma experiência subjetiva, o sujeito da psicanálise se efetuará em tempo necessário para as ocorrências de profundas metamorfoses e passagens de redistribuição de gozo (FLESSLER, 2008 apud STEIN, 2011). Logo, na primeira infância, a continuidade de (no) tempo em um determinado espaço emocional singular, construiria um ‘continuar a ser’ de vivências únicas formadoras do sujeito da experiência (WINNICOTT, 1951/2000).

Se para Winnicott a experiência infantil residiria na continuidade de ser e nas transicionalidades, enquanto passagens – contruction – para os símbolos, brincadeiras e laços sociais constituidores singulares da subjetividade, para Walter Benjamin (1933/1987) esta travessia do sentido de si se apresentaria na medida em que o sujeito crescerá em condições de transmissibilidade e significações de experiências passadas de geração em geração, historicizando e vinculando ancestralidade e atualidade.

Por este motivo, Benjamin (1933/1987) dirá que as experiências estão em baixa, na medida em que não há mais a transmissão de significados num espaço e tempo que construa memória social. Para este autor, estamos todos diante do fim daquilo que abre passagens e constrói sentidos, qual seja: a narrativa. Esta última não é valorizada na sociedade moderna capitalista, desvalorizando com isto as experiências, as quais passam a ser não comunicáveis.

Os atravessadores modernos neoliberais permitem-nos dimensionar o que se faz presente como o nó-problemático da infância contemporânea: o anonimato manifesto no ritmo quantificável do homem-empresa – reinaugurador de hilflosigkeit –, e disfarçado por objetos oferecidos pelo capitalismo, os quais prometem pôr fim a dinâmica pulsional torno do desamparo originário.

METAMORFOSES DA TRAVESSIA E OS ATRAVESSADORES NEOLIBERAIS: CONSIDERAÇÕES SOBRE A INFÂNCIA CONTEMPORÂNEA

Freud (1908/2017), discorrendo a respeito do aumento das exigências sociais e econômicas associados às doenças nervosas modernas, já enunciava que as mulheres pagaram um preço muito maior pelos desígnios da civilização do que os homens. Neste texto, o autor revela haver um antagonismo entre uma “moral sexual natural”, capaz de conservar sua saúde e eficiência, e uma “moral sexual civilizada”, uma obediência moral aquilo que estimularia homens e mulheres a uma produtiva e desmedida atividade cultural.

Ao examinar a capacidade de amar das mulheres ao longo da vida, Freud sugerira que estas ainda em sua juventude não estariam prontas para a realização psíquica de um maior prazer sexual e para o enfrentamento das dores de parto, em função de lhes serem impostas pela sociedade daquela época uma intensa produção civilizatória, sendo isto a causa de uma espécie de “retardação artificial de suas funções eróticas” e uma “supressão de sua sexualidade” (FREUD 1908/2017).

Diante do exposto, podemos reconhecer que assim como a “moral sexual civilizada” dos tempos de Freud parecia ser um impeditivo para o desenvolvimento emocional pleno das mulheres, enquanto esposa e mãe, em nossa civilização contemporânea esta ‘anestesia’ e ‘retardo’, enunciados pelo autor, parecem estar ligada a uma gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos modernos (AGAMBEN, 2005), os quais conduzem à uma cisão no campo da subjetivação e nos campos dos engendramentos vinculares, tanto da mãe quanto de sua prole. Para Rosa (2016), os avanços dos processos políticos e de globalização trazem impasses nos laços sociais. Estes seriam responsáveis por levar os sujeitos a um desenraizamento cultural, e torná-los contemporâneos imigrados sem memória, saturados de informações e que não se posicionam nem a si nem aos seus filhos.

Posterior ao reconhecimento de um certo ‘retardo’ no desenvolvimento pulsional pela “moral sexual civilizada”, o pai da psicanálise acrescentará à este desfecho (FREUD 1930/2016) a percepção de que o amor parece se opor aos interesses da cultura, como também a cultura parece se opor aos interesses do amor, seja representado nos impasses inerentes à distribuição das economias libidinais, seja representado no estatuto da ambivalência.

Nos atentando para os desenlaces da satisfação vital nos terrenos das relações humanas, Freud irá examinar os riscos emocionais apresentados no terreno do erotismo genital concernentes a desavença libidinal. Para o autor, esta desavença ocorreria uma vez que o sujeito ficasse dependente “de maneira preocupante de uma parte do mundo exterior” (FREUD, 1930/2010, p. 64) e exposto ao sofrimento máximo das oscilações e decepções do amor. E prossegue, no curso da evolução entre o amor e a civilização, que lhe era próprio de sua época:

Depois são as mulheres que contrariam a corrente da civilização e exercem a sua influência refreadora e retardadora, elas, que no início estabeleceram o fundamento da civilização através das exigências de seu amor. As mulheres representam os interesses da família e da vida sexual; o trabalho da cultura tornou-se cada vez mais assunto dos homens; (...) Como um indivíduo não dispõe de quantidades ilimitadas de energia psíquica, tem que dar conta de suas tarefas mediante uma adequada distribuição da libido. Aquilo que gasta para fins culturais retira na maior parte das mulheres e da vida sexual (...). Então a mulher se vê relegada a segundo plano pelas solicitações da cultura e adota uma atitude hostil frente a ela. (...) a estrutura econômica da sociedade também influi sobre a medida de liberdade sexual restante. (...) Psicologicamente se justifica que ela comece por desaprovar as manifestações da vida sexual infantil. (FREUD, 1930/2010, p. 67-68)

E ainda investigando de onde adviria o elemento perturbador causador de mal-estar cultural amplia o autor:

As manifestações de Eros eram suficientemente visíveis e ruidosas; era de supor que o instinto de morte trabalhasse silenciosamente no interior do ser vivo(...). Assim o próprio instinto seria obrigado ao serviço de Eros, na medida em que o vivente destruiria outras coisas, animadas e inanimadas, em vez de si próprio. (p. 86)

Neste sentido, a angústia, não reconhecida como tal, mas presentificada na forma de insatisfação para a qual se buscariam outras motivações, se apresentaria como sintoma – elementos libidinais sucumbidos –, ou seu correlato sentimento de culpa – elementos agressivos sucumbidos – vindo à luz sob forma de mal-estar. Para além da desavença na casa da libido com largo alcance para a vida psicológica infantil, como mostrado na citação do autor, o amor também teria em sua ‘fórmula’ a eterna luta de Eros com seu corolário instinto de destruição. Logo, a questão decisiva apresentada por Freud era saber em que medida a evolução cultural controlaria as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos humanos.

Birman (2007), em seu ensaio sobre as novas formas de organização familiares e do laço social, articulando as leituras psicanalíticas com as leituras históricas para se destacar o quadro complexo onde se inscrevem as novas formas de mal-estar, nos mostra que a libido feminina se condensava na gestão da ordem familiar e que a figura da mulher-mãe era o objeto de uma experiência sacrificial em nome do investimento dos filhos. Todavia, com o movimento feminista, as mulheres passaram a disputar uma outra posição social de igualdade com os homens, pretendendo-se dispor de reconhecimento simbólico através da inserção no mercado de trabalho. Para este autor:

Assim, as mulheres saíram de casa para ir em busca de um projeto identitário e singularizante, mas, em contrapartida, os homens não voltaram para compensar e equilibrar a ausência materna. Com isso, as crianças passaram a frequentar desde muito cedo as creches e as escolas maternas, que passaram a suprir a ausência das figuras parentais. Com o crescimento das crianças a ausência destas se fazia ainda presente, de maneira que os empregados passaram a suprir tais ausências, quando os recursos financeiros possibilitaram isso, ou o excesso de atividades programadas. Neste contexto, o espaço do jogo infantil foi evidentemente restringido, tendo na performance e na socialização compartilhada as suas contrapartidas. Parece-me que a fantasmática das crianças foi aqui atingida de maneira frontal, assim como aquilo que é o seu correlato, qual seja, a potencialidade de simbolização e de articulação linguageira. (...) tudo isso acabou por produzir uma crise importante na relação da família com a escola, que está longe de ser resolvida. (BIRMAN, 2007, p. 56,57).

Enquanto para Freud e Winnicott, na travessia do infantil, seria indispensável um grande investimento libidinal num ritmo singular de uma dupla mãe-criança – investida de tempos e contornos geracionais propiciadores de experiências fortalecedoras que culminem na saída do infante do campo de estranheza e desamparo originário e lhe dê uma identidade – no momento social neoliberalista, o tempo subjetivo e interno da criança pequena é atravessado por um ritmo quantificável do homem-empresa, “a impregnação da criança por uma trama familiar é reduzida a uma porção mínima” (GUINARD, 2008, p. 4), o que não permite uma sedimentação progressiva do laço e das experiências.

Nesta nova norma subjetiva rompe-se com a ideia de referencial protetor das organizações familiares e sociais, quebra-se com o lugar referenciado de proteção da identidade das crianças pequenas, uma vez que as últimas são introduzidas precocemente na comunidade e em suas leis gerais, sendo cuidadas de um modo anônimo e geralmente técnico (BERNADINO & KUPFER, 2008). Neste novo ritmo corre-se o risco de um desejo anônimo impedir a transmissão da cultura e construir com isto a prevalência do significante criança – no par crianças-adultos, em detrimento do significante filho – no par filho-pais (ROSA & LACET, 2012).

Em se tratando do cenário social atual, o homem parece ter encontrado na competição dos mercados a mais perfeita expressão da guerra de todos contra todos, nas palavras de Engels (DARDOT & LAVAL, 2016b). Se para Benjamin (1933/1987) a primeira grande guerra havia feito com que os combatentes voltassem dos campos de batalha mais pobres em experiências comunicáveis, em nossa normativa atual vivemos em um cenário neoliberal de velocidade da produção e do consumo, em que combates e pobreza linguageira parecem fundamentar-se nas exaustivas competições generalizadas e sem trégua de uma sociedade que muda rapidamente no ritmo do mercado.

Traçando um paralelo com as hipóteses trazidas por Maurice Berger (2001) sobre os processos psíquicos de crianças instáveis, temos na racionalidade fragmentária do capitalismo atual e dos novos engendramentos culturais contemporâneos uma nova forma de operar a angústia, qual seja: a imobilização do caráter conservador e perturbador da vida instintual, pertencente ao sujeito psíquico, pelo invólucro da excitação dos mercados produzidos pelo sujeito social, excitação esta sem história, sem projeto e sem memória. Se o processo cultural da sociedade de Freud (1930/2016) se esforçava por modificar o processo vital e ambivalente do sujeito psíquico pelo mandamento do Super-eu cultural que dizia: “ama teu próximo como a ti mesmo”, o Super-eu cultural contemporâneo parece dizer: “vigie melhor para que se produza mais” (DARDOT & LAVAL, 2016b), convertendo o sujeito psíquico em sujeito social de responsabilização contábil.

Nesta trama, a criança é delegada ao discurso da ciência e aos objetos de consumo, tendo um lugar de destaque na cena social em detrimento da cena da intimidade em seus primeiros e fundamentais ritmos e significações. Herdeiras da trama do neoliberalismo, cujos imperativos soberanos são desempenho e gozo, ficam estas últimas excessivamente cindidas em sua continuidade singular de ser e atravessadas por dispositivos virtuais, da velocidade, do consumo e do gozo os quais roubam o espaço das próprias fantasias e das atividades lúdicas.

Apresenta-se aqui o sujeito social em um processo de defesa paradoxal, posto que seu invólucro de excitação impedirá o aparecimento da angústia, no sentido ambivalente de unheimlich na direção oposta de hilflosigkeit: a angústia de não estar ligado a ninguém (BERGER, 2001). Supomos com isto que a racionalidade neoliberal, caracterizada pela lógica de mercado fora da esfera mercantil (DARDOT E LAVAL, 2016b), parece estar a serviço do desinvestimento psíquico da relação através do esgotamento pulsional, invertendo a demanda de amor pelo apelo produtivo centrado em si mesmo.

Tal movimento paradoxal se realiza à custa de um corte com o Homem Psicanalítico, conforme o conceito formulado de Fábio Herrmann, um humano desconhecido de si mesmo, contudo profundamente verdadeiro. Para Herrmann (2010), haveria um preço alto a ser pago a caminho das metamorfoses do desejo e das funções psíquicas – no vetor interno como identidade, e no externo como realidade. Tal preço seria o da confusão e da angústia que, após ocupado a estranheza legendária deste lugar, aprenderá a inventar-se. Para Winnicott (1947), um dos preços a ser pago pelo sujeito psíquico estaria localizado em alcançar os níveis mais primitivos de seu ódio legítimo e objetivo, para então se alcançar o amor objetivo; a criança poderia acreditar que é amada somente depois que conseguir sentir-se odiada. Para este autor, na medida que a criança se torna capaz de se sentir uma pessoa inteira, o termo ódio passa a ter sentido no conjunto de seus sentimentos juntamente com espaço das fantasias, dos sonhos pertencentes aos estados ilusórios e intermediários da mente, os quais seriam os operadores na inauguração de travessias e experiências do trajeto pulsional.

Portanto, o fracasso na constituição do espaço de estranheza – unheimlich – e da ritmicidade, proposta anteriormente por Freud e Winnicott, provocariam impasses no desenvolvimento do imaginário e da atividade de devaneio, uma vez que a ação de sonho é recalcada e a percepção substituída a projeção. Desta forma, os eventuais cortes de uma parte da vida psíquica tornariam possíveis na infância contemporânea a experiência de um certo sentir, mas não um afeto ligado a uma representação (BERGER, 2001).

Eis aqui os engendramentos do desamparo social, os quais buscam, pela promessa de objetos ofertados pelo capitalismo moderno, por fim ao circuito significativo em torno do objeto perdido (OLIVEIRA, 2016). Diante do exposto, perde-se a ideia de criatividade (WINNICOTT, 1975), profundidade e densidade – remetidos nos textos de Freud como “tanque libidinal” – e ganha-se em exibicionismo e estetização da existência, em uma sociedade organizada enquanto um espetáculo (BIRMAN, 1999).

Neste sentido, para Rosa (2012, 2106), a biopolítica reservaria às crianças um lugar político-libidinal inaugurador da dimensão do gozo sem limites. Segundo a autora, o que estaria no devir da infância contemporânea seria seu efeito de desmonte – bem como da parentalidade que a cerca – atrelada a consequente substituição desta por uma gestão da criança via discurso universitário, ocorrendo aqui, a eliminação da dimensão do Outro enquanto alteridade, e a produção de um estranhamento nos pais e um consequente recuo de suas funções.

Neste mesmo sentido, afirmará Dunker (2011) que a alienação e o fetichismo seriam figuras fundamentais da incapacidade do sujeito de reconhecer-se em sua própria história, partilhando de uma ideia da perda da experiência – *Ehrfahrung*. A agitação neoliberal e o sujeito social centrado em si mesmo parecem surgir como defesas contra as metamorfoses do sujeito psíquico e seu excesso pulsional.

O estatuto do autocentramento, pertencente a nova racionalidade do sujeito social, parece se constituir enquanto proteção contra o desamparo originário e as dores psíquicas daí decorrentes, em que as economias libidinais dirigidas ao outro se recolheriam no sujeito do pathos que agora deseja “basta-se” e “possuir-se por dentro” (HERRMANN, 2010). Paradoxalmente, segundo Herrmann, esta nostalgia de um estado jamais havido é o que o sujeito renuncia para se humanizar; posto que, é no ritmo singular e íntimo de cada objeto-sujeito, mãe-criança, que há de ser revelado o traçado de uma experiência de vida.

Na história natural e mesmo na história pessoal esse movimento demanda muito tempo, e o resultado é incerto. Podemos supor que muitos espaços foram perdidos, espécies que não se humanizaram, crianças que não chegaram a ser gente. Interessa-nos, contudo, uma dimensão menos espetacular, o movimento infinitamente repetido que, a cada momento, eleva o homem acima da prisão da necessidade, do cerco das coisas. (...) Caso não se conceda o tempo(...) para a representação do desejo, perderá momentaneamente sua humanidade. (HERRMANN, 2010, p. 30)

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo. **Outra travessia 5**. Ilha de Santa Catarina: 2005. 8p. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/viewFile/12576/11743>. Acesso em: 17 maio 2019.
- ANDRÉ, Jacques. Entre angústia e desamparo. **Revista Ágora**. Rio de Janeiro, v.4, n.2, p.95-109, jul./dez. 2001.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: **Obras escolhidas**. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BERGER, Maurice. **A criança instável**. Tradução por: M. M. Cabral Fernandes. Lisboa: CLIMEPSI EDITORES, 2001.
- BERNADINO, Leda.; KUPFER, Maria. A criança como o mestre do gozo da família atual: desdobramentos da “pesquisa de indicadores clínicos de risco para o desenvolvimento infantil”. **Revista Mal-estar e Subjetividade**. Fortaleza, v. 8, n. 3, p. 661-680, set. 2008.
- BIRMAN, Joel. A Psicopatologia na pós modernidade: as alquimias no mal-estar da atualidade. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. São Paulo, v.2, n. 1, p. 37-49, jan./mar. 1999.
- BIRMAN, Joel. Laços e desenlaces na contemporaneidade. **Jornal de Psicanálise**. São Paulo, v. 40, n. 72, p. 47-62, jun. 2007.
- BIRMAN, Joel. Criatividade e sublimação em psicanálise. *Revista Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v.20, n.1, p.11 – 26, 2008.
- BONDIA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**. ANPED. p. 20-28. Disponível em: www.scielo.br/pdf/rbedu/n19/n19a02.pdf> Acesso em 17 maio 2019
- BORAKS, Rahel. Do íntimo à intimidade: ressonâncias de um percurso. **Revista Brasileira Psicanálise**, v. 36, n.4, p.885-898, 2002.
- CECCARELLI, Paulo. Laço social: uma ilusão frente o desamparo. **Reverso - Revista do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais**. Belo Horizonte, n. 58, p. 33 – 42, set. 2009.
- DARDOT, Pierre.; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016a.

PARAVIDINI, João Luiz Leitão; NEVES, Anamaria Silva; ARAUJO, Sara Andrade Sousa. A perda da experiência de si na infância no cenário neoliberalista: o ritmo do desamparo social. **Crítica Cultural – Critic**, Palhoça, SC, v. 14, n. 1, p. 57-70, jan./jun. 2019.

- DARDOT, Pierre.; LAVAL, Christian. Neoliberalismo e subjetivação capitalista. **Revista O olho da história**. n. 22, abr. 2016b. Disponível em: <http://oolhodahistoria.ufba.br/> Acesso em: maio/2019.
- DUNKER, Christian. Mal-estar, sofrimento e sintoma: releitura da diagnóstica laciana a partir do perspectivismo animista. **Tempo Social - Revista de Sociologia da USP**, v. 23, n.1, p.115-136, jun. 2011.
- FREUD, Sigmund. O 'Estranho'. In J. Salomão (Ed. and Trans.) **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1919/2017. v. 17.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos. In: **Obras Completas**. São Paulo: Companhia das Letras,1930/2010.
- FREUD, Sigmund. O problema econômico do masoquismo. In J. Salomão (Ed. and Trans.) **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1924/2017. vol. 19.
- FREUD, Sigmund. Um estudo autobiográfico, Inibições, sintomas e ansiedade, análise Leiga e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago. 1926/2017. v.19.
- FREUD, Sigmund. Psicologia de grupo e a análise do ego. Rio de Janeiro: Imago.1921/2017. v.18.
- FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução. Rio de Janeiro: Imago. 1914/2017. v.14,
- FREUD, Sigmund. Totem e Tabu. Rio de Janeiro: Imago. 1913/2017. v.13.
- FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. São Paulo: L&PM, 1927/2017. v. 849.
- GUIGNARD, Florence. **A psicanálise e a criança na sociedade ocidental de hoje**. Conferência na SBPSP, São Paulo, nov.2008.
- HERRMANN, Fabio. **Clínica psicanalítica: a arte da interpretação**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010.
- MONTES, Fernanda. Psicanálise hoje: produção de novas subjetividades. **Cadernos de Psicanálise**. Rio de Janeiro, v. 34, n. 27, p. 171-192, jul./dez. 2012.
- MENEZES, Lucianne. Pânico e desamparo na atualidade. **Revista Ágora**. Rio de Janeiro, v. 8, n.2, p. 193-206. jul/dez 2005.
- OLIVEIRA, Humberto. O “Nostálgico” e o o “Contemporâneo”: algumas considerações sobre o lugar do psicanalista no século XXI. **Cadernos de Psicanálise**. Rio de Janeiro, v. 38, n. 34, p. 25-45. jan./jun. 2016.
- QUINET, Antonio. Saúde mental e psicanálise: os foracluídos na cidade dos discursos. **Revista A Peste**. São Paulo, v. 7, n. 2, p. 103-128. jul/dez.2015.
- ROSA, Miriam. **A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento**. São Paulo: Escuta/FAPESP. 2016.
- ROSA, Miriam; LACET, Cristine. A criança na contemporaneidade: entre saber e gozo. **Revista Estilos da Clínica**. São Paulo, v. 17, n. 2, p. 359-372. jul./dez. 2012.
- SANTOS, Tânia. & LOPES, Rosa. **Psicanálise, ciência e discurso**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2013.
- STEIN, Maria. Infantil, eu? **Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre**. Porto Alegre, n. 40, p. 09-17. jan./jun. 2011.
- SILVA, Carlos. Orientação Profissional, mentoring, coaching e counseling: algumas singularidades e similaridades. **Revista Brasileira de Orientação Profissional**. São Paulo, v. 11, n. 2, p. 299-309 jul. /dez. 2010.
- WINNICOTT, Donald. A tendência anti-social. In: **Da pediatria à psicanálise: Obras escolhidas**. Tradução D. Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago 1956/2000.
- WINNICOTT, Donald. Objetos transicionais e fenômenos transicionais. **Da pediatria à psicanálise: Obras escolhidas**. Tradução D. Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 1951/2000.
- WINNICOTT, Donald. O ódio na contratransferência. In: **Da pediatria à psicanálise: Obras escolhidas**. Tradução D. Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 1947/2000.
- WINNICOTT, Donald. **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

PARAVIDINI, João Luiz Leitão; NEVES, Anamaria Silva; ARAUJO, Sara Andrade Sousa. A perda da experiência de si na infância no cenário neoliberalista: o ritmo do desamparo social. **Crítica Cultural** – Critic, Palhoça, SC, v. 14, n. 1, p. 57-70, jan./jun. 2019.

DOI: <http://dx.doi.org/10.19177/rcc.1401201971-80>

PULSÃO DE MORTE E (RE)CRIAÇÃO: ENTRE O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO E A “DÁDIVA DO OUTRO” DEATH DRIVE AND (RE) CREATION: FROM CIVILIZATION AND ITS DISCONTENTS TO THE “GIFT OF THE OTHER”

Eliana Rigotto Lazzarini*
Maura Cristina de Carvalho**

Resumo: *Perfaz-se as relações entre pulsão de morte e cultura a partir de uma definição de cultura como irrupção alteritária que funda o psiquismo num paradoxo de dualismo pulsional. Convoca-se a perspectiva estética de Mikhail Bakhtin como viés para uma leitura do construto psicanalítico. À medida que compreendemos a pulsão de morte como um mecanismo de manutenção criativa da alteridade que incide em produção de e na cultura, propõe-se a criação artística como dádiva da civilização, um aspecto estético do mal-estar na civilização.*

Palavras-chave: *Freud. Bakhtin. Pulsão de morte. Mal-estar na civilização.*

Abstract: *We present the relations between the death instinct and cultural influences, from the psychoanalytic perspective of Kultur as an alteritary irruption that starts the psychism. We call upon the aesthetic perspective of Mikhail Bakhtin as a bias towards a reading of the psychoanalytic construct. As we understand the death drive as a mechanism for creative maintenance of otherness which influences production and culture, artistic creation is proposed as a gift of civilization, an aesthetic aspect of civilization's discontents*

Keywords: *Freud, Bakhtin. Death drive. Malaise in civilization.*

Recebido em 10/05/2019. Aprovado em 26/06/2019.

PULSÃO DE TRANSFORMAÇÃO

Em 1920, num dos trabalhos mais fundamentais da Psicanálise – *Além do Princípio do Prazer* (FREUD, 2010) – Sigmund Freud introduz o conceito de pulsão de morte. Considerado polêmico, mesmo dentro do já revolucionário conhecimento psicanalítico instituído até aquele momento, o novo conceito modifica significativamente o entendimento de pulsão sexual, um dos eixos da teoria psicanalítica. A pulsão de morte destitui a crença de que há uma direção unívoca e evolutiva, de caráter erótico, no desenvolvimento adaptativo para a sobrevivência. Este construto, ampliando o entendimento sobre as motivações inconscientes do ser humano, vem acrescentar à teoria psicanalítica uma ambiguidade essencial: a ideia de que a involução, o retorno à condição inanimada, é também uma das diretrizes essenciais do psiquismo.

* Doutora em Psicologia Clínica e Cultura – PsiCC/UnB; Universidade de Brasília; Pós-Doutorado Université Sorbonne Paris XIII. E-mail: elianarl@terra.com.br

** Doutoranda em Psicologia Clínica e Cultura – PsiCC/UnB em período sanduíche na Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3. Universidade de Brasília. E-mail: maura.cris.carvalho@gmail.com

Parece justificável que aos 70 anos – aproximando-se de sua morte – e tendo presenciado a força destrutiva e mortífera da primeira grande guerra, Freud tenha voltado sua atenção para ideia de morte. Partindo da observação de sequelas em pacientes diagnosticados com neurose traumática pós-guerra, ele reorientou os pilares fundamentais de sua teoria para contemplar uma categoria de pensamentos e comportamentos humanos que escapavam ao alcance do entendimento pelo modelo das pulsões sexuais de vida.

Creemos que, para compreender o paradigma implicado no conceito de pulsão de morte, é preciso antes situar brevemente a que se refere o termo pulsão em Psicanálise. Em *As pulsões e suas vicissitudes*, de 1915, Freud descreve a pulsão como sendo ‘um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente (...)’ (FREUD, 1915, p.142) denotando, de início, o caráter plurivalente e ambíguo deste termo. No entanto, a ideia de pulsão que Freud desenvolverá tardiamente em seu pensamento no texto *Além do princípio de prazer* (2010) é aquela que nos parece a mais fidedigna e também, aquela que fundamentará as nossas reflexões: “Uma pulsão seria, portanto, uma força impelente interna ao organismo vivo que visa restabelecer um estado anterior que o ser vivo precisou abandonar devido à influência de forças perturbadoras externas” (FREUD, 2010, p.160).

Este desenvolvimento sobre a ideia de pulsão comporta o novo construto de pulsão de morte e oportunamente insere a dimensão da relevância das “forças perturbadoras externas” no próprio entendimento de pulsão. Esta inserção nos é especialmente relevante pois evidencia as ligações entre o desenvolvimento do psiquismo e as marcas da exterioridade que lhe serão essenciais, apontando para a relevância dos elementos da cultura: para Freud, é uma força alteritária (exterior) perturbadora que aciona a atividade da pulsão de morte e essa ação entrelaça perenemente o sujeito à especificidade de sua contingência cultural. Segue-se daí, para o psiquismo, uma derivação paradoxal: a necessidade de aniquilação do desconhecido é o gatilho da força que move o organismo *além* do que, para ele mesmo, é o terreno do conhecido: o princípio do prazer. Parece que, de maneira nada linear, Freud tenta nuançar os embates do psiquismo entre sua ânsia conservadora e seu desejo pelo crescimento em direção aos elementos inéditos apresentados pela exterioridade: por isto o psicanalista atribui o que denomina pulsão de morte a um domínio que situa mais além, referindo-se, já no título do trabalho que aborda este conceito, a um lugar *Além do princípio do prazer*.

O escopo do pensamento psicanalítico até 1920 se desenvolve em torno da ideia de um psiquismo que visa a obtenção de prazer e evitação da dor: a ideia original de pulsão diz respeito a uma força motriz, que impulsiona o sujeito na direção de um objeto que trará satisfação. As pulsões que compõem o conceito de pulsão erótica ou de vida são as pulsões sexuais parciais que visam a obtenção de prazer erógeno (oral e anal), tais como são apresentadas em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (FREUD, 1905), trabalho que inaugura a Psicanálise como uma teoria da subjetivação psíquica através da sexualidade.

Ao elaborar a ideia de pulsão de morte, Freud é disruptivo dentro da sua própria teoria. Em *Além do princípio do prazer* (FREUD, 2010) cria-se uma cisão no conceito de pulsão, acrescentando-se às já conhecidas pulsões ‘eróticas’, uma nova categoria: as

pulsões destrutivas, que não visam imediatamente a satisfação erógena ou a evitação do desconforto, mas antes a estabilidade da economia psíquica através da manutenção conservadora de um estado inanimado. Cria-se assim um dualismo (dialogismo) pulsional. Se nos atemos exclusivamente à concepção econômica da energia vital, o custo da morte é frequentemente vantajoso se comparado ao custo da manutenção vital. O retorno a condição inanimada, em que o dispêndio energético é igual ao ganho – nulo – é também uma condição ansiada pelo organismo. Assim, pulsão de vida e de morte se alternam na trajetória individual. Segundo nos ensina Márcia Carvalho: “Haveria entre essas duas forças uma solução de compromisso (...) As pulsões de vida se lançam à morte para conseguirem a própria preservação. A pulsão de morte destrói o que é da ordem da preservação da vida, buscando excluir qualquer estímulo que seja externo a sua própria inércia” (CARVALHO, 2011, p. 104). Esta solução de compromisso é também observada no pensamento de Terry Eagleton: “Temos que achar uma maneira de viver com o não-ser sem estarmos apaixonados por ele, já que essa paixão corresponde à ardilosa atuação da pulsão de morte. (EAGLETON, 2005, p. 287). Para Eagleton, a pulsão de morte freudiana resvala “uma inconcebível transformação de tudo que fazemos – transformação tão absoluta que seria uma imagem da própria morte” (EAGLETON, 2005, p. 290).

A PALAVRA É A MORTE DA COISA: MAL-ESTAR E KULTUR

Interessa-nos especialmente a perspectiva que aproxima a pulsão de morte ao caráter metamórfico inerente a relação do homem com as produções culturais e artísticas. Quando dizemos metamórfico, apontamos para um duplo papel da cultura. Ela tanto opera como o elemento externo desestabilizador – na direção do que conhecemos como o mal-estar civilizatório apontando por Freud –, como também viabiliza a capacidade de se restabelecer um estado anterior de equilíbrio “que o ser vivo precisou abandonar devido à influência de forças perturbadoras externas”, através da ampliação do repertório de recursos simbólicos. Na maior parte das vezes, ao atentarmos sobre o mal-estar civilizatório, ressaltamos suas vicissitudes mortíferas no sentido de apontar as impossibilidades ligadas à intolerância, adoecimento psíquico, estagnação e guerras. Há, no entanto, um aspecto essencialmente criativo no encontro entre o indivíduo e a cultura que, se não devemos chamar de “bem-estar na cultura”, pois não se trata disso, podemos discernir como uma dádiva da cultura. Esta “dádiva do outro” (para usar a expressão bakhtiniana) é um modo de compreender a pulsão de morte quando esta parece trabalhar como vetor da manutenção criativa da alteridade.

O mal-estar na civilização (Das unbehagen in der Kultur), escrito em 1929-1930, traz reflexões importantes de Freud acerca do papel da cultura na condução do mal-estar, sendo um de seus mais conhecidos trabalhos. A tradução para o português traz no título o termo civilização e nos leva a pensar sobre uma possível diferença entre cultura e civilização, ou, em outros termos, ao que Freud se refere quando utiliza o termo *kultur*.

Há grandes discussões em torno desta (in)diferenciação. Escolhemos sucintamente à proposta de Zaltman (2010) que, para abordar a peculiaridade do uso freudiano do termo *kultur*, recorre a uma produção freudiana de 1933: *A dissecação da personalidade psíquica*, em que aparece a expressão *kulturarbeit*, que a autora propõe traduzir como

trabalho da cultura. Trabalho é um termo caro a Freud, já o sabemos pelas expressões trabalho do sonho e trabalho do luto. (ANZIEU, 1992). O trabalho da cultura, para a autora, teria ao mesmo tempo um aspecto coletivo e individual, derivado do fato de a constituição psíquica só se dar na relação com outros. Assim, o trabalho da cultura é solicitado pelo inacabamento inaugural do bebê humano (desamparo), que o constitui em sua dependência e relação, que o constitui atravessado pela linguagem. O desamparo indica que "a estrutura mesma da atividade psíquica é marcada pela alteridade, quer dizer, por uma irrupção da interpretação cultural, contemporânea ao nascimento da vida psíquica" (ZALTZMAN, 2010, p. 49). O trabalho da cultura é então um ponto nodal, um laço entre a singularidade e a herança cultural, em que ambos se influenciam - dependência constitutiva entre indivíduo e espécie.

A ideia de um mal-estar que perpassa esta relação entre sujeito e a cultura traduz-se desde o início da teorização psicanalítica por construtos metapsicológicos que expressam a teoria de conflito – inicialmente entre o princípio do prazer e o da realidade, posteriormente entre as pulsões de vida e morte.

Freud (2010) ilustra a pertinência da pulsão de morte através de um famoso relato de observação de uma brincadeira infantil. Um garotinho de cerca de dois anos de idade brinca fazendo um pequeno carretel desaparecer atrás de uma cortina e reaparecer logo depois, repetindo as palavras “sumiu” (*fort*) e “voltou” (*da*). Esta cena infantil em que, aparentemente, a angústia do desaparecimento do brinquedo é voluntariamente reeditada, traz indícios que atestam que há, nas repetições de eventos dolorosos, alguma função econômica. Freud observa que a brincadeira do carretel *entra em cena* a partir do mal-estar causado pela ausência da mãe da criança e presume que, esta atividade deriva de uma defesa a este mal-estar. Inventar um jogo simbólico, engendrar protótipos de palavra, criar uma narrativa que preenche e consola não traz, definitivamente, a mamãe de volta. Ao contrário, a ausência da mãe acaba duplamente representada: não apenas pelo afastamento do carretel, mas também pela negatividade dos próprios significantes, que tomam em última instância o lugar da mãe. “Pela palavra, que já é uma presença feita de ausência, a ausência mesma vem a nomear-se em um momento original cuja *recriação perpétua* o gênio de Freud captou no jogo da criança” (LACAN, 1998, p. 276). No entanto, engendra criação simbólica.

É no sentido de recriação perpétua que pulsão de morte se relaciona com a linguagem e com a representação simbólica nas origens da cultura aqui quase sinônima da angústia: quando um menino faz um carretel desaparecer e reaparecer, não realiza o desejo de que sua mãe não se vá ou de que ela reapareça imediatamente e sane a sua angústia infantil. Ao invés disso, uma outra satisfação entra em cena: o pequeno menino brinca de senhor do destino, inventa. Inventar propriamente um reino: o reino da negatividade, como diria Lacan, referindo-se à capacidade das palavras, por sua dissociação e autonomia em relação ao real representado, prescindirem das coisas, sendo, em certa instância, a morte delas: “O símbolo manifesta-se em primeiro lugar como assassinato da coisa” (LACAN, 1998, p. 319). Quando Freud discrimina no psiquismo um prazer que obedece a um ordenamento que ele situa em torno de um domínio relacionado à morte, acreditamos que o que está sendo nomeado é a própria capacidade do simbólico de prescindir da satisfação erótica ligada às pulsões sexuais imediatas.

Trata-se, na pulsão de morte, de uma morte, e de um nascimento acoplado a ela: a morte das coisas traz em si o nascimento do simbólico, da cultura, da arte representativa, da literatura, pois que dá à luz a própria capacidade de brincar com um reino de significantes-carretéis que não garante a satisfação corpórea, mas, de outra feita, cria, inventa uma outra satisfação e, deste modo, transcende a falta do objeto de satisfação erótica. Temos inúmeros exemplos literários que clarificam esta operação:

Essa operação ecoa em Borges (O Golem), para quem “nos sons de rosa a rosa é e perdura” (Borges, 1999, p. 286). E, ainda, em João Cabral (Antiode): “Flor é a palavra flor” (Melo Neto, 1994, p. 101). De um lado, temos a negação, a morte; de outro, alguma coisa surge: pelo que não toma corpo senão por ser o traço de um nada, e cujo suporte desde então não se pode alterar, o conceito, salvando a duração do que passa, engendra a coisa (CASTRO, 2011, p.1412).

O conceito *per-siste* além da coisa, além do corpo e além do princípio do prazer. Salva, perenemente, a coisa de sua morte separa dois reinos: os passíveis e os impassíveis da morte. Funda -se, neste momento, um outro prazer, um outro modo de satisfação que advém da fantasia, da representação, da própria independência em relação ao real.

Instaura-se um novo jogo pulsional que não nos garante a satisfação libidinal do corpo mas cuja repetição incessante aponta para um outro tipo de prazer, assim dito, o gozo, da ordem do simbólico, como ilustra-nos Lacan: “Não há como representar o gozo do castor, da ostra ou da planta; nesses casos, por falta de significante, não há distância entre o gozo e o corpo” (LACAN, 1992, p. 206). É nessa distância entre o gozo e o corpo que se situa a diferença da esfera representativa despregada do real e, em muitas apreensões, para além dele: mais além, mais disseminada e mais primitiva do que o princípio da realidade.

A pulsão de morte, ademais, como mencionamos no início, cria uma ruptura no conceito de pulsão, impetrando na teoria psicanalítica uma cisão revolucionária, admitindo uma ambiguidade insolúvel e inerente ao próprio funcionamento do psiquismo. Observe-se que admitir uma ambiguidade pulsional, ou seja, uma condição psíquica ulterior moldada de maneira não unívoca, é, de forma premente, viabilizar, em termos quase biológicos – do mesmo quase fisiologismo que é acometido o conceito de pulsão, parte física, parte psíquica – uma abertura perene para alteridade ou ainda, uma exigência do trabalho da cultura para que a subjetivação se dê.

Percorremos um caminho argumentativo homogêneo – psicanalítico – para elucidar a relação entre a pulsão de morte e a alteridade. Lançamo-nos agora, de modo a reforçar nosso fundamento, a um encontro divergente. Mikail Bakhtin é um pensador que jamais poderia ser considerado freudiano. No entanto, suas ideias sobre a importância da alteridade na constituição subjetiva no corpo de uma teoria estética elucidam pontos importantes de nosso percurso. O intuito é contribuir para a sedimentação da compreensão da pulsão de morte como um mecanismo intrinsecamente relacionado ao encontro do sujeito com a alteridade enfatizando o aspecto criativo desta injunção

BAKHTIN: UM CONTRAPONTO ESTÉTICO PARA O MAL-ESTAR

Alcançamos, em nossa trilha, uma excentricidade essencial, qual seja, a de conjugar o pensamento do teórico Mikhail Bakhtin e o do pai da psicanálise Sigmund Freud, conjugação polêmica que convida a um esclarecimento de seu fundamento. Bakhtin, embora tenha sido um cuidadoso leitor de Freud, não guardava uma percepção positiva sobre a psicanálise, termo aliás ao qual ele não se rendeu: designou a escola freudiana por “freudismo” a cada vez que se remetia a ela, como se negasse à psicanálise o reconhecimento de sua autonomia, de sua importância enquanto metodologia psicológica e mesmo enquanto corrente filosófica. Em seu trabalho intitulado exatamente *O Freudismo*, Bakhtin (2004) ‘analisa a psicanálise’ demonstrando, antes mesmo de esclarecer seu posicionamento, sua leitura extremamente atenta, o interesse genuíno e – para não tardarmos ainda mais em homenagear o vocabulário audaciosamente afetivo do pensador: a recepção carinhosa do texto freudiano. No entanto, sua opinião é fatidicamente contrária à Psicanálise: Bakhtin descrê no inconsciente e questiona a funcionalidade da teoria freudiana. Para ele: “O que é o “desejo inconsciente”, senão o mesmo tijolo velho apenas com posição invertida?” (BAKHTIN, 2004, p.70). Segundo Paulo Bezerra, para Bakhtin “a ênfase é no discurso e na personagem como sujeito consciente de seu próprio discurso” (BAKHTIN, 2011, p. 13).

Parece-nos que ao enunciar, como crítica à psicanálise, que “Nenhuma enunciação verbalizada pode ser atribuída exclusivamente a quem enunciou: é produto da interação entre falantes” (BAKHTIN, 2004, p.79); tenha escapado ao pensador o entendimento do inconsciente justamente como a dimensão dialógica infiltrada no funcionamento do psiquismo.

Em seu sensível ensaio filosófico, Bakhtin descreve uma estética fundamentada na alteridade, no acabamento que nos é ofertado exclusivamente pelo olhar amoroso do outro sobre nós, o que o teórico denomina de excedente de visão. Diz Bakhtin: “o homem tem uma necessidade estética absoluta do outro, do seu ativismo que vê, lembra-se, reúne, unifica, que é o único capaz de criar para ele uma personalidade externamente acabada; tal personalidade não existe se o outro não a cria. (...)” (BAKHTIN, 2011 p.33). E mais adiante, completa o seu raciocínio:

Palavras amorosas e preocupações reais vão ao encontro do caos confuso da autossensação interior, nomeando, orientando, satisfazendo, pondo em contato com o mundo exterior como resposta interessada em mim e na minha necessidade, e isso é como se enformasse plasticamente esse caos infinito e agitado (BAKHTIN, 2011, p.46).

“A dádiva do outro” é a não coincidência com nossa vivência interior da consciência: este elemento é essencial na apreciação artística pois é a partir do acabamento que o olhar do outro nos oferece que aprendemos a posição estética. “O interesse artístico é o interesse fora do sentido, por uma vida concluída por princípio” (BAKHTIN, 2011, p. 102).

Bakhtin desenvolve uma teoria estética indissociável da experiência humana alteritária. É a partir da vivência dialógica entre a consciência de si e o olhar do outro que a significação estética acontece, imiscuída radicalmente à impressão afetiva do outro

amoroso: “neste sentido, o corpo não é algo que se baste a si mesmo, necessita do outro, do seu reconhecimento e da sua atividade formadora” (BAKHTIN, 2011, p. 47-48).

Sobre o acabamento estético e a alteridade em Bakhtin, impele-se remetermos brevemente a Lacan, que em um de seus mais conhecidos trabalhos, intitulado *O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica* (1966), perfila um estudo semelhante no qual “(...) trata a relação do sujeito com seu próprio corpo em termos de sua identificação com uma imago, que é a relação psíquica *par excellence* (...)” (LACAN, 1998, p. 22). Esta identificação do ego com sua imagem, fundadora do psiquismo, é protagonizada pelo outro amoroso. Quando lemos em Bakhtin: “já não estou só quando tento contemplar o todo da minha vida no espelho da história, assim como não estou só quando contemplo no espelho minha aparência externa” (BAKHTIN, 2011, p.96), sentimo-nos compelidos a rememorar o ensino lacaniano que explicita o paradoxo da condição de alienação inerente à subjetividade mesma, por esta advir, primariamente, de uma nomeação (do reflexo especular) ofertada pelo outro, dádiva da cultura: *esta imagem é você*. Reconhecemos, na breve coincidência entre estes dois pensadores tão aparentemente díspares, algo que endossa o cerne do pensamento que tentamos delinear: a alteridade como condição estruturante que, se é causa de perturbação e mal-estar, também é um recurso viabilizado pela inserção numa ordem de cultura. Para Bakhtin, o outro nos presenteia com o aprendizado da posição estética. Essa noção de acabamento e de exterioridade que é a dádiva da exterioridade viabilizará nossas relações com o outro a partir de um “interesse artístico” pela apreciação de um produto acabado.

Se na empreitada Bakhtiniana a dimensão alteritária é exposta em positividade, na psicanálise freudiana este aspecto convoca a um destrinchamento. Primeiramente é preciso enfatizar que o outro em Freud, o outro da psicanálise, não coincide exatamente com o outro sobre o qual nos conta Bakhtin, em cujo olhar afetuosamente apanhamos a instrumentação da estética. Sobre a alteridade bakhtiniana já foi dito que ela recai em certo ‘otimismo dialógico’:

Ao insistir em afirmar que o ‘eu’ só existe no limite entre ele mesmo e alguma outra coisa, [Bakhtin] nos propõe um modelo da morte que não é nem uma ofensa, nem uma benção para a consciência, mas, como acontecimento, algo simplesmente irrelevante (...). Na verdade, Bakhtin é tão estranhamente desinteressado pela morte quanto pela possibilidade de que a exterioridade venha a se tornar estranha ou hostil. (EMERSON, 2003, p. 172-173)

Embora esta crítica não pareça comportar exatamente todo o pensamento bakhtiniano, ela enfatiza algo que nos aparece evidenciado quando contrapomos este pensador à luz da compreensão freudiana da morte e, assim, da alteridade. No entendimento freudiano mais disseminado, temos que o sujeito é antes de mais nada, um sujeito pulsional; o outro é, assim, antes de mais nada, objeto de satisfação da pulsão. A força das pulsões vitais e a necessidade de atendê-las dimensiona as relações de objeto e enquadra, num contexto darwiniano, a alteridade quase espiritual que aparece precípua e dominante na letra bakhtiniana. A morte é, em Freud, subsidiária da guerra e da agressividade como instrumento de sobrevivência e esta marca não deixa de comparecer em sua teorização.

A despeito disso, o inconsciente freudiano é, em um certo sentido, uma teoria da importância radical da experiência alteritária amorosa na vida psíquica. Se originalmente há um pequeno ser pulsional e indiferenciado, disposto a tudo pela sua sobrevivência, ele há de se dar com um contingente de cuidados amorosos, palavras de carinho e amparo físico: o seio materno, instância da satisfação e do encontro com um outro responsivo, é representante desta bem-sucedida junção e aqui funciona como metáfora para a condição que, em Freud, mais se assemelha à alteridade bakhtiniana.

Institui-se, com a psicanálise, não apenas a conveniência, mas a naturalização da presença do outro no discurso do mesmo, presença tantas vezes escotomizada por tendências científicas e cartesianas. O inconsciente é o sinal indelével de que, para além e aquém de nós mesmos, houve um outro primitivo, houve um outro que nos encadeou na cultura. O inconsciente nada mais é do que o portador permanente desta herança alteritária, um lembrete de que há em nós mesmos mais do que uma só voz.

É como se Freud teorizasse que, por intensamente marcantes, as primeiras experiências com o outro – o outro da pele materna, o outro da língua materna –, tem um valor fundante do psiquismo e uma parte de nós será indelevelmente tributária desta alteridade restando estranha de nós mesmos. Afinal, admitir um limite da consciência e atribuir a processos mentais desconhecidos a responsabilidade por sonhos, atos falhos, condições psíquicas de adoecimento, é dizer que existe uma parte de nosso funcionamento mental que escapa de nós mesmos e que, neste sentido, repete o que vivenciamos de mais marcante na experiência existencial: o encontro pleno com a alteridade.

É isto, em uma de suas facetas, o inconsciente: um lugar da forte impressão de sentimentos dedicados ao outro amoroso. Resta, no entanto, dizer de algo essencial: por seu caráter preponderantemente sexual, este lugar sofre censura e não pode participar da consciência sob pena de difícil circulação na cultura. Torna-se lugar estranho, lugar onde o corpo e suas intensidades libidinais pairam estrangeiros às exigências das fronteiras da consciência e da civilização. Eagleton (2006, p.235-236) nos auxilia, sobre a apresentação do inconsciente em sua dimensão alteritária:

[...] na linguagem popular, a palavra subconsciente é usada com mais frequência que a palavra inconsciente, mas isso subestima a alteridade radical do inconsciente, imaginando-o com um lugar de fácil alcance, um pouco abaixo da superfície. Subestima a enorme estranheza do inconsciente, que é um lugar e um não-lugar, completamente indiferente à realidade, que não conhece lógica, negação, causalidade ou contradição, totalmente entregue ao jogo instintivo dos impulsos e da busca de prazer.

É por ser portadora em si mesma de uma confrontação alteritária com a irracionalidade veiculada na mitologia, nos sonhos e nos enredos literários que a psicanálise foi capaz de pôr em desordem as construções psiquiátricas, tirando o foco das questões orgânicas e dando ênfase à forma pela qual os fenômenos aparecem no registro da representação. Em Freud, a linguagem dos sonhos é uma passagem ao conteúdo inconsciente, por sua vez, amplamente fertilizado pelas imagens literárias e mitológicas, constituindo, dessa forma, uma arena polifônica em que participam o sujeito cartesiano da consciência, o inconsciente e o tesouro da cultura.

Os sonhos e outras manifestações do inconsciente na vida cotidiana são a evidência de que existe uma barra separando o que é consciente e por isso, de autonomia do sujeito, e o que é inconsciente e, portanto, “estranho” ao sujeito. Esse barramento entre consciente e inconsciente denota o encontro originário com a linguagem e com o tesouro cultural, encontro que delimita o sentido de individualidade. Continuando com o pensamento de Bakhtin: “Eu vivo em um mundo de palavras do outro. E toda minha vida é uma orientação nesse mundo; é reação às palavras do outro, a começar pela assimilação delas e terminando na assimilação das riquezas da cultura humana” (BAKHTIN, 2011, p. 379).

As ‘palavras do outro’ constituem o barramento do ser pulsional por remeterem a um campo que antecede o sentido individual e que nos inunda de um mundo estranho, abarrotado de sentidos (de outros) que nos são prévios. Não é possível pensar o homem separado da linguagem, dos discursos que o precedem, interrogam-no e limitam-no. Também não é possível descartar a parcela de energia puramente animalesca que mobiliza toda nossa empreitada darwiniana. É sobre ambos, sobre a intervenção da cultura no aparato fisiológico, que o sujeito freudiano se concebe. A psicanálise compreende a marca que este encontro primário e alteritário com a cultura imprime sobre o orgânico do corpo e teoriza um dinamismo psíquico que é o herdeiro desta injunção dialógica: em sua dupla vivência de mal-estar e dádiva.

O mal-estar da cultura que aprendemos da lição psicanalítica é uma parte imprescindível do entendimento sobre a constituição psíquica e sobre o caráter insolúvel dos aspectos agressivos e ambíguos desta dinâmica vetorizada pela pulsão de morte. O que nos parece digno de nota é que esta insolvência traz em si também o aspecto potencialmente transformador enraizado na própria forma como a alteridade participa da constituição subjetiva. Esse aspecto é evidenciado quando justapomos a compreensão de *kultur* na raiz defensiva da constituição subjetiva à apreensão estética da alteridade que Bakhtin nos faz conhecer. Aproximar a vivência alteritária primitiva a um ganho estético, o ganho da apreciação estética que nos insere na dimensão artística, isso faz ressaltar outras nuances do mal-estar na cultura: aquelas que apontam para a criação e a apreciação artísticas.

A pulsão de morte, muitas vezes evocada para tratar os aspectos de agressividade e destruição seja no interior do psiquismo, seja nos grandes eventos destrutivos da cultura, é um construto teórico que dá conta de uma dinâmica muito mais complexa entre o sujeito e a cultura, entre destruição e criação. Dinâmica que está intimamente ligada às mais nobres produções culturais e à própria capacidade humana de (re)criar e de transformar. Se retomamos as palavras de Freud em seu prefácio ao livro de Marie Bonaparte sobre a obra de Allan Poe, encontraremos uma ilustração ideal do que vimos dizendo:

Investigações como esta [sobre a literatura] não se destinam a explicitar o caráter de um autor, porém mostram quais as forças motrizes que o moldaram e qual o material que lhe foi oferecido pelo destino (FREUD, 1933). Freud parece se referir à alteridade como “o material oferecido pelo destino” e refere-se a uma injunção entre este material e as forças motrizes – pulsionais – que nos moldam. Diz também que as obras literárias mostram, dão a ver o resultado, se podemos dizer assim, do impacto deste encontro, sob a forma da narrativa de criação artística que ali se oferece.

REFERÊNCIAS

- ANZIEU, D. **Le corps de l'œuvre**: essais psychanalytiques sur le travail créateur. Paris: Gallimard, 1992.
- BAKHTIN, M. **O freudismo**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- CARVALHO, M. T. P. **Atualidade dos estados limite: trauma e trabalho do negativo**. 2011. 182f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica e Cultura) – Instituto de Psicologia da UnB. Universidade de Brasília, Brasília (DF).Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/9536>. Acesso em 10/05/2019.
- CASTRO, J. C. L. A palavra é a morte da coisa: simbólico, gozo e pulsão de morte. **Revista Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza (CE), v. 11, n. 4, p. 1405-1428, dezembro de 2011. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482011000400005. Acesso em 10/05/2019
- EAGLETON, T. **Depois da teoria**: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo. Trad. Maria Lucia Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005
- EAGLETON, T. **Teoria da literatura**: uma introdução. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- EMERSON, C. **Os 100 primeiros anos de Mikhail Bakhtin**. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2003.
- FREUD, S. As pulsões e suas vicissitudes. **Edição Standard Brasileira das obras Completas de Sigmund Freud**. Trad. Jayme Salomão (org.). Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XIV.
- FREUD, S. Mal-estar na civilização. **Edição Standard Brasileira das obras Completas de Sigmund Freud**. Trad. Jayme Salomão (org.). Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XX.
- FREUD, S. Prefácio a A vida e as obras de Edgar Allan Poe: uma interpretação psicanalítica, de Marie Bonaparte. **Edição Standard Brasileira das obras Completas de Sigmund Freud**. Trad. Jayme Salomão (org.). Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XXII.
- FREUD, S. Além do Princípio do Prazer (1920). **Sigmund Freud Obras Completas**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010. v.14.
- LACAN, J. **Escritos**. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, J. **O seminário**. Livro 17: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- ZALTZMAN, N. **De la guérison psychanalytique**. 3. ed.. Paris: Presses Universitaire de France, 2010.



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

DOI: <http://dx.doi.org/10.19177/rcc.1401201981-85>

**TRADUÇÃO DAS OBRAS INCOMPLETAS DE SIGMUND FREUD:
ENTREVISTA COM PEDRO HELIODORO TAVARES
EM TORNO DOS DESAFIOS DE TRADUZIR FREUD
TRANSLATION OF SIGMUND FREUD'S INCOMPLETE WORKS:
INTERVIEW WITH PEDRO HELIODORO TAVARES AROUND FREAD
TRANSLATION CHALLENGES**

Adriana de Oliveira Limas Cardozo*

Recebido em 21/05/2019. Aprovado em 28/06/2019.

Pedro Heliodoro Tavares é professor da Área de Alemão da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Foi professor da Área de Alemão - Língua, Literatura e Tradução da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (2011-2018). Doutor em Psicanálise e Psicopatologia pela École Doctorale Recherches en Psychanalyse da Université Paris VII - Denis Diderot (Paris-França) (2005-2008), bem como Doutor em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina (2003-2007). Realizou Pós-Doutorado junto à Pós-Graduação em Estudos da Tradução da UFSC (2010-2011) bem como no Zentrum für Literatur- und Kulturforschung de Berlim (2016-2017) investigando as traduções da obra de Sigmund Freud. Suas publicações envolvem a interface entre Letras e Psicanálise. Desde 2012 coordena, em parceria com o professor Gilson Iannini, os trabalhos de tradução da Coleção das Obras Incompletas de Sigmund Freud pela Editora Autêntica. Nessa entrevista Pedro nos fala sobre o início desse trabalho de tradução, seus desafios e dificuldades, nos dá notícias sobre o andamento das próximas publicações e comenta um pouco sobre a tradução de alguns termos e conceitos centrais na teoria freudiana.

Adriana de O. Limas Cardozo: Pedro, tenho acompanhado o seu trabalho e percebo o quanto as obras incompletas de Freud possuem uma qualidade em seu rigor teórico e técnico. A tradução está muito interessante e o texto possui uma fluidez riquíssima. Gostaria que você esclarecesse algumas curiosidades sobre o trabalho desenvolvido. Como surgiu o grupo da USP, e como é para você fazer parte deste projeto tão importante para a psicanálise?

Pedro Heliodoro Tavares: Importante esclarecer que na verdade o grupo não surgiu exatamente da USP; fui trabalhar na Universidade de São Paulo, na época atraído justamente pelo fato de que a Área de Germanística concentrava muito das discussões

* Psicanalista, membro do Movimento Psicanalítico Sul Catarinense. Mestre e Doutora em Ciências da Linguagem pela UNISUL. Professora do Curso de Graduação em Psicologia da UNISUL, campus Tubarão.

sobre a tradução de Freud no Brasil. Foi ali que houve a proposta do Luiz Alberto Hanns de fazer um debate no congresso da ALEG - Associação Latino-Americana de Estudos Germanísticos, organizado pelos professores da Área que tematizavam justamente a tradução de Freud, quando Hanns estava pronto para começar a primeira tradução direta do alemão, ainda pela Editora Imago, pouco antes da obra de Freud entrar para domínio público em 2010. Foi ali onde nos encontramos: eu, Paulo César de Souza, que traduz para a coleção da Companhia das Letras, o Renato Zwick, tradutor de Freud para a L&PM de Porto Alegre e que também foi nosso aluno no mestrado da USP. Neste sentido, a USP acabou servindo muito para fomentar este debate que foi tratado no meu livro *Versões de Freud*. Mas, a rigor, a ideia da coleção começou com o Gilson Iannini, que era professor da UFOP (Universidade Federal de Ouro Preto) e coordenava para a Editora Autêntica o selo Filô. Eram os livros de filosofia da editora, naquela época, e a partir desta proximidade dele com a editora e do sucesso do selo Filô, ele propôs à editora uma nova tradução de Freud com o argumento justamente de que a tradução atendia mais uma preocupação com Freud quanto um investigador, cuja teoria embasava uma prática clínica. Era uma perspectiva que tinha mais a ver com a série coordenada pelo Luiz Hanns, mas que não estava indo a diante porque havia sido interrompida. Iannini ficou sabendo do meu trabalho pelas publicações que eu tinha na época e me fez o convite. Nós acabamos nos conhecendo neste contexto e tem sido uma parceria de trabalho bem interessante desde 2012. Os dois primeiros volumes, *Sobre as concepções das afasias e As pulsões e seus destinos*, saíram simultaneamente em 2013.

Adriana de O. Limas Cardozo: Entendi que os textos freudianos traduzidos foram agrupados por temáticas. Gostaria que você comentasse este agrupamento e nos situasse sobre os trabalhos de tradução já realizados.

Pedro Heliodoro Tavares: Sobre o agrupamento temático, gostaria de começar comentando a propósito do nome da coleção, *Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Não é tão simplesmente a questão de que não devemos publicar tudo que existe do autor, o que é conhecido, que seria possivelmente publicado, mas de retirar um pouco esta acomodação que nos leva a ler a obra de Freud como uma organização cronológica e, de certa forma, sacramentar esta disposição. Este também foi o intuito, já que é uma edição de estudos, e aqui eu faço um paralelo de que na língua alemã, o texto fonte, no original, a primeira coleção foi cronológica, àquela encabeçada pela própria Anna Freud e pelo Ernest Jones, mas quem traduzia e coordenava a tradução era o James Strachey. Essa foi uma edição cronológica, as *Gesammelte Werke*, obras reunidas, e foi de fato uma proposta desta natureza, mas mesmo na Alemanha, posteriormente, veio a edição de estudos, a *Studienausgabe*, e foi um pouco mais neste sentido que pensamos realmente a ideia de um livro que pudesse ser adotado, por exemplo, para um curso universitário, uma instituição de formação em psicanálise, que tivesse um bloco sobre a clínica, os Fundamentos da clínica psicanalítica e os principais textos sobre a temática, um outro sobre as estruturas clínicas, como Neurose, psicose e perversão. No diálogo da psicanálise com outras áreas do saber, temos os textos sobre arte e estética, no Arte e literatura e os artistas; *O infamiliar [Das Unheimliche]*, recém-publicado, e a *Gradiva* de Jensen, ainda a ser publicado.

Até o momento temos oito volumes lançados e quatro deles foram neste formato temático, existem outros seis planejados, dois deles já traduzidos, ou seja, o Histórias clínicas que vem com os cinco casos clássicos: Dora, Schreber, Homem dos Ratos, Homem dos Lobos e o Pequeno Hans, mas também um outro sobre as neuroses: Histeria, Neurose obsessiva e outras neuroses.

Continuamos, também, com a ideia de seguir com os volumes monográficos. Em breve pretendemos lançar tanto Psicopatologia da vida cotidiana, quanto em 2020 está previsto uma edição comemorativa dos cem anos do texto Além do princípio do prazer, aos moldes do que foi agora recentemente lançado como O infamiliar [*Das Unheimliche*], então, de fato, temos esta perspectiva. Ao final de cada volume da coleção temos anunciado quais textos compõem cada um dos volumes temáticos, para além desta série de volumes monográficos.

Adriana de O. Limas Cardozo: Sobre as obras incompletas já publicadas: Amor, sexualidade e feminilidade; Arte, literatura e os artistas; Fundamentos da Clínica Psicanalítica; As pulsões e seus destinos; Neurose, Psicose e Perversão; Compendio de psicanálise e outros escritos inacabados; O infamiliar; Sobre a concepção das Afasias, gostaria que você comentasse um pouco sobre elas, levando em consideração o agrupamento de textos selecionados, para entendermos a amplitude deste material.

Pedro Heliodoro Tavares: Nós pensamos em dez volumes temáticos que estão dispostos no índice final de cada volume da coleção, do qual já foram lançados quatro, outros dois estão em curso. Mas quanto aos volumes monográficos, concebemos sua relevância por algum outro critério.

O Compendio de psicanálise foi feito em formato bilíngue e acrescentado de outros escritos inacabados que Freud redigiu, já no exílio londrino, por conter de certa forma o essencial do vocabulário da psicanálise, e foi importante ser um dos primeiros, para também deixar claro para o leitor que orientação terminológica estamos utilizando.

Em relação ao Sobre a concepção das afasias, esse foi o primeiro a ser lançado nas obras incompletas, e curiosamente é o que está de fora de todas as ditas “obras completas” de Freud. Ironicamente havia esse fato, dele ser inédito no Brasil até então, depois até surgiu uma outra versão, de outra editora, mas de todo modo foi um marco inicial.

No mesmo ano da publicação desse livro, colocamos inauguralmente As pulsões e seus destinos por entender que o Trieb seria o conceito que mais polariza a questão da tradução e suas consequências clínicas, conforme você traduz Trieb por instinto, por impulso ou por pulsão. Acompanhando este volume, temos três ensaios, um do Gilson Iannini, outro do Christian Dunker e outro de minha autoria, fazendo um apanhado sobre esse impacto e as diferentes dimensões da terminologia no trabalho psicanalítico.

Além disso, mais recentemente, como volume monográfico, tivemos O infamiliar [*Das Unheimliche*], também por ocasião dos cem anos da primeira publicação, esse livro realmente está impulsionando bastante a coleção. Foi impressionante a demanda que havia por uma tradução mais alentada, e nós a colocamos também no formato bilíngue, com muitas notas, com textos de comentários e acrescentando o conto do Hoffmann, O Homem da Areia [*Der Sandmann*]. Foi uma coleção muito cuidada que nos exigiu empenho na sua elaboração.

Adriana de O. Limas Cardozo: Como foi pensada a concepção das traduções relativas às questões culturais? Gostaria que você comentasse em particular como se traduz o termo Kultur, e a relevância deste termo para as obras freudianas.

Pedro Heliodoro Tavares: Esta questão tem uma relação mais direta com esse dossiê da Revista Crítica Cultural. Há um volume que acaba de ser revisado por mim, Sociedade, religião e cultura, que contém os textos chamados culturais, incluindo O futuro de uma ilusão, O mal-estar na cultura, Psicologia das massas e análise do Eu, Por que a guerra. Todos esses textos mostram que, por mais que Freud disse que a psicanálise não é uma visão de mundo, certamente tem um impacto na cultura a visão que Freud tinha do sujeito e da cultura, assim como a psicanálise é produto também dessas reflexões. Em relação ao termo Kultur, nas traduções que temos conhecimento até o momento, é mais comum que se traduza por civilização, tal como em Mal-estar na civilização.

No nosso entendimento, por mais que Freud coloque explicitamente que ele não faz questão de diferenciar Kultur e Zivilisation no alemão, sabemos que há um impacto distinto. Vemos, por exemplo, que no uso da língua alemã, Kultur é alguma coisa que está associada a um substrato comum à humanidade, no momento em que essa deixa de ser nômade e passa a se estabelecer em assentamentos, com a agricultura, com a linguagem, em que começa a haver ali uma diferenciação da civilidade humana, que vai além da biologia e do instinto.

A civilização parece ser alguma coisa utilizada para um modelo específico de cultura. Neste sentido, teríamos, por exemplo, a civilização minoica, civilização grega, civilização persa e assim por diante.

Adriana de O. Limas Cardozo: Quanto à tradução desses volumes, quem está realizando esta função inicial, e como está funcionando a seleção dos textos?

Pedro Heliodoro Tavares: Sobre este ponto é importante destacar que temos diferentes tradutores. Nós fizemos questão de ter tradutores representativos, todos eles têm alguma relação importante com a psicanálise no seu trabalho, sejam eles psicanalistas, professores de psicanálise, de letras, de estética; todos têm intimidade com a temática psicanalítica e com as problemáticas de tradução, além de serem oriundos das cinco regiões do Brasil, o que dá às traduções uma certa pluralidade cultural.

A título de exemplo, as Histórias clínicas foram traduzidas pelo professor Tito Lívio Cruz Romão da Universidade Federal do Ceará. O Arte, literatura e os artistas foi traduzido pelo Ernani Chaves, professor titular de estética da Universidade Federal do Pará, em Belém. O texto das Afásias foi feito por um tradutor de Goiás; os volumes temáticos, Fundamentos da clínica psicanalítica, por Claudia Dombusch; Neurose, Psicose e Perversão, por Maria Rita Salzano Moraes. As duas, por exemplo, já tinham experiência na tradução de Freud por terem participado da equipe de Luiz Hanns, de São Paulo.

São diferentes tradutores, mas como eu sou o coordenador de tradução acabo estabelecendo previamente para eles algumas diretrizes, um glossário, quanto ao vocabulário freudiano, e conforme a temática, vamos vendo a afinidade com o tradutor.

Todas as traduções são revisadas por mim do ponto de vista teórico e conceitual. Estou como revisor de tradução de todos os volumes, claro, salvo aqueles em que eu traduzo, que nesse caso submetemos à outra revisão de pessoas próximas do conselho editorial.

Adriana de O. Limas Cardozo: Atualmente o trabalho de tradução está em torno dos textos freudianos referentes à tríade Sociedade, Religião e Cultura. Gostaria que você comentasse sobre a importância destes textos na literatura freudiana, e o quanto na atualidade poderemos enriquecer nossa leitura social e cultural, levando em consideração o atual contexto político que o país atravessa.

Pedro Heliodoro Tavares: De fato, estamos muito preocupados em fazer uma coleção que pela sua organização e apresentação dialogue com a realidade, ou atemporal, ou contemporânea da psicanálise. Uma obra que não fique datada sobre a época de Freud.

Nós publicamos recentemente o penúltimo volume, que tinha sido sobre o Amor, sexualidade e feminilidade, no qual colocamos a perspectiva de Freud sobre a sexualidade feminina, sobre a feminilidade. Temos a carta que Freud escreve sobre a mãe preocupada com a homossexualidade do seu filho, ou seja, mostrando esses temas tão antigos e tão atuais. Muitos desses temas abordados por Freud pareciam superados e integrados a nova realidade cultural no século XXI, e é interessante observar o que Freud falava da fragilidade das amarras da cultura. Isso vem se demonstrando em nível mundial através de certo retrocesso de uma determinada postura em diferentes países e comunidades. A questão da diversidade, por exemplo, está sendo vista como uma ameaça, a própria alteridade como uma ameaça, e essa ideia reacionária de uma homogeneização a partir de movimentos autoritários. Isso parece que mostra a atualidade do pensamento de Freud. Um Freud que se colocava, por exemplo, no Mal-estar na cultura tão cético quanto ao modelo soviético daquela época, de uma sociedade onde não existisse a propriedade privada, e também se colocava igualmente cético quanto ao modelo do consumismo desenfreado do American way of life, que de alguma maneira também é uma questão totalizadora. Então, essa forma de apresentar Freud parece muito bem-vinda para dialogar com a atualidade dos tempos.

Adriana de O. Limas Cardozo: Pedro, para finalizar, gostaria de agradecer imensamente pela tua disponibilidade em nos conceder esta entrevista. Além de esclarecedora, nos convida e pensar a psicanálise enquanto uma teoria com perspectivas abrangentes. Freud parte de um contexto em que seu interesse é o funcionamento humano, e como compreender este contexto a partir da língua alemã e da cultura que estamos inseridos, abre-nos uma grande possibilidade de debate.

Pedro Heliodoro Tavares: Também gostaria de deixar aqui meu agradecimento pela oportunidade de estar divulgando este trabalho e convidar a comunidade de leitores de Freud e da psicanálise para participarem dos debates que temos promovido em torno da coleção. O feedback das pessoas, dos leitores, tem nos auxiliado muito a pensar as diretrizes e continuidade dos volumes, da premência de determinada tradução.



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

DOI: <http://dx.doi.org/10.19177/rcc.1401201987-97>

COMUNICANDO A DOR EM TEMPOS DE GUERRA: A POESIA DE ANNA AKHMATOVA E DE KRZYSZTOF KAMIL BACZYNSKI

COMMUNICATING PAIN IN WARTIME: POETRY BY ANNA AKHMATOVA AND KRZYSZTOF KAMIL BACZYŃSKI

Olga Kempinska*

Resumo: Em sua dicção poética eminentemente dialógica, Anna Akhmatova anuncia as discussões contemporâneas acerca da possibilidade da representação da experiência do trágico. Exacerbando o papel da função emotiva, elas propõem, de fato, a interiorização da antiga estrutura do drama trágico e sua transformação em uma articulação da figura do duplo. A cisão em dois de uma realidade por demais dolorosa, que a subjetividade humana procura revestir de características da irrealidade, tem como sua consequência a elaboração de um desdobramento dialógico. Alguns poemas do ciclo Réquiem, escrito nos anos 30, anunciam as poéticas do desdobramento manifestas na dicção de outros poetas preocupados com a necessidade de se encontrar formas da representação da experiência do sofrimento, tais como, por exemplo, Krzysztof Kamil Baczyński. Graças à elaboração da dicção poética que encena um jogo com o a dor e que insiste no rigor formal, a experiência do sofrimento torna-se relevante epistemologicamente.

Palavras-chave: Linguagem poética. Distância estética. Anna Akhmatova. Krzysztof Kamil Baczyński

Abstract: In her poetical discourse eminently dialogical, Anna Akhmatova announces the contemporary discussions about the possibilities of the representations of the tragic experience. In exacerbating the emotive function, they indeed put forward an interiorization of the traditional structure of the tragic drama and its transformation in an articulation of the double's figure. The split of a reality experienced as too painful, which the human subjectivity tries to endow with characteristics of irreality, has as its consequence the elaboration of a dialogical unfolding. Some poems of the cycle Requiem, written in the years 30, announce the unfolding manifest in the poetic diction of other poets concerned with the need to find ways of representation of the experience of suffering, such as, for example, Krzysztof Kamil Baczyński. Due to the elaboration of the poetic diction attached to the formal exigencies that represents a play with pain, the experience of suffering becomes epistemologically relevant.

Keywords: Poetic language, esthetic distance, Anna Akhmatova, Krzysztof Kamil Baczyński

Recebido em 04/01/2019. Aprovado em 28/06/2019.

* Doutora em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. É professora de Teoria da Literatura da Universidade Federal Fluminense e dirige o grupo de pesquisa CNPq Estéticas do deslocamento.

O objeto da psicologia pode ser constituído apenas por aquela parte da arte que se manifesta no processo da criação artística, não podendo, porém, abranger aquela outra parte sua, que constitui a própria essência da arte. (Carl Gustav Jung)

3

Não, esta não sou eu, é uma outra qualquer que sofre.

Não posso suportar o que aconteceu,
deixem que uma negra mortalha o cubra
e que levem embora os lampiões de rua...

Anoitece...

(AKHMATOVA, 2009, p. 92)

9

Já a loucura com as suas asas
envolveu-me toda a alma,
me encharcando em seu licor,
levando-me ao vale das sombras.

Ouvindo o meu delírio
como se fosse o de outra,
está certo, sei que devo
admitir que ela venceu.

Eu sei que não deixará
que eu leve nada comigo
(por mais que eu lhe peça,
por mais que eu lhe implore):

nem os olhos do meu filho
que a dor petrificou,
nem o dia do terror,
nem o dia da visita,

nem o frio de suas mãos,
nem o tremular dos álamos,
nem o som que vem de longe,
últimos sons de consolo.

(AKHMATOVA, 2009, p. 95)

Alguns leitores contemporâneos de Anna Akhmatova (1889-1966) ficaram impressionados com a intensidade de sua relação com a perda. Sua poesia está, de fato, “atravessada pelo tom elegíaco” (ЗЫСЛИН, 2009, p. 31). Considerada “um dos declaradores cimeiros da devastação” (apud AKHMATOVA, 2003, p. 10), a poeta intensificou ao longo de sua vida criativa a busca por uma dicção capaz de encenar poeticamente o sofrimento, desafiando, com isso, as tentativas teóricas da desvalorização da função emotiva na apreciação da qualidade da linguagem poética (Cf. JAKOBSON, 1995). Seria, com efeito, o sofrimento intenso passível de uma formulação poética que ultrapassasse o nível da bruta expressividade, manifesta, por exemplo, no choro, no grito ou no gemido?

Agora, se os deuses não sofrem e se são justamente a dor e a morte que nos separam irremediavelmente dos deuses, lançando-nos de volta no mundo animal – se a morte é, segundo a formulação de Sir Thomas Browne, a infâmia de nossa natureza –, então talvez pareça que a poesia dificilmente possa ser capaz de lidar com esses assuntos sem tornar-se sardônica ou depressiva. (GRIFFIN, 1986, p. 77)

Ao refletir sobre as consequências do desaparecimento no Ocidente da religião da dor, ou seja, da aceitação do sofrimento enquanto “o principal motivo de se estar na terra” (THOMAS, 2006, p. 9), Chantal Thomas insistiu recentemente nas dificuldades específicas envolvidas nas tentativas da representação do padecimento. “No domínio da dor – pelo menos a um certo grau – não há mais jogo” (THOMAS, 2006, p. 14), pois o sofrimento “pouco se preocupa com as formas” (THOMAS, 2006, p. 15). De acordo com essa visão, a passividade seria inerente à experiência da dor, uma vez que, em meio ao sofrimento intenso a própria capacidade de se habitar o mundo encontra-se fortemente questionada. Devido à abolição da distância, o sofrimento intenso remeteria, assim, ao regime do informe.

Os motivos da dificuldade da representação do sofrimento relacionam-se também com a recusa do luto no mundo moderno, que “proíbe aos vivos de ficar comovidos com a morte dos outros” (ARIÈS, 1975, p. 176):

O “luto” constituiu, no entanto, até nossos dias, a dor por excelência, cuja manifestação era legítima e necessária. A antiga palavra dor, dol ou doel, permaneceu em nossa língua, mas apenas em um sentido restringido que reconhecemos na noção de luto. Muito antes de ter recebido um nome, a dor suscitada pela morte de uma pessoa próxima era a expressão mais violenta de sentimentos mais espontâneos. (ARIÈS, 1975, pp. 176-177).

A dor (1985) de Marguerite Duras permite investigar uma tentativa da representação da experiência da dor em sua relação visceral com o corpo e com a linguagem. Nessa narrativa, que tem como fonte as anotações pessoais dos Cadernos da guerra, a escritora relata a espera das notícias acerca de seu amado, presentindo sua morte. No texto de Duras a dor psíquica experimentada em intensidade vê-se ancorada de volta ao corpo: “A morte está em mim – ela está batendo nas minhas têmporas” (DURAS, 2009, p. 156); “Tenho vontade de vomitar” (DURAS, 2009, p. 160); “Deve fazer oito dias que não tomo banho”; “Estou muito cansada” (DURAS, 2009, p. 169); “Já há algum tempo, não sinto sono. Acordo, então sei que dormi” (DURAS, 2009, p. 174); “Não é mais uma cabeça, mas um abscesso” (DURAS, 2009, p. 176). Descritas em primeira pessoa e predominantemente no presente, as emoções em intensidade tornam-se muito ambivalentes: “Quando ele voltar, eu morrerei” (DURAS, 2009, p. 177); “agora não sei mais distinguir entre o amor que tenho por ele e o ódio que lhes devoto” (DURAS, 2009, p. 175); “As pessoas que esperam com dignidade, eu as desprezo” (DURAS, 2009, p. 170); “Eu só tenho inimigos” (DURAS, 2009, p. 158); “eles não têm culpa (ignomínia das pessoas que nunca têm culpa)” (DURAS, 2009, p. 171).

Entretanto, a experiência da dor não remete na obra de Duras, permeada pelo jogo irônico com a auto-ficção, a um sentido puramente negativo. Assim, na mesma década na qual se dedicou à elaboração do texto a partir dos cadernos de guerra, Duras comentou também com perspicácia os motivos da loucura da personagem Lol V. Stein, relacionando-os, paradoxalmente, à falta da experiência da dor. Destarte, a protagonista

“fica de tal modo arrebatada” que “esquece de sofrer” e “é devido a essa supressão da dor que ela irá enlouquecer” (DURAS, 1989, p. 29). Ao falar dos alcoólatras, entre os quais conta também a si mesma, Duras comenta ainda: “estamos no lugar onde o sofrimento é impedido de fazer sofrer” (DURAS, 1989, p. 21). Dessa forma, a escritora investe a própria dor de um sentido complexo e multifário, que ultrapassa a simples negatividade. Do ponto de vista da articulação poética e estética da subjetividade no discurso a apreensão do caráter questionável da identidade entre a dor moral e a dor física, assim como da veemência das emoções, que leva à confusão dos afetos positivos tais como amor e carinho com os negativos tais como ódio e desejo de vingança, inevitavelmente provocam a problematização da abolição da distância.

Diferentemente de Duras que frequentemente encena em suas narrativas a ancoragem da dor psíquica ao corpo, Akhmatova, esforça-se em sua dicção poética sobretudo pela restauração da distância, trabalhando para esse fim a figura do duplo poético, e participando, dessa forma, das discussões contemporâneas acerca das possibilidades de se encontrar formas da experiência do trágico. Outros poetas também insistiram na relevância dessa busca, valorizando o rigor formal e a experiência da visão. Assim, por exemplo, em 1943, Krzysztof Kamil Baczyński¹ escreve o poema intitulado “Um olhar”, no qual a subjetividade sofre múltiplos desdobramentos:

Nada voltará. Eis os dias
já esquecidos; só nos espelhos
junta-se a escuridão em meus
reflexos – tão má e vazia.

Sei, de cor já sei e repetir não
quero, saber meus papéis de antemão
não posso. E assim me apago
com uma quase revelação nos lábios.

E agora de novo sentamos em roda,
e a chuva de planetas bate nos muros,
e o olhar pesado como uma corda,
e as nuvens pairam mudas.

E o primeiro de nós – aquele eu
que amou. Em sonhos ígneos
numa nuvem imensa o mundo me floresceu
e qual uma árvore sou – simples.

¹ Poeta polonês, Krzysztof Kamil Baczyński nasceu em 1921 em Varsóvia, onde morreu em 1944 atingido por uma bala. Durante a guerra fez parte do Exército de Resistência, escrevendo muitos poemas, e logo sendo reconhecido como um grande talento. Pertence à geração “desperdiçada” dos poloneses que vieram ao mundo depois da recuperação da independência (1918), e morreram jovens durante a guerra. O poeta conheceu a futura destinatária de muitos poemas seus, Barbara Drapczyńska (1922-1944), em 1941, quando ambos estudavam letras na Universidade de Varsóvia, que funcionava clandestinamente, e casou com ela em 1942. Até a morte de ambos no levante de Varsóvia, em 1944, os poemas eróticos, escritos rápido, constituem na obra de Baczyński a contraparte dos textos que representam o medo e o desespero.

E o segundo de nós – aquele eu
que um trêmulo ódio concebeu
e em meu olho d'água sem vida
uma lâmina brilha – não lágrimas.

E o terceiro de nós – aquele eu
que se espelha em um lacrimal
e minha dor é uma imensa treva.

E aquele quarto, também é meu,
é quem farei mais paciente,
esses meus tempos sem sentido
e meu coração muito doente
da morte que em mim faz seu ninho.
(BACZYŃSKI, 1972, pp. 81-82. Tradução minha)

Em um outro poema do mesmo ano, que lança mão da dicção amorosa e da forma dialógica do endereçamento, desenvolvendo uma dicção poética muito regular e muito densa das rimas, Baczyński insiste na atrocidade das imagens que machucam os olhos, colocando, assim, em questão a reflexividade inerente à experiência da subjetividade:

Te abrirei um céu rutilante
onde o fio branco da mudez,
como uma enorme noz vibrante
que explode para viver
em canto de folhas e de lagos,
suaves crepúsculos,
até que mostre seu lácteo núcleo
o amanhecer.

Transformarei o chão ingrato
no voo macio de papilhos,
tirarei das coisas os espíritos
que se espreguiçam como os gatos
e com o pelo em faíscas, mudam tudo
em vendavais, em tranças cinza de temporais,
em corações de folhas nos matos.

E as correntes de ar, trêmulas
como a fumaça da casa dos anjos,
transformarei em caminhos amplos,
em fluxo argênteo de diáfanas bétulas,
até tocarem como os prantos
de violoncelos – gavinhas violáceas
de luz, asas de mil abelhas.

Só retira de meus olhos
os cacos de vidro – a imagem
das caveiras brancas que rolam
pelos incêndios dos campos de sangue.
Só transforma o tempo medonho,
cubra as tumbas com o manto dos rios,
limpa dos cabelos a poeira da ira
desses anos de ódio,
sombrios.
(BACZYŃSKI, 1994, p. 122. Tradução minha)

No texto de 1942 intitulado “Desejos” o olhar encenado por meio da longa sequência de versos breves dispostos em quadras perde, com efeito, a eficácia de comunicar emoções a um ser amado e essa condição desesperadora retorna ao próprio sujeito enquanto uma experiência de cegueira:

Todo dia amando-te choro,
faltas-me quando te olho,
as cinzas cobrem meus olhos
que sabem – não mais verão.

E de ti brota a amargura
tal uma coluna de fumaça,
como uma folha sem vida passa
o dia, um pássaro mudo.

Pousam sobre mim as preces
leves e muito breves,
meus elementares embates
solitários, covardes.

Estudo de cor o corpo
e sei. Existe, de repente,
ainda uma alma que mente
em mim, por dentro morto.

Acordo dos sonhos do abismo
e busco-te queimando em febre,
estendo a mão débil,
um pássaro que rasga seu ninho.

Quem sabe, no desastre
e no silêncio, quem sabe,
mas como, se até a treva
espanto, cego?

E minha coragem é igual
à das mãos que prendem os laços
nos bonés dos soldados
sem neles acreditar.

E tamanho é meu heroísmo
que, quando a palavra faltar,
não saberei criar o paraíso
com o amor no olhar.
(BACZYŃSKI, 1972, pp. 50-52. Tradução minha)

À experiência da cegueira acrescenta-se a do espelhamento nas lágrimas do ser amado no poema “Noite”, enquanto no texto “Magia branca”, o mais conhecido da breve produção de Baczyński, a regularidade dos versos corresponde à voz do ser amado ecoada pelo espelho, instrumento da desmaterialização:

Madona minha de pecado cheia
na moldura do sono – espelho trincado.
Uma noite abafada, o peso dos meteoros
e este medo, como tu – eterno.

Madona minha no pecado gerada,
estas não são culpas sem lágrimas.
A noite como um animal encolhido,
a noite que tudo guarda.

Os lábios amargos e secos, parecidos
aos talos queimados verdes,
o olho em fogo infértil –
noz rútila.

Como tirar a casca de devaneio?
Reanimar a fé apagada?
Sou como teu reflexo que naufraga
no oceano que gira com a terra.

Madona, como me salvarás da noite?
Movendo teus lábios ressuscitarás a criança?
Farás correrem através de mim as flores,
as esferas dos sonhos e as cascatas?

Faz o gesto certo, dá o nome
aos ventos frescos que dos jarros vertem
um líquido como uma língua de fogo.
É noite, desperto – e nos espelhos
de tuas lágrimas amadureço.
(BACZYŃSKI, 1972, pp. 44-46. Tradução minha)

Na frente do plácido espelho
Bárbara com as mãos nos cabelos
derrama no corpo de vidro
as gotas prateadas da voz.

E tal um jarro – com o brilho
preenche-se e resplandecente
recolhe em si as estrelas
e a pálida luz do crescente.

Pelo prisma trêmulo do corpo
no rumorejo de frias faíscas
como as folhas felpudas do sono
deslizarão as doninhas.

Nele a geada cobrirá os ursos
iluminados pelas estrelas polares
e os camundongos velozes em fluxos
desencadearão uma avalanche.

E cairá enfim sonolenta
no fundo da plenitude leitosa
e o tempo pousará musical
em uma cascata luminosa.

Então Bárbara tem um corpo
prateado. Nele sob uma mão invisível
a branca e mansa doninha
do silêncio arqueia seu dorso.
(BACZYŃSKI, 1972, pp. 33-34 Tradução minha)

Baczyński, tal como Akhmatova, pertence àquelas poetisas do século XX que fazem da possibilidade da articulação da interiorização da antiga estrutura do drama trágico por meio de seu deslocamento do gênero teatral para o domínio da poesia lírica a condição do resgate da função emotiva. Mais tarde, em 1969, Zbigniew Herbert² publicará o poema “Senhor Cogito delibera sobre o sofrimento”, no qual encenará tanto a tentativa da efetuação de um desdobramento subjetivo, quanto os esforços de se reestabelecer com o sofrimento uma situação de jogo, restaurando, dessa forma, a distância subjetiva, assinalando, porém, o possível fracasso dessa tarefa:

² Poeta polonês, Zbigniew Herbert nasceu em 1924 em Lviv. Durante a guerra fazia parte do Exército de Resistência. Depois da guerra participou da oposição às violências do regime comunista. Em 1956 publicou sua primeira coletânea de poemas, adquirindo uma dicção poética particularmente intensa no ciclo *Senhor Cogito*, de 1974. Faleceu em Varsóvia em 1998.

Todas as tentativas de se afastar
o assim chamado cálice de amargura
refletindo
batalhando pelos gatos sem dono
respirando fundo
buscando fé –
falharam

é preciso aceitar
acenar de leve com a cabeça
não desesperar
usar do sofrimento com uma certa brandura
como de uma prótese
sem a falsa vergonha
mas tampouco sem vaidade

não abanar o membro amputado
acima das cabeças das pessoas
não bater com a bengala branca
nas janelas dos satisfeitos

beber a infusão de ervas amargas
mas não até o fim
deixar por precaução
um pouco para o futuro

acolher
mas ao mesmo tempo
delimitar em si mesmo
e se possível
criar da matéria do sofrimento
algo ou alguém

jogar um jogo
com ele
claro
jogar um jogo

brincar com ele
com muita atenção
como com uma criança doente
até que enfim apareça
suscitado pelos truques bobos
um fraco
sorriso

(HERBERT, 2008, pp. 16-17. Tradução minha)

Em sua reflexão teórica acerca dos desdobramentos modernos e contemporâneos da compreensão da experiência do trágico Clément Rosset assinala, em 1976, que “o real só é admitido sob certas condições e apenas até certo ponto” (ROSSET, 2008, p. 14). A cisão em dois de uma realidade por demais dolorosa, que a subjetividade humana procura revestir de características da irrealidade, tem, de fato, como sua consequência a elaboração da “estrutura paradoxal do duplo” (ROSSET, 2008, p. 24). Como explicava em 1925 Paul Valéry, um dos primeiros a fazer com que a figura do duplo ultrapassasse o domínio da narrativa, dentro do qual proliferava no século XIX – possuindo suas importantes realizações na obra de Fiodor Dostoiévski, com relação à qual a própria Akhmatova reconhece seu débito (apud. McKane, p. 9), e, mais tarde, na de Joseph Conrad –, o Senhor Teste vivia “em meio a estranhos excessos de consciência de si mesmo” (VALÉRY, 1960, p. 11).

Em seu diário de luto, iniciado em 1977, Roland Barthes assinala o mesmo desdobramento subjetivo decorrente da intensidade emocional, descrevendo-o como uma espécie de “disponibilidade dolorosa” (BARTHES, 2011, p. 77) e insistindo sobretudo em seus aspectos dilacerantes: “Uma parte de mim vela no desespero; e simultaneamente, outra se agita arrumando mentalmente os mais fúteis de meus assuntos. Experimento isso como uma doença” (BARTHES, 2011, p. 25). Em uma outra anotação ainda Barthes constata: “Estou ou dilacerado, ou indisposto” (BARTHES, 2011, p. 49), associando esse estado dividido à experiência da incorporação da morte: “De fato, no fundo, sempre isto: como se eu estivesse como morto” (BARTHES, 2011, p. 105). A dolorosa cisão da subjetividade vê-se, de fato, deflagrada por uma dor insuportável: “uma espécie de asa negra (do definitivo) passa sobre mim e me corta a respiração; uma dor tão aguda que parece que, para sobreviver, eu derivo logo em direção a outra coisa” (BARTHES, 2011, p. 176).

Tal como encenada em diversos poemas escritos nos contextos da violência exacerbada, a subjetividade, podendo ser definida como “o processo de entendimento que se alia à consciência da obscuridade da própria vida e do fundamento subtraído de que ela decorre no saber sobre si” (HENRICH, 2001, p. 54), torna-se, assim, apta à transformação da experiência do sofrimento em um movimento epistemologicamente relevante. Procurando expressar o desespero experimentado quando da ausência de seu filho Lev Gumilev, que, preso pela primeira vez em 1934, passou quase duas décadas nos campos de concentração, Akhmatova escreveu o ciclo Réquiem nos anos 30. A obra foi publicada apenas em 1963 em Munique.

Notemos de passagem que o desdobramento subjetivo elaborado com mestria em Réquiem parece ter sido influenciado de maneira significativa pelo encontro com Amadeo Modigliani em 1910 e pela reflexão acerca da arte do retrato, que constituiu para a poeta uma oportunidade única para se debruçar sobre a dificuldade da atribuição da forma à relação entre os movimentos da vida interior e a aparência. Décadas mais tarde, Akhmatova observou em suas lembranças: “Espantou-me como Modigliani considerou belo um homem visivelmente não belo e como nisso insistia. Já naquele tempo pensei: com certeza ele não percebe as coisas em volta da mesma maneira que nós” (AXMATOVA, 2006, p. 676). Preparada pelo dialogismo específico de sua poesia amorosa (Cf. ЭЙХЕНБАУМ, 1969) e pela representação intertextual da androginia (Cf. КОЗЛОВ, 1994), a encenação poética da figura do duplo revela-se mais tarde ser a forma eficaz para a representação do jogo com o sofrimento.

Nos poemas citados no início desse trabalho encontramos, de fato, as imagens do movimento do desdobramento subjetivo que fazem com que seja impossível discuti-los sem a consideração da importância da função emotiva: “é uma outra qualquer que sofre. / Não posso suportar o que aconteceu”, “o meu delírio / como se fosse o de uma outra”. A metáfora do corte da subjetividade, explicitamente evocada por Barthes, vê-se, contudo, rejeitada e substituída pelas imagens da resistência subjetiva, concretizadas nas metáforas dos envelopes psíquicos. Essas imagens, aparentemente negativas, evocam, no entanto, elementos da exteriorização do luto: “uma negra mortalha” e “já a loucura com as suas asas / envolveu-me toda a alma”.

REFERÊNCIAS

- AKHMATOVA, Anna. **Requiem**. Tradução P. Valet. Paris: Les Éditions de Minuit, 1966.
- AKHMATOVA, Anna. **Poemas**. Tradução J. M. Magalhães, V. Dmitriev. Lisboa: Relógio d'Água, 2003.
- AKHMATOVA, Anna. **Antologia Poética**. Tradução L. Machado Coelho. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2009.
- AKHMATOVA, Anna. **Стихотворения и поэмы**. Moscou: Ecsmo, 2006.
- ARIÈS, Ph. **Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours**. Paris: Seuil, 1975.
- BACZYŃSKI, Krzysztof Kamil. **Baczyński**. Varsóvia: Czytelnik, 1972.
- BACZYŃSKI, Krzysztof Kamil. **Utwory zebrane**. Cracóvia: Wydawnictwo Literackie, 1994.
- BARTHES, Roland. **Diário de luto**. Tradução L. Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- DURAS, Marguerite. **A dor**. Tradução V. Adami. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- DURAS, Marguerite. **A vida material**. Tradução H. Jahan. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1989.
- DURAS, Marguerite. **Cadernos da guerra e outros textos**. Tradução M. Laranjeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.
- ЭЙХЕНБАУМ, Борис. “Анна Ахматова. Опыт анализа”. In. **О поэзии**. Leningrado: Советский писатель, 1969, pp. 75-147.
- GRIFFIN, Jasper. **The Mirror of Myth**. Classical Themes & Variations. Londres: Faber and Faber, 1986.
- HENRICH, Dieter. “Subjetividade e arte”. In. ROSENFELD, Denis. L. **Ética e Estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, pp. 50-72.
- HERBERT, Zbigniew. **Pan Cogito**. Cracóvia: Editora a5, 2008.
- JAKOBSON, Roman. **Linguística e Comunicação**. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JUNG, Carl Gustav. **Archetypy i symbole**. Pisma wybrane. Trad. J. Prokopiuk. Varsóvia: Czytelnik, 1976.
- КОЗЛОВ, С. Л. “Любовь к андрогину: Блок – Ахматова – Гумилев”. In. **Тыняновский сборник**. V Тыняновские чтения. Riga: Zinatne, 1994, pp. 155-171.
- McKANE, Richard. “Introduction”. In. **Selected Poems**. Anna Akhmatova. Trad. R. McKane. Middlesex: Penguin, 1969. pp. 7-12.
- ROSSET, Clément. **O real e seu duplo**. Ensaio sobre a ilusão. Tradução J. T. Brum. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- THOMAS, Chantal. **Souffrir**. Paris: Payot & Rivages, 2006.
- VALÉRY, Paul. **Œuvres II**. Pléiade. Paris: Gallimard, 1960.
- ЗЫСЛИН, Юлий. **Анна Ахматова и Марина Цветаева**. Хроника споставления. Chicago: Kontinent, 2009.



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

DOI: <http://dx.doi.org/10.19177/rcc.1401201999-110>

ESPAÇO FEMININO NAS COMPETIÇÕES DE POESIAS SLAM: DISCURSO DE RESISTÊNCIA NA PERFORMANCE DE GABZ FEMALE SPACE IN SLAM'S POETRY COMPETITIONS: THE RESISTANCE SPEECH IN GABZ PERFORMANCE

Cilene Margarete Pereira*

Domynique Roberta de Oliveira Esposito**

Resumo: *As competições ou batalhas de poesias Slam têm sido compreendidas como um movimento social urbano de poetas-Slammers da periferia, que se juntam em espaços públicos para uma competição de poesia falada, na qual questões da atualidade são debatidas de forma poetizada e politizada. O movimento tem recebido maior visibilidade pela mídia digital, através das publicações realizadas pelas comunidades Slams em suas plataformas virtuais, revelando o espaço virtual como importante veículo de exercício da subpolítica. Considerando o exposto, este artigo objetiva analisar a performance poética feita pela jovem Slammer Gabz, no Slam do Grito filmes, veiculada no facebook. Na performance, são observados o discurso poético de Gabz, partindo do seu “lugar de fala”, conforme entendido por Djamila Ribeiro (2017), no qual ela denuncia a violência contra a mulher negra da periferia.*

Palavras-chave: *Poesia; Slam. Performance. Subpolítica.*

Abstract: *Slam's competitions or battles have been understood as a poets social urban movement. – Suburbs Slammers, who get together in public spaces for a spoken poetry competition, where present issues are debated in politicized and poetic ways. The movement has received greater view through digital media, through publications by Slam communities in their virtual platforms, revealing the virtual space as an important mean for the exercise of subpolitics. Considering the exposed, this article aims at analyzing the poetic performance by the Young Slammer Gabz, from its “speech origin”, as understood by Djamila Ribeiro (2017), in which she denounces violence against black women in the suburbs*

Keywords: *Poetry; Slam; Performance; Subpolitics.*

Recebido em 25/04/2019. Aprovado em 21/05/2019.

As competições ou batalhas de poesias Slam têm sido compreendidas como um movimento social urbano de poetas, conhecidos por Slammers da periferia, que se juntam em espaços públicos para uma competição de poesia falada. Nessas competições, questões da atualidade são debatidas de forma poetizada e politizada.

* Doutora em Teoria e História Literária/UNCAMP; Universidade Vale do Rio Verde (UNINCOR). E-mail: prof.cilene.pereira@unincor.edu.br

** Graduanda em Psicologia; Universidade Vale do Rio Verde (UNINCOR). E-mail: domyniqueesposito@hotmail.com

As competições de performance poéticas são realizadas em diversas cidades do país e, ainda que ocorram variações, três regras são fundamentais: (1) os Slammers devem versar um poema de sua própria autoria; (2) não podem utilizar suportes como instrumentos musicais ou figurinos e adereços e (3) devem apresentar a poesia no período máximo de 3 minutos – estas duas características distanciam o Slam do rap, gênero musical do hip hop. Mas assim como se dá no rap, as poesias dos Slammers são constituídas de versos críticos e linguagem ácida, abordando temas como racismo, violência, autoritarismo, sexismo e desigualdade social.

Neste artigo, refletiremos sobre a poesia Slam, considerando a performance poética da Slammer Gabz, veiculada na página do Grito filmes. Na performance, são observados o discurso poético de Gabz, partindo do seu “lugar de fala”, conforme entendido por Djamila Ribeiro (2017), no qual Slammer denuncia a violência contra a mulher negra da periferia, assim como sua gestualidade corporal, parte importante da batalha, que não por acaso acontece no espaço público real e se projeta para o virtual.

A PERFORMANCE DE GABZ: POLÍTICA E LUGAR DE FALA

Roberta Estrela D’alva observa que o “poetry Slam” poderia ser definido de diversos modos: “uma competição de poesia falada, um espaço para livre expressão poética, uma ágora onde questões da atualidade são debatidas ou até mesmo mais uma forma de entretenimento”. (D’ALVA, 2011, p. 120). A partir desse posicionamento, é possível pensar o Slam como uma prática artística de entretenimento lúdico, no qual se envolvem o jogo e a atuação performática, ao mesmo tempo em que uma espécie de desabafo social, na medida em que temas atuais, ligados à exclusão social, são colocados em pauta por seus praticantes.

Ainda que ocorram no espaço público real, essas competições têm recebido maior visibilidade pelas mídias digitais, através de publicações veiculadas pelas comunidades de Slam em suas plataformas virtuais. Para Moita Lopes, as redes sociais da WEB 2.0 se tornaram “na contemporaneidade, lugares de ativismo político e de construção de significados transgressores sobre a vida pública e privada, por meio dos quais subpolíticas são construídas.” (MOITA LOPES, 2010, p. 393).

O termo subpolítica, cunhado pelo sociólogo alemão Ulrich Beck,

[...] insere uma nova forma de fazer política, a qual se distingue da política simples por permitir que agentes externos ao sistema político apareçam no cenário do planejamento social, não somente os agentes sociais e coletivos, como Partidos políticos, sindicatos, etc., mas também indivíduos por meio da “individualização” (VILEMA, 2016, p. 6-7, aspas do autor)

Através da WEB milhões de usuários das redes virtuais estão tendo acesso e consumindo as poesias, o que promove debate e reflexão sobre a vida social e ainda mobiliza interação e participação em discussões sobre temas da atualidade.

Nessa perspectiva, podemos compreender que a subpolítica é construída por meio das perspectivas presentes no espaço das práticas sociais e artísticas do Slam: por um lado, seus participantes se apoderam do espaço público para exercerem sua cidadania; por

outro, exerce-se a política por meio também da esfera virtual, amplificando vozes antes silenciadas, como a da mulher negra, pobre e periférica, como é o caso da de Gabrielly Nunes, nome real da Slammer Gabz.

É possível compreender as comunidades de poesia Slam e sua rede de integrantes como promovedores de um tipo de prática de letramento, que estimula aprendizado e compreensões acerca de determinada realidade social. Ao nos apoiarmos no conceito de letramento, devemos reconhecer a relevância e o impacto das competições poéticas, tanto na esfera individual, que atua sobre os sujeitos participantes, ouvintes e usuários, como de modo mais amplo, considerando as redes de compartilhamento.

A respeito das práticas de letramento de jovens de comunidades carentes, Ana Lúcia Souza aponta que são modos de reexistência:

Os letramentos, que caracterizo como de reexistência, mostram-se singulares pois, ao capturar a complexidade social e histórica que envolve as práticas cotidianas de uso da linguagem, contribuem para a desestabilização do que pode ser considerado como discursos já cristalizados em que as práticas validadas sociais de uso da língua são apenas as ensinadas e aprendidas na escola formal. (SOUZA, 2011, p. 24).

Práticas como a citada acima, chamadas de “letramentos de reexistência” por Souza, são comuns ao mundo do hip hop, ao qual o Slam pode ser associado, sobretudo ao rap, por serem ambas expressões poéticas faladas a partir de um “lugar de fala” bem determinado. Tanto no rap quanto no Slam a poesia nasce da realidade vivenciada por seus praticantes, que é inserida em um contexto maior, pois “Ao cantar as mazelas e o desconforto do mundo circundante”, rappers e Slammers “encontram ressonância junto as suas comunidades para criticar alguns dos pilares de sustentação da cultura Ocidental: Democracia, Liberdade, Justiça e Cidadania” (SOUZA apud SANTOS, 2013, p. 21)

Na performance de Gabz, observamos que o seu discurso poético parte de seu “lugar de fala”, conforme entendido por Djamila Ribeiro, visto apontar o protagonismo de vozes minoritárias, no caso, a feminina negra. Ao colocar em discussão o conceito de “lugar de fala”, Ribeiro aponta que o grupo social ao qual o sujeito está ligado diz sobre as vozes históricas e sociais de uma determinada localidade, visto que “não existe uma identidade, pois a experiência de ser mulher se dá de forma social e historicamente determinadas.” (RIBEIRO, 2017, p. 72). Nesse caso, deixa-se de pensar na “universalização da categoria mulher”, como se dava no movimento feminista em sua origem, que entendia a mulher como algo único e homogêneo, dissociado de aspectos como “raça, orientação sexual, identidade de gênero” (RIBEIRO, 2017, p. 21), para se pensar em “lugar de fala”.

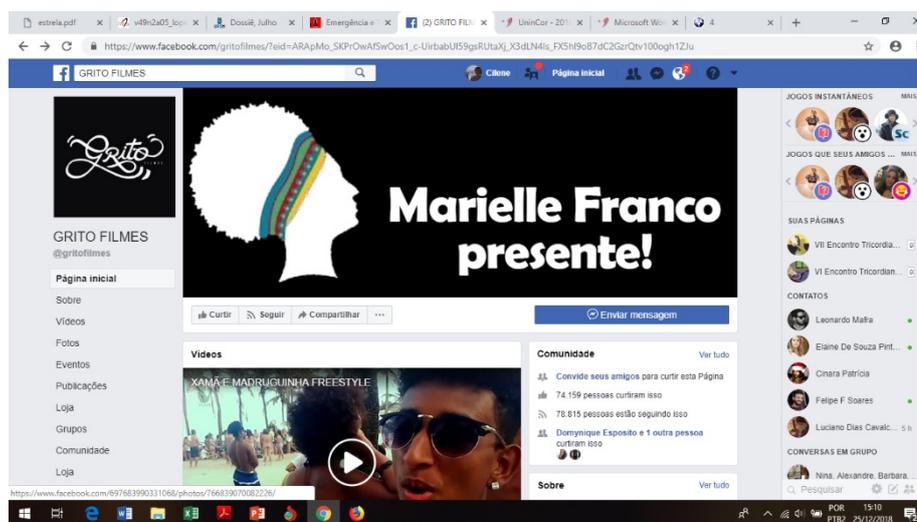
Ribeiro aponta que a discussão sobre “lugar de fala” compreende não só as particularidades que dizem respeito a experiências femininas diversas, mas procura romper com a “narrativa dominante” que coloca a história do corpo negro como “capítulos em compêndios que ainda pensam a questão racial como recorte.” (RIBEIRO, 2017, p. 15). Nesse sentido, pensar em “lugar de fala” equivale a desconstruir narrativas existentes sobre grupos minoritários, que passam a exercer o poder político da fala e da representação por eles mesmo. Para Ribeiro,

O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social. Quando falamos de direito à existência digna, à voz, estamos falando de lócus social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. (RIBEIRO, 2017, p.64).

A propósito disso, é interessante observarmos que a performance de Gabz é emoldurada por uma fala inicial coletiva, gritada, pelos participantes físicos da competição: “Lugar de mulher / É onde ela quiser!”. Esta fala inicial é a transfiguração de uma fala socialmente localizada, a voz masculina, que colocava a mulher em lugares sociais específicos: a casa e as obrigações domésticas.

Os esclarecimentos sobre “o lugar de fala” feitos por Djamila Ribeiro nos permite compreender a narrativa poética e de enfrentamento da performance de Gabz ao expor realidades e vivências desvalidadas e apagadas, que são projetadas por meio dos Slams. Gabz ocupa um espaço social desprivilegiado, como mulher, negra, moradora do bairro de Irajá, Zona Norte e periférica do Rio de Janeiro. O recorte que examinaremos aqui é o vídeo da performance poética feita pela rapper e Slammer Gabz, no Slam do Grito filmes, veiculada no Facebook.¹

FIGURA 1: Página do Grito Filmes no Facebook



Na página do coletivo, no Facebook (FIGURA 1), a foto da capa já indicia a perspectiva social e política do grupo, que manifesta apoio à liderança exercida pela vereadora da cidade do Rio de Janeiro, Marielle Franco, assinada em 14 de março de 2018, na manutenção de sua resistência política. Tal como a prática política de Marielle, de visibilidade social de grupos marginalizados, agremiando suas vozes, o coletivo, “formado por cineastas, fotógrafos, cinegrafistas e mídia ativistas”, tem por objetivo fazer a “cobertura de eventos culturais de rua”,² priorizando manifestações culturais periféricas.

¹ O vídeo da performance de Gabz está disponível também em <https://www.youtube.com/watch?v=kZhPvruoeFw>. Acesso em 25 dez. 2018.

² Disponível em: https://www.facebook.com/pg/gritofilmes/about/?ref=page_internal. Acesso em 25 dez. 2018.

Neste contexto, a página exhibe a poesia de Gabz, que relata a violência contra a mulher negra da periferia. Na performance de Gabz, é notória a fluidez nas rimas de enfrentamento das imoralidades sociais, que carregam gatilhos de um passado histórico marcado por violências e injustiças contra a comunidade negra. Podemos observar que em determinados trechos de sua performance, Gabz oraliza sua poesia em tom de revolta, lembrando suas ancestrais escravizadas e violentadas:

[...]
ocês acha que nós num lembra do estupro da escrava!
que ceis ainda comemoram a ação!
porque o resultado!
a linda miscigenação!
[...]

A referência à miscigenação, qualificada ironicamente de “linda” por Gabz, põe em relevo a falsa ideia de “democracia racial”, sugerida por Gilberto Freyre,³ sobre a qual se construiu uma espécie de fábula brasileira de adequação e mistura harmônica entre raças, servindo esta para mascarar, muitas vezes, a violência das relações sociais entre negros e brancos, que levaria ao mito do não racismo brasileiro. Nos versos de Gabz, essa noção é descortinada só pelo uso irônico do vocábulo “linda” como pela palavra “estupro”, evidenciando a noção de violação do corpo feminino negro e de sua não submissão ao masculino/branco.

A poeta constrói sua oralidade a partir de uma postura crítica aos discursos naturalizados pelas mídias e os de senso comum, que questionam a humanidade do feto e anulam a existência da menina negra, que precisa, com riscos a sua saúde, interromper uma gravidez indesejada. Seu discurso é de revolta contra os julgamentos direcionados a essa mulher, que está, de fato, sozinha:

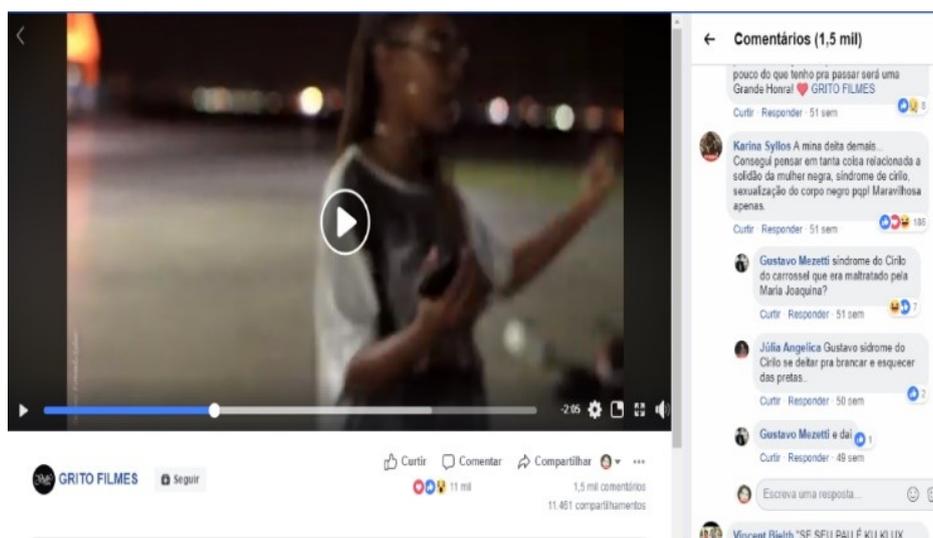
[...]
Oces acha que nois esquece
A tragédia dos mec mec
que termina, lá no cytotec!
sim, aborto!
A pergunta agora, é se o feto era vivo ou morto
E ela? crucificada aos dezesseis!
Sem ajuda de nenhum de vocês!
Sozinha!! pedindo aos céus ajuda de mainha!
mas aqui só tinha inferno e o julgamento é eterno
se nao vai pra prisão, pode ir pro valão
taxada de puta na televisão
pra nois, ninguém reserva oração
Tudo preto! sem bandeira branca na trama!

³ Guimarães lembra que o termo “democracia racial”, apesar de atribuído a Gilberto Freyre, não aparece diretamente em suas obras e, sim, “democracia étnica”, em conferências de 1944, quando se refere à catequese jesuíta no Brasil. (Cf. GUIMARÃES, 2001, p. 147)

Gabz não só denuncia a omissão do Estado, no bem-estar físico dessa menina, como revela um tema comum também ao rap, na remissão feita pelos rappers à ausência paterna, quando levada a cabo a gravidez.⁴

No vídeo, o trecho “A tragédia dos mec mec” é acompanhado de gestos que simulam a prática sexual (FIGURA 2), aludindo ainda a uma espécie de paronomásia (“met met” – reforçada pelo gestual da Slammer) em relação ao resultado final do sexo, a gravidez precoce indesejada e a marginalização/condenação da mulher.

FIGURA 2: Performance de Gabz e comentários



No trecho citado, ainda que Gabz priorize a perspectiva feminina, ela alude ao destino comum da juventude negra, “a vala ou a prisão”. Nesse sentido, o corpo negro transforma-se em dado estatístico, a confirmar um genocídio em andamento no país.⁵

Em outro trecho de sua poesia, Gabz se utiliza de expressões linguísticas como palavrões e gírias, para violentar quem a violenta:

[...]
 Ce já sentiu negra drama?
 Ou tu só respeita se for da família?
 Pede bênção pra mãe e não assume a filha
 É que ces não gosta de mulher, ces gosta é de buceta.
 De preferência branca, mas com bunda de preta
 Até serve comer mulata
 Mas se for a que te acata
 [...]

⁴ A propósito do rap, por este se constituir como uma “representação do real” da vivência do rapper, uma experiência muito comum a jovens da periferia diz respeito à ausência paterna (Cf. SOUSA, 2009, p. 204).

⁵ Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-36461295>. Acesso em 25 dez. 2018.

Expressões de baixo calão exercem, aqui, função semântica específica, de enfrentamento e crítica quanto aos discursos conservadores de senso comum que se chocam com sua linguagem da poeta, mas que, em contrapartida, não demonstram comoção similar às questões de violências e desigualdades que acometem as comunidades de periferia, ainda mais quando estas se referem à violência feminina e racial. Como bem esclarece Vitor Santos,

A obscenidade é uma forma de transgressão moral que tem função político-social, uma vez que exerce uma crítica corrosiva às estruturas culturais e morais da sociedade brasileira. A tematização de opções sexuais diferentes, escandalosas, prazeres vergonhosos, devassidão, é mais um modo que os poetas encontraram para denunciar o falso moralismo da sociedade conservadora, que se choca com o sexo e o palavrão, mas permanece indiferente diante de tortura, censura, violência urbana, miséria, corrupção, guerras e outras barbáries. (SANTOS, 2010, p. 92-93)

No trecho citado, é possível refletir não só sobre a questão da linguagem, mas como esta confronta a hegemonia masculina e branca ao apontar um discurso que evidencia a sociedade patriarcal. Como observa Heleieth Safiotti,

[...] a supremacia masculina perpassa todas as classes sociais, estando também presente no campo da discriminação racial. Ainda que a supremacia dos brancos e ricos torne mais complexa a percepção da dominação das mulheres pelos homens, não se pode negar que a última colocada na “ordem das bicadas” é uma mulher. Na sociedade brasileira, esta última posição é ocupada por mulheres negras e pobres. (SAFFIOTTI, 1987, p. 16, aspas da autora).

Assim, Gabz desvela algo que subjaz nas relações de domínio masculino e de raça, a posição de desprestígio social ocupada pela mulher negra e pobre, da qual ela é uma voz autorizada.

Já no final de sua performance poética, Gabz expressa a representação da mulher que denuncia, evidenciando sua construção de mulher empoderada e desafiadora:

[...]

Eu canto aqui é pra lembrar essas histórias
Em meio ao caos nós vai encontrar a glória
Em meio a tanta luta nós vai chegar na vitória
É que eu tenho minha raiz, minha base pra ser feliz
Eu invado, eu não me encaixo
E você ainda se acha muito macho?
Mas nunca viu rastro de cobra, nem couro de lobisomem.
Se correr o bicho pega, se ficar o bicho come
O que eu passei na vida ces não sabe como é, pra viver na minha pele
neguin, tem que ser muito, "mar" muito mulher!

Uma prática corrente de construção poética do Slam é a incorporação de dados do imaginário popular. Aqui, Gabz se apropria⁶ dos versos da canção “Homem com H”, de Antonio Barros, sucesso na voz de Ney Matogrosso, gravada em 1981, a fim de ressignificá-los a partir da ótica do empoderamento feminino, fazendo uso, ainda, de particularidades sonoras da “língua” carioca (“mar” muito mulher!). Assim, ela toma de empréstimo a máxima da canção a fim de trazê-la para o universo feminino, reconhecendo a força necessária para ser mulher.

Na performance de Gabz, é importante pontuar sua relação com o público físico da competição, aquele que assiste à performance original, que participa desta manifestando-se em momentos significativos de sua poesia, quando fala da objetivação sexual da mulher negra:

[...]
Cê vai se arrepender
De me fazer de objeto
Eu não to aqui para fazer seu membro ficar ereto
Não se esqueça
Aqui é muita treta
Se teu pau é Ku Klux Klan
Minha boceta é pantera negra
[...]

Para Ludmila Almeida e Goiamérico Santos, essa objetivação do corpo negro feminino corresponde a entendê-lo como “culturalmente submisso”, “também erótico e, muitas vezes, exótico”, provocando

[...] leituras que articulam gênero e raça na perpetuação da polarização entre a mulher negra, como “destinada” à servidão sexual ao seu senhor, ao prazer do outro, a amaciar a cultura europeia (como se percebe com as amas de leite, mãe preta, e babás escravas), e ao pecado [...]. A mulher negra no Brasil tem sua identidade social construída por um imaginário que a marginaliza a partir de discursos dominantes e europeus de estética e comportamento, no qual a negra se encontra no extremo do desvio. (ALMEIDA; SANTOS, 2016, p. 7-8, aspas dos autores).

Saffiotti reitera essa perspectiva masculina e branca dominante ao apontar que

[...] o homem branco construiu o mito da negra e mulata sensual. Embora nenhuma pesquisa haja demonstrado que a negra ou a mulata seja mais sensual do que a branca, é assim que a mulher de sangue negro é socialmente considerada. Interessa ao homem branco alimentar este mito, pois, por tradição, está habituado a “usar sexualmente” negras e mulatas. (SAFFIOTTI, 1987, p. 53, aspas da autora).

⁶ Assim como se dá no *rap*, este trabalho intertextual de “apropriação” seria um aspecto composicional da poesia do *Slam*, havendo mais que uma citação, uma “transfiguração, pois que o objeto anterior em sua reutilização passa a ter nova forma e significação, tanto para quem o produz como para quem o recepiona.” (TAKEUTI, 2010, p. 19).

O discurso de Gabz reforça sua posição de resistência e de uma nova existência, na qual se nega a essa objetivação ao se alinhar a movimentos sociais que recontam a história da diáspora negra. Gabz faz uso da escrita e da fala a partir de sua vivência e experiência cultural e histórica, enfatizando o conceito de letramentos como práticas sociais de reexistência. Isso porque capturam “a complexidade social e histórica que envolve as práticas cotidianas de uso da linguagem”, contribuindo para “a desestabilização do que pode ser considerado como discursos já cristalizados em que as práticas validadas sociais de uso da língua são apenas as ensinadas e aprendidas na escola formal”. (SOUZA, 2009, p. 32)

O vídeo dessa performance de Gabz, postado pela página do Grito filmes no Facebook, possui mais de 521 mil visualizações, mais de 11 mil compartilhamentos, e de 1,6 mil comentários (FIGURA 3). Também a página “1Kilo de Rima” postou o vídeo, tendo uma maior visibilidade, com 2,3 milhões de visualizações, mais de 51 mil compartilhamentos e 5,5 mil comentários (FIGURA 4).⁷ A rede de usuários que tiveram e podem ter acesso a poesia é imensurável, considerando os compartilhamentos dos compartilhamentos e outras plataformas virtuais, como o Youtube, que também compartilhou o vídeo.

FIGURA 3: Print retirado da página “Grito Filmes” sobre o vídeo da Slammer Gabz realizado em 2017



FIGURA 4: Print retirado da página “1Kilo de Rima”, do mesmo vídeo da Slammer Gabz realizado em 2017



Na página do Grito Filmes, o público virtual projeta também sua participação na performance, à medida que a comenta. Na Figura 5, por exemplo, a usuária identificada como Ka Syllos observa que “A mina deita demais... Consegui pensar em tanta coisa relacionada a solidão da mulher negra, síndrome de cirilo, sexualização do corpo negro pqp! Maravilhosa apenas”. No comentário, ela deixa expresso não só sua admiração pela performance de Gabz por meio de uma linguagem particular compartilhada com outros membros da rede (“A mina deita demais”) como ressalta um dos aspectos “psicológico”

⁷ Dados coletados em agosto de 2018.

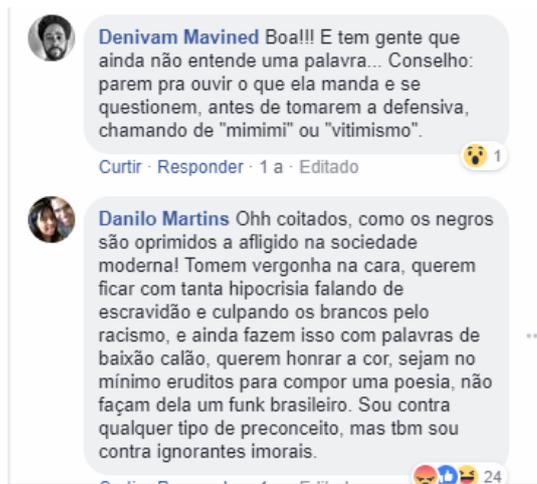
da narrativa ao destacar a “síndrome de Cirilo”. Em comentários derivados deste, Júlia Angelica esclarece Gustavo Mezetti sobre o comportamento aludido por Ka Syllos: “Gustavo síndrome do Cirilo se deitar pra brancar e esquecer das pretas”.

Figura 5: Print retirado da página “Grito Filmes” sobre o vídeo da Slammer Gabz realizado em 2017



Como espaço virtual aberto à expressão de quem assiste à performance de Gabz, na página do Grito Filmes aparecem também comentários que menosprezam os versos da garota, colocados, sobretudo, como contraponto aos elogios (FIGURA 6).

Figura 6: Print retirado da página “Grito Filmes” sobre o vídeo da Slammer Gabz realizado em 2017



No exemplo acima, chama a atenção como a crítica se reporta à linguagem de Gabz, que, como comentamos, é usada como um elemento de marcação da violência sofrida pelo negro, sobretudo pela mulher negra. Para o usuário Danilo Martins, trata-se, simplesmente, de “palavras de baixo calão”, sinônimo de ignorância linguística. Danilo,

ao contrário de outros usuários, não acessa o uso desse tipo de linguagem, justamente porque está imbuído de preconceitos linguísticos e de uma formatação de poesia que não diz respeito ao que se propõe no Slam. Apesar de dizer que é “contra qualquer tipo de preconceito”, ele aciona um dos mais tradicionais, o linguístico, para desvalorizar a fala do outro e, por consequência, o outro.

Os dois exemplos citados acima mostram que usuários passam a fazer parte também da performance de Gabz ao interpretar sua poesia e torná-la objeto de reflexão e prática social de leitura de mundo, ampliando o público original da performance, aquele localizado no espaço físico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As competições de Slam são, como vimos, espaços de atuação política a partir do lugar de fala que visibiliza vozes que são foram destituídas de poder e legitimidade ao longo do processo histórico. Uma vez que promovem crítica e reflexão sobre temas comuns presentes na sociedade, estes espaços se constituem como de produção cultural, de estabelecimento de um tipo de poesia que carrega referências históricas e performances críticas. Através da apropriação de uma vivência periférica e do estabelecimento de uma nova linguagem e discurso, Gabz denuncia desigualdades e violências sociais, sobretudo relativas ao corpo da mulher negra, que anuncia, em tom de revolta, que é “pessoa, pessoa, antes de mulata”.

Além de exercer sua cidadania, a Slammer transforma o espaço público e virtual em plataforma de atuação de uma política reflexiva e menos institucionalizada, construindo novos significados sobre ser mulher, negra e periférica em nosso país.

Nesse sentido, reconhecer a poesia Slam e suas implicações como discurso de resistência para indivíduos tidos socialmente como marginalizados é de significativa relevância, uma vez que, ao oralizar em tom de denúncia sua perspectiva e crítica contra as violências que afetam a sua realidade de pessoas negras, sobretudo mulheres, Gabz pode dar voz e lugar a vivências e narrativas que foram destituídas de poder, reconhecimento e legitimidade ao decorrer da história. Nesse caso, destaca-se o fato de que a performance é potencializada pela exposição nas redes e interação com seus usuários, que podem eles também problematizar e refletir sobre o discurso de resistência poética de Gabz.

O Slam é uma manifestação artística que denuncia e atua criticamente, construindo-se como espaço de aprendizagens e saberes, que é marcado pela transmissão de referências críticas e influências para os outros poetas competidores e de seu público, se considerarmos que o conteúdo poético é veiculado também nas redes virtuais

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ludmila Pereira de; SANTOS, Goiamérico Felício Carneiro dos. **Ritual da diferença**: atos performativos de comunicação, subjetividade e corpo da mulher negra no Brasil. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 39, São Paulo, 2016. Anais. São Paulo: Intercom, 2016. p. 1-16. Disponível em: <http://portalintercom.org.br/anais/nacional2016>. Acesso em: 15 maio 2017

PEREIRA, Cilene Margarete; ESPOSITO, Domyinique Roberta de Oliveira. Espaço feminino nas competições de poesias Slam: discurso de resistência na performance de Gabz. **Crítica Cultural** – Critic, Palhoça, SC, v. 14, n. 1, p. 99-110, jan./jun. 2019.

D'ALVA, Roberta Estrela. **Um microfone na mão e uma ideia na cabeça-o poetry Slam entra em cena.** Synergies Brésil, n. 9, p. 119-126, 2011. Disponível em: <https://gerflint.fr/Base/Bresil9/estrela.pdf> Acesso em 07 set 2018.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. **Novos Estudos**, São Paulo, v. 61, p. 147-162, 2001. Disponível em: <https://anpocs.com/index.php/encontros/papers/25-encontro-anual-da-anpocs/st-4/st20-3/4678-aguimaraes-democracia/file>. Acesso em: 20 out. 2016.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da. **Os novos letramentos digitais como lugares de construção de ativismo político sobre sexualidade e gênero.** Trabalhos em Linguística Aplicada, Campinas, v. 49, n. 2, p. 393-417, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tla/v49n2/06.pdf> Acesso em 09 jul. 2018.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **O poder do macho.** São Paulo: Moderna, 1987.

SANTOS, Luiz Henrique dos. **As letras de rap do movimento hip-hop como desdobramento do processo de segregação socioespacial: antigamente quilombos, hoje periferia.** 2013. 103f. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual Paulista (Instituto de Geociências e Ciências Exatas) Campus de Rio Claro, São Paulo, 2013. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/95729>. Acesso em 10 mar. 2017.

SANTOS, Vitor Cei. **Poesia Marginal: Lírica e Sociedade em Tempos de Autoritarismo.** Literatura e Autoritarismo: Rememoração e Reminiscência, Santa Maria, n. 16, 2010. Disponível em:

http://w3.ufsm.br/grpesqla/revista/num16/RevLitAut_art06.pdf Acesso em: 07 jul. 2018.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramentos de reexistência: culturas e identidades no movimento hip-hop.** Tese de Doutorado. Universidade de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2009. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/269280> Acesso em 07 dez 2018.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramentos de reexistência: poesia, grafite, música, dança: hip-hop.** São Paulo: Parábola, 2011.

SOUSA, Rafael Lopes de. **O movimento Hip Hop: a anti-cordialidade da “República dos Manos” e a Estética da Violência.** 2009. 243f. Tese (Doutorado). Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2009. Disponível em:

http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/280592/1/Sousa_RafaelLopesde_D.pdf. Acesso em: 10 ago. 2016.

TAKEUTI, Norma Missae. Refazendo a margem pela arte e política. **Nômadas**, p.13-26. Colômbia, 10 abr. 2010. Disponível em:

http://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas_32/32_1T_Refazendoamargempelaarteepolitica.pdf. Acesso em: 13 abr. 2017.

VILMEMA, José. Emergência e transformação da esfera política. A natureza da Subpolítica da política. **Revista Prim@Facies**, João Pessoa, v. 15, n. 30, 2016. Disponível em:

<http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/primafacies/article/view/28838>. Acesso em 08 de out. 2018.



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

DOI: <http://dx.doi.org/10.19177/rcc.14012019111-118>

EDUCAÇÃO E EMANCIPAÇÃO EDUCATION AND EMANCIPATION

RESENHA [ADORNO, THEODOR W. EDUCAÇÃO E EMANCIPAÇÃO. 4ª ED.
TRAD. WOLFGANG LEO MAAR. SÃO PAULO: PAZ E TERRA, 2006. 190 P.]

Elaine Conte*

Lilian Soares Alves Branco**

Deivid de Souza Soares***

Recebido em 05/02/2019. Aprovado em 28/05/2019.

O livro *Educação e Emancipação* é uma obra póstuma, que contém quatro palestras proferidas por Adorno, a saber: O que significa elaborar o passado; A filosofia e os professores; Tabus acerca do magistério; Educação após Auschwitz. Também faz parte da obra o registro de quatro debates na rádio: Televisão e formação; Educação — para que?; A educação contra a barbárie; Educação e emancipação.

Theodor W. Adorno, nascido em 1903 e falecido em 1969, é um dos grandes pensadores da Escola de Frankfurt, junto com Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, entre outros. Em 1924 conclui seu doutorado pela Universidade de Frankfurt, tornando-se livre docente da instituição em 1931. Em 1934 emigra-se para Oxford, retornando em 1949 a residir em Frankfurt e retomou suas aulas de filosofia da Universidade. Assumiu o cargo de codiretor do Instituto de Pesquisas Sociais, que na época era um anexo da Universidade. O Instituto, conhecido como “Escola de Frankfurt”, foi o berço da “Teoria Crítica”, cuja proposta se opõe à teoria tradicional da sociedade, buscando uma reflexão sobre a vida social que é descartada inclusive no processo educacional ao simplesmente (re)produzir a cultura e a ordem social em vigor.

Em “À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa” apresentam-se as principais ideias do autor, bem como a discussão de que a educação sozinha não é um fator de emancipação, pois, antes é necessário estimular os sujeitos a pensar criticamente sobre a educação e a sociedade, para assim ser possível elaborar alternativas históricas.

* Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2012). Atualmente é professora pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade La Salle - UNILASALLE/Canoas/RS. E-mail: elaine.conte@unilasalle.edu.br

** Mestranda em Educação pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu da Universidade La Salle em Canoas/RS. E-mail: lilian.sab@gmail.com

*** Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade La Salle - Canoas, pertencente à Linha de Pesquisa "Culturas, Linguagens e Tecnologias na Educação", bolsista CAPES/PROSUC.

A educação para Adorno é uma exigência política à emancipação de todos, pensando um presente como uma construção narrativa de múltiplos sentidos, de racionalidade e de ser autônomo, tornando possível interromper a barbárie inscrita no próprio princípio civilizatório traçado na história.

A educação já não diz respeito meramente à formação da consciência de si, ao aperfeiçoamento moral, à conscientização. É preciso escapar das armadilhas de um enfoque "subjetivista" da subjetividade na sociedade capitalista burguesa. A "consciência" já não seria apreendida como constituída no plano das representações, sejam ideias oriundas da percepção ou da imaginação, ou da razão moral. A consciência já não seria "de", mas ela "é". Seria apreendida como sendo experiência objetiva na interação social e na relação com a natureza, ou seja, no âmbito do trabalho social. A verdade não seria condicionada subjetivamente, mas objetivamente. (ADORNO, 2006, p. 16).

O capítulo "O que significa elaborar o passado" inicia esclarecendo que esta frase se tornou um chavão, pois, essa elaboração necessitaria ser levada a sério, rompendo com o encantamento que esboça apenas obviedades. Essa parte do livro, critica o presente pela reelaboração e não apenas uma expressão da culpa estéril, conformada. Através da história da Alemanha e das relações estabelecidas com a sua trajetória, o filósofo tece uma crítica a esta ideia de esquecer o passado, ou compensá-lo retratando os conteúdos irracionais e conformistas apreendidos da sociedade e das mortes de Auschwitz.

O desejo de libertar-se do passado justifica-se: não é possível viver à sua sombra e o terror não tem fim quando culpa e violência precisam ser pagas com culpa e violência; e não se justifica porque o passado de que se quer escapar ainda permanece muito vivo. O nazismo sobrevive, e continuamos sem saber se o faz apenas como fantasma daquilo que foi tão monstruoso a ponto de não sucumbir à própria morte, ou se a disposição pelo indizível continua presente nos homens bem como nas condições que os cercam. (ADORNO, 2006, p. 29)

Desse modo, é compreensível que exista o desejo de esquecer o passado, visto que este causa dor em quem sofreu a violência, bem como o sentimento de culpa que faz com que o agressor sofra. Esquecer o passado não é suficiente, pois, precisamos fazer frente às enganações do mundo e àquelas situações perigosas, que aconteceram no passado e interferem no presente, para que não se repitam. Em seu livro Adorno reforça a necessidade de um olhar retrospectivo no sentido de repensar criticamente e de forma comprometida e reflexiva a atualidade, visto que o passado será plenamente elaborado quando as causas do que passou forem eliminadas. No entanto, "O encantamento do passado pôde manter-se até hoje unicamente porque continuam existindo as suas causas". (ADORNO, 2006, p. 49). Assim, para entender a decadência da cultura e da educação na sociedade se faz necessário reelaborar as relações sociais que levaram às violências no passado e que continuam presentes em nosso cotidiano, pautando um sistema educacional inteiramente tomado pela aversão à agressividade física.

No capítulo "A filosofia e os professores", o autor analisa a prova geral de filosofia nas escolas de nível superior, nos concursos para docência em ciências no estado de Hassen, Alemanha, a fim de refletir sobre a mentalidade dos examinados. Motivado pelas inquietações surgidas a partir de sua experiência, o autor percebe a falta de compreensão

do sentido da prova, pois, para ele a filosofia é justificável quando se torna mais do que uma disciplina específica.

Em outros termos, a prova geral, na medida em que isto é possível para um exame, pretende avaliar se os candidatos conseguem ir além do seu aprendizado profissional estrito, na medida em que desenvolvem uma reflexão acerca de sua profissão, ou seja, pensam acerca do que fazem, e também refletem acerca de si mesmos. (ADORNO, 2006, p. 54).

Nesta perspectiva, a filosofia, em relação às ciências, buscava a autoconscientização viva do espírito, um potencial de resistência do pensamento, em que o indivíduo se opõe ao conhecimento pela dialética negativa do próprio conhecimento, incluindo as filosofias profissionais. Contudo, como Adorno salienta, muitas vezes pela própria mentalidade dos estudantes este concurso acaba por se transformar em uma avaliação profissional específica, sem a reconstrução de práticas e relações diferentes com os conhecimentos aprendidos.

A consciência dos candidatos em questão procura por toda parte encontrar proteção, normas, caminhos já consolidados; seja tentando se afirmar por vias já comprovadas, seja inclusive procurando normatizar o próprio curso do exame, evitam-se justamente aquelas perguntas que afinal constituem a motivação de todo o exame. Para resumir: depara-se com a consciência reificada ou coisificada. Mas esta, a inaptidão à existência e ao comportamento livre e autônomo em relação a qualquer assunto, constitui uma contradição evidente com tudo o que nos termos do exame pode ser pensado de modo racional e sem pathos como sendo a "verdadeira formação do espírito", o objetivo das escolas superiores. (ADORNO, 2006, p. 60).

Ainda neste capítulo o autor discute a importância da formação cultural, que por não existirem à disposição hábitos adequados, é adquirida através de estímulo criativo, esforço espontâneo e interesse. Salientando que o sujeito só se emancipa, ao libertar-se do imediatismo de relações para ele naturais, através de uma coragem e determinação, em busca de superar a concepção reificada do desenvolvimento histórico supostamente neutro. Finalizando a discussão sobre os professores e a filosofia, o autor ressalta não se conformar com a gravidade da situação, não sendo preciso entender um desespero convincente para convidar o outro a falar, a reagir e a refletir acerca dos preconceitos, o que permite revisar problemáticas ocultas ou esquecidas nas práticas.

O capítulo "Televisão e formação" lança um debate na Rádio de Hessen entre Becker e Adorno, mediado por Kadelbach, sobre a formação dos adultos e a televisão, e como isso afeta as Escolas Superiores de Ensino Popular. Adorno destaca que esta formação desenvolvida pela televisão possui um duplo sentido. Por um lado, cultural com fins pedagógicos na televisão educativa, nas escolas televisivas e nas atividades investigativas semelhantes e, por outro, de função deformativa, reificada ou semiformativa com relação à consciência das pessoas.

Em primeiro lugar, compreendo "televisão como ideologia" simplesmente como o que pode ser verificado, sobretudo nas representações televisivas norte-americanas, cuja influência entre nós é grande, ou seja, a tentativa de incutir nas pessoas uma falsa consciência e um ocultamento da realidade, além de, como se costuma dizer tão bem, procurar-se impor às

peças um conjunto de valores como se fossem dogmaticamente positivos, enquanto a formação a que nos referimos consistiria justamente em pensar problematicamente conceitos como estes que são assumidos meramente em sua positividade, possibilitando adquirir um juízo independente e autônomo a seu respeito. Além disto, contudo, existe ainda um caráter ideológico-formal da televisão, ou seja, desenvolve-se uma espécie de vício televisivo em que por fim a televisão, como também outros veículos de comunicação de massa, converte-se pela sua simples existência no único conteúdo da consciência, desviando as pessoas por meio da fatura de sua oferta daquilo que deveria se constituir propriamente como seu objeto e sua prioridade. (ADORNO, 2006, p. 80).

Segundo Adorno, a televisão contribui para divulgar ideologias e dirigir de maneira equivocada a consciência de quem assiste, conformando as concepções coletivas. Ao finalizar o debate Adorno apresenta a necessidade de se pensar na tarefa dos veículos de comunicação de massa de produzir conteúdos adequados, evidenciando a possibilidade de uma visão crítica da emergência destes meios.

No capítulo “Tabus acerca do magistério”, é investigada a questão da representação inconsciente ou pré-consciente a respeito do magistério, a negação do título de “professor” àqueles de segundo grau (hoje chamados na Alemanha de “conselheiro de estudos”). O autor relaciona a figura do docente a um serviçal, tendo o professor universitário maior prestígio. É preciso recuperar as potências intelectuais, criativas, críticas e sociais da profissão em prol da melhoria dos processos de ensino e de aprendizagem perpetuados na tradição, pois,

Movidos por rancor, os analfabetos consideram como sendo inferiores todas as pessoas estudadas que se apresentam dotadas de alguma autoridade, desde que não sejam providas de alta posição social ou do exercício de poder, como acontece no, caso do alto clero. O professor é o herdeiro do monge; depois que este perde a maior parte de suas funções, o ódio ou a ambiguidade que caracterizava o ofício do monge é transferido para o professor. (ADORNO, 2006, p.102).

Para superar práticas de professores, enraizadas em problemas formativos históricos com relação ao trabalho pedagógico, são necessárias novas motivações para não recair em maniqueísmos que tornam o trabalho automatizado, fragilizado, pedagogizado. Estas ações dão a impressão de professor carrasco às crianças, “responsável por castigos”, conferindo uma ilusão de autoritarismo escolar, de poder homogeneizador e de dogmatismo em relação ao conhecimento. Para Adorno (2006, p. 107), “este imaginário é exitoso em firmar a crença de que o professor não é um senhor, mas um fraco que castiga ou um monge sem cargo, isto pode ser comprovado de maneira drástica no plano erótico”.

O autor destaca a existência de um menosprezo pelo magistério, por mover-se no ambiente infantil de descaso à educação de crianças e por tentar substituir a realidade pelo mundo ilusório e abstraído de contexto vital. Microcosmo escolar que isola os alunos da sociedade e dos adultos, o que nutre uma educação massiva e passível de injustiças.

A solução, se posso dizer assim, pode provir apenas de uma mudança no comportamento dos professores. Eles não devem sufocar suas reações afetivas, para acabar revelando-as em forma racionalizada, mas deveriam conceder essas reações afetivas a si próprios e aos outros, desarmando desta forma os alunos. Provavelmente um professor que diz: “sim, eu sou injusto,

eu sou uma pessoa como vocês, a quem algo agrada e algo desagrada" será mais convincente do que um outro apoiado ideologicamente na justiça, mas que acaba inevitavelmente cometendo injustiças reprimidas. (ADORNO, 2006, p. 113).

Adorno evidencia uma preocupação com a discrepância existente no magistério, mas não em relação à constituição e à realidade da docência, mas ao que ocorre na instituição e na transformação da sociedade quanto à escola. Neste território conturbado em que vivemos existe a esperança de uma efetiva democracia para que esta mudança ocorra, mas não pelo aniquilamento da presença viva, sem a superação de tabus que se assemelham aos retrocessos do passado objetivado.

A minha geração vivenciou o retrocesso da humanidade à barbárie, em seu sentido literal, indescritível e verdadeiro. Esta é uma situação em que se revela o fracasso de todas aquelas configurações para as quais vale a escola. Enquanto a sociedade gerar a barbárie a partir de si mesma, a escola tem apenas condições mínimas de resistir a isto. (ADORNO, 2006, p. 116).

A barbárie ronda a nossa existência e a desbarbarização surge como uma questão de sobrevivência da educação. Recuperar o sentido educativo e sensível da vida consiste em trabalhar para a superação de conteúdos irracionais, duros, frios, adaptativos e conformistas apreendidos, libertando os sujeitos dos tabus e das opressões existentes que acabam contribuindo para a reprodução de violações (des)humanas. Cabe destacar que enquanto existirem e persistirem tais condições que levam à regressão, sem um trabalho pedagógico para evitá-la, a barbárie continuará presente como um processo desumanizante. Esse tema é tratado no capítulo “Educação após Auschwitz”, pois, o autor o considera como algo que apavora, e que trará consequências destrutivas e avassaladoras caso não seja discutido nos ambientes formativos. Somente a educação pode mudar isso, promovendo o esclarecimento, através de uma tomada de consciência e de decisão crítico-reflexiva.

Culpados são unicamente os que, desprovidos de consciência, voltaram contra aqueles seu ódio e sua fúria agressiva. É necessário contrapor-se a uma tal ausência de consciência, é preciso evitar que as pessoas golpeiem para os lados sem refletir a respeito de si próprias. A educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma autorreflexão crítica. (ADORNO, 2006, p. 120-121).

Assim, quando falamos de educação precisamos pensar desde a infantil, pois, é um trabalho permanente de formação de identidades e personalidades. As diferenças e as complexidades do ensino exigem um esclarecimento geral para auxiliarem na construção de um convívio cultural e social, oferecendo novas alternativas para que os comportamentos violentos não se repitam, nem na escola nem fora dela. A educação deve provocar questionamentos e desafiando as certezas de uma razão instrumental, tornando os sujeitos mais conscientes, sensíveis e humanos, em relação ao sofrimento do outro. A aprendizagem não pode ser marcada por um ambiente manipulador e de medo ordenado, frieza, insegurança e desconfiança do acesso ao conhecimento, o outro e o mundo,

influenciados por falsas crenças de superioridade e inferioridade, afinal, temos experiências diferentes.

O que outrora era exemplificado apenas por alguns monstros nazistas pode ser constatado hoje a partir de casos numerosos, como delinquentes juvenis, líderes de quadrilhas e tipos semelhantes, diariamente presentes no noticiário. Se fosse obrigado a resumir em uma fórmula esse tipo de caráter manipulador — o que talvez seja equivocadamente útil à compreensão — eu o denominaria de o tipo da consciência coisificada. (ADORNO, 2006, p.129).

A educação precisa ser repensada para não cometer os mesmos erros do passado, além de estimular a autonomia e a interdependência comunicativa como a possibilidade de ir além de um instrumento de controle. O ensino deve ser dirigido à repressão que culminou no fortalecimento da barbárie, o qual simplesmente adapta sem gerar novas ideias ou formas de aprender. No capítulo “Educação – pra quê?”, Adorno destaca que o objetivo da educação não deve ser moldar os indivíduos a um padrão determinado, de tomada de decisão autonomizada na técnica como um instrumento de manipulação sem reflexão. Os debates revelam que a educação precisa incentivar a busca por novas relações que resistam aos argumentos superficiais e centrados em modelos, para o desenvolvimento de consciência verdadeira, como um caminho para a emancipação dos processos de aprendizagem e de ações pedagógicas.

Isto seria inclusive da maior importância política; sua ideia, se é permitido dizer assim, é uma exigência política. Isto é: uma democracia com o dever de não apenas funcionar, mas operar conforme seu conceito, demanda pessoas emancipadas. Uma democracia efetiva só pode ser imaginada enquanto uma sociedade de quem é emancipado. (ADORNO, 2006, p. 141).

Essa consciência fortalece a resistência e a contradição do que é a adaptação ao mundo, conduzindo à superação da alienação para que os homens possam se libertar dessa modelagem imposta socialmente. Os efeitos das contradições podem orientar novas formas de enfrentar o mundo, para além da produção de pessoas ajustadas e uniformizadas ao sistema ditado pela ideologia dominante. A educação é o caminho para a emancipação das ilusões fabricadas no enriquecimento sem esforço, valorizando os princípios individuais e sociais retroalimentados numa construção dialética, a partir da conscientização e de uma racionalidade aprendente, construída por um sujeito inacabado e de múltiplas influências.

Os dois últimos capítulos “A educação contra a barbárie” e “Educação e emancipação” retomam a questão da educação de uma maneira que nos faz repensar nossa postura, nossa consciência verdadeira diante do mundo e refletir sobre como somos formados. Até que ponto estamos formando e o que esperamos desse sujeito em construção? Qual o papel do ensino na sociedade e o que nos instiga a querer mudá-la não dando espaço para o fortalecimento da barbárie, mas abertura à discussão, não omitindo os problemas reais da educação, por mais seduzidos tecnologicamente que nos encontramos?

Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização dó mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação a sua própria civilização [...], também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza. Considero tão urgente impedir isto que eu reordenaria todos os outros objetivos educacionais por esta prioridade. (ADORNO, 2006, p. 154).

Desta forma, educar contra a barbárie é decisivo para a humanização das relações, o que nos leva a pensar, com Adorno, a Educação Infantil como o primeiro espaço para a interação e a construção da percepção, cognição e pensamento. Consequentemente, o ser criativo e conhecedor pode ser expandido, valorizado e reconhecido desde quando pensamos espontaneamente, pois, como diz Adorno (2006, p. 147), “penso ser necessário que, desde o início, na primeira educação infantil, o processo de conscientização se desenvolva paralelamente ao processo de promoção da espontaneidade”. No entanto, não existe uma fórmula mágica para o seu desenvolvimento, mas depende de um conjunto de práticas pedagógicas que possam contemplar uma conscientização, livre da opressão, coerção e repressão.

A educação ajuda no reconhecimento das transformações sociais, para a libertação do homem na medida em que contribui para a formação de uma consciência crítica e reflexiva, uma educação para a contradição e resistência, muitas vezes justificada pela autoridade que leva à barbárie. “Assim, tenta-se simplesmente começar despertando a consciência quanto a que os homens são enganados de modo permanente, pois hoje em dia o mecanismo da ausência de emancipação é o mundus vult decipi em âmbito planetário, de que o mundo quer ser enganado” (ADORNO, 2006, p. 183). Portanto, é preciso preparar o indivíduo para se orientar no mundo, a partir da superação desta alienação coletiva, contribuindo para uma formação que valorize e respeite as diferenças e os potenciais não apenas materiais mas sensíveis dos processos inacabados de ensino e de aprendizagem, em busca de sua emancipação. Entretanto, deve avaliar as tensões entre a adaptação, as evidências de fracassos escolares e as resistências existentes na sociedade.

A leitura e a análise desta obra nos instigam a refletir sobre como a barbárie se faz presente no nosso contexto social, o quanto precisamos evoluir e trabalhar para uma comunicação mais aberta, franca e viva que guie a prática de ensino. Só assim poderemos nos libertar dos tabus e pressões ainda existentes, porém, destacamos que a educação não é a única solução, mas uma delas, e traz marcas de sua imortalidade na tradição, por isso, ela contribui para a construção crítico-reflexiva, transformadora ou deseducadora do sujeito. Vemos que falar de educação para Adorno se faz necessário por convivermos em uma sociedade em constante (de)formação, na qual não podemos contribuir para alienação e sim trabalharmos para o esclarecimento da coletividade com senso de humanização.

Esta obra se faz necessária para qualificar a educação voltada à autocrítica, que promova o desenvolvimento de uma consciência verdadeira em busca por esclarecimento, não influenciada e banalizada pelos falsos valores e ideologias ditadas pela cultura massificada da semiformação. O despertar desta autonomia é um desafio, nesse cenário de dominação da indústria cultural, em que tudo que é vendido e consumido passa a ser

modelo de normalidade. É hora de reconstruir a racionalidade da ação pedagógica ou retroceder e cruzar os braços com essa falsa ilusão de adaptação e comodidade que torna as relações fragmentadas e guiadas pela ideologia dominante da competição e da concorrência. Uma reorientação no mundo exige o desenvolvimento de uma educação humanizada, que não promova o sofrimento do outro, o autoritarismo, a violência e a barbárie. Conforme Adorno precisamos de uma educação que nos mostre e oriente a problematizar uma sociedade, os tabus e as opressões capitalistas que inviabilizam a resistência social e a autorreflexão crítica.



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.