

16	3	2	13
5	10	11	8
9	6	7	12
4	15	14	1

Joel Birman

CARTOGRAFIAS
DO FEMININO

editora ■ 34

EDITORA 34

Editora 34 Ltda.

Rua Hungria, 592 Jardim Europa CEP 01455-000

São Paulo - SP Brasil Tel/Fax (011) 816-6777

Copyright © Editora 34 Ltda., 1999

Cartografias do feminino © Joel Birman, 1999

A FOTOCÓPIA DE QUALQUER FOLHA DESTE LIVRO É ILEGAL, E CONFIGURA UMA APROPRIAÇÃO INDEVIDA DOS DIREITOS INTELECTUAIS E PATRIMONIAIS DO AUTOR.

Imagem da capa:

Yves Klein, Anthropométrie: ANT 13, 1960, papel colado sobre tela

Capa, projeto gráfico e editoração eletrônica:

Bracher & Malta Produção Gráfica

Revisão:

Maria Clara de Lima Costa

Ingrid Basílio

1ª Edição - 1999

Catálogo na Fonte do Departamento Nacional do Livro
(Fundação Biblioteca Nacional, RJ, Brasil)

Birman, Joel, 1946 -
B619c Cartografias do feminino / Joel
Birman. — São Paulo: Ed. 34, 1999.
224 p.

ISBN 85-7326-128-5

1. Psicanálise e cultura. 2. Psicanálise.
I. Título.

CDD - 150.195

CARTOGRAFIAS DO FEMININO

Introdução:	
AVENTURA, ENIGMA E FEMINILIDADE.....	9
1. EROTISMO, DESAMPARO E FEMINILIDADE	
Uma leitura psicanalítica sobre a sexualidade	17
2. A MÁSCARA E O VÉU NO DESNUDAMENTO	59
3. SE EU TE AMO, CUIDE-SE	
Sobre a feminilidade, a mulher e o erotismo	
nos anos 80	67
4. NEM TUDO QUE BRILHA É OURO	
Sobre a sedução e a captura	111
5. NADA QUE É HUMANO ME É ESTRANHO	
Por uma erótica do desamparo	133
6. CASTRADOS DE TODO O MUNDO, UNI-VOS!	
Sobre o erotismo e a violência sexual na atualidade	177
7. ESTILO DE SER, MANEIRA DE PADECER E DE CONSTRUIR	
Sobre a histeria, a feminilidade e o masoquismo	201

CARTOGRAFIAS DO FEMININO

*Para Renata,
pela sua feminilidade*

Introdução
AVENTURA, ENIGMA E FEMINILIDADE

I. PASSOS E GESTOS

Este livro condensa no fundamental o meu caminho teórico pelo território da *feminilidade* em psicanálise, no qual se podem apreender em estado nascente as diferentes etapas que marcaram esse percurso. Assim, da leitura crítica do conceito de sexualidade, passando pelas experiências corpóreas do desnudamento e da exibição, percorrendo as estripulias desejanças de Carmem nos anos 80, pontuando em tom acre-doce algumas das modalidades atuais de violência feminina e formulando finalmente uma leitura crítica do masoquismo, aventurei-me sempre pelo universo enigmático da feminilidade.

Essas diversas etapas não correspondem necessariamente aos *passos* teóricos efetuados para a realização deste livro, na medida em que em cada uma das etapas se condensam diferentes passos teóricos. De maneira desigual, é claro, pois em cada uma das etapas privilegiei gestos teóricos diferentes, para buscar mostrar, da melhor forma possível, as estratégias em questão nesta composição de conjunto. Por isso mesmo, os diversos ensaios que constituem este livro devem ser lidos como uma espécie de jogo de encaixes, onde as estratégias interpretativas podem ganhar densidade e consistência.

Este livro não é pois uma reunião de artigos dispersos, escritos ao longo do tempo, aqui e ali, conforme as ocasiões e as oportunidades de trocas de idéias no mundo acadêmico. Nele se condensa uma linha de pesquisa que realizo desde 1993, em diferentes centros de investigação e de pós-graduação, e que contou com a colaboração da CAPES e do CNPq.¹ As hipóteses de

trabalho aqui sustentadas e desenvolvidas deram margem à produção de diferentes dissertações de mestrado e de teses de doutoramento que orientei no Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro e no Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. É a coesão da linha de pesquisa em pauta que confere unidade a este livro, permitindo percorrê-lo como um jogo de encaixe, pelas estratégias interpretativas e pelos gestos teóricos que foram desenvolvidos.

II. POSITIVANDO A FEMINILIDADE

Para nos aproximarmos um pouco dessas estratégias e gestos teóricos é necessário sublinhar propositalmente as palavras *aventura* e *enigma*, na medida em que ambas pontuam no fundamental aquilo que se condensa na palavra *feminilidade*, no sentido que procuro lhe atribuir aqui. Isso porque as três palavras se associam de maneira íntima e cerrada, permitindo-nos deslocar de uma para a outra suavemente e sem qualquer tropeço, tal a familiaridade que existe entre as três palavras na leitura que proponho aqui da feminilidade.

Com efeito, percorrer o universo da feminilidade implica aventura, antes de mais nada, já que supõe uma viagem pelo imprevisível e no limite do indizível. Isso porque o território da feminilidade corresponde a um registro psíquico que se opõe ao do *falo* na tradição psicanalítica, sendo o seu contraponto nos menores detalhes. Enquanto pelo falo o sujeito busca a totalização, a universalidade e o domínio das coisas e dos outros, pela feminilidade o que está em pauta é uma postura voltada para o particular, o relativo e o não-controle sobre as coisas. Por isso mesmo, a feminilidade implica a singularidade do sujeito e as suas escolhas específicas, bem distantes da homogeneidade abrangente da postura fálica. A feminilidade é o correlato de uma postura heterogênea que marca a *diferença* de um sujeito em relação a qualquer outro.

Foi neste sentido específico que Freud nos disse que a feminilidade seria a fonte de uma experiência psíquica marcada pelo *horror*, justamente porque a sua emergência coloca em questão o autocentramento da subjetividade baseado no referencial fálico.² Colocar pois o falo em estado de suspensão implicaria para a subjetividade uma experiência de perda de contornos e de certezas. Se o mundo se constitui para o *eu*, nas individualidades, pelo horizonte desenhado pelo falo e pelo narcisismo, a dissolução da ordem fálica coloca em questão as nossas crenças mais fundamentais. Por tudo isso mesmo, afinal de contas, a feminilidade seria a fonte sempre recomeçada da experiência do horror.

É preciso evocar, no entanto, que esse horror atinge igualmente os homens e as mulheres, ainda de acordo com o comentário de Freud.³ O que implica dizer que a feminilidade não é um registro psíquico e erógeno que remeta imediatamente para o universo das mulheres, em oposição ao dos homens. Seria essa a outra novidade no uso da palavra sugerido ainda por Freud. Isso porque, para ele, a oposição entre o masculino e o feminino, entre os homens e as mulheres, seria constituída em torno da figura do falo. *Ter* ou *não ter* o falo e os seus atributos, seria essa a questão que dividiria o mundo dos sexos e dos gêneros. Ou, então, *ser* ou *não ser* o falo implicaria a dimensão narcísica originária da tal diferença sexual.

Acreditar-se portador de um poder de superioridade por ter o pênis como atributo do falo seria a crença maior da arrogância masculina em relação às mulheres. Em contrapartida, não ter o pênis como atributo do falo seria o signo maior da inferioridade das mulheres e a fonte proverbial de sua *inveja*. Freud nos ofereceu uma complexa leitura das experiências psíquicas, masculina e feminina, centrada nessas oposições. Contudo, indicou-nos também como ambos os sexos se constroem pelo referencial fálico, revelando-se por esse viés tanto a miséria quanto o estreitamento da condição humana.

Nessa perspectiva, explicar o território erógeno da feminilidade é assumir uma postura existencial de aventura, já que nos

lança num outro registro da sexualidade que estava *além* do registro fálico. Nesse além se delinea, em lusco-fusco, o universo caótico das pulsões e do descentramento do sujeito revelado pela psicanálise. Não se trata, bem entendido, de uma destruição da subjetividade pela feminilidade, mas de uma leitura em que a particularidade, o relativismo e a singularidade se destacam no sujeito.

Por isso mesmo, confiro aqui *positividade* à feminilidade, apesar das ambigüidades de Freud no que concerne a isso, já que se referia à oposição visceral das subjetividades: a feminilidade como uma espécie de limite biológico da condição humana, o *rochedo da castração*.⁴ É para levantar o véu dessa negatividade em relação à feminilidade que me volto aqui, na medida em que vislumbro nesta o solo fundamental da experiência psicanalítica. Sobre isso, é preciso se voltar para o espírito teórico da construção freudiana e não para a letra de seu discurso.

III. O DESAMPARO

Com efeito, a experiência psicanalítica meticulosamente delineada por Freud, entre o final do século XIX e o fim dos anos 30, iniciou-se com uma indagação sobre a sexualidade feminina, com as histerias, e se completou com uma reflexão sobre a feminilidade. Se os impasses do gozo feminino estão na origem da aventura freudiana, a feminilidade como enigma é o seu ponto de chegada, já que as tormentas dos sexos para se inscreverem na exterioridade do falo se colocaram no primeiro plano do psiquismo. Essa é a questão de Freud para dar um encaminhamento clínico para as análises que conduzia.

Nesses termos, a assunção pelo sujeito de sua feminilidade está no fundamento do projeto psicanalítico, sendo pois para a exploração deste território sagrado que nos conduz de maneira inequívoca a experiência psicanalítica. Digo *sagrado* na medida em que se contrapõe ao mundo das convenções sociais e das normas regulados pelo eu e pelo falo. Com efeito, se o ofício de psicanalisar implica conduzir as subjetividades para uma modalidade específica de desfalicização, denominada ainda por Freud de

experiência da *castração*, o conceito de feminilidade seria uma maneira outra de se referir a isso. Por que isso é uma outra maneira de pensar na desfalicização? Porque, por esse viés, procura-se sair dos paradoxos colocados pelas oposições ser/não ser e ter/não ter o falo.

Pode-se vislumbrar aqui o que existe de enigmático em tal experiência, ao lado da sua dimensão de aventura, pois o que se coloca é o esforço e o trabalho incansável que a subjetividade realiza para camuflar a sua fragilidade, pela mediação do falo. É o *desamparo* humano que está em pauta pela mediação da construção fálica.⁵ Trata-se pois para o sujeito de se defrontar com o imponderável e o indizível, na medida em que ele não pode dominar inteiramente o curso das coisas, do mundo e do outro pela postura arrogante do eu. É a assunção subjetiva disso tudo que se pretende com a experiência psicanalítica e que se condensa na aventura enigmática em direção à feminilidade.

Para isso, impõe-se uma outra leitura da palavra *horror* a que Freud se referia, já que o sujeito pode assumir em face do sentimento de horror diferentes posturas e conferir-lhe diversos destinos psíquicos bastante diferenciados.

IV. A VIOLÊNCIA, OS MASOQUISMOS E A SUBLIMAÇÃO

Para realizar essa empreitada é necessário delinear bem o campo do desamparo do sujeito e do seu correlato de misérias psíquicas, isto é, a *violência* e os *masoquismos*. Parece-me que a caracterização da feminilidade pela idéia do horror feita por Freud centrou-se principalmente no estudo desses destinos na subjetividade, pelos quais esta procurava se proteger da dor do desamparo.

Com efeito, é *contra* o desamparo do sujeito que a violência se constitui sistematicamente, na luta entre os sexos e nos combates entre os homens. É em nome do poder narcísico do falo que se ordenam as escaramuças intersubjetivas. Porém, tudo isso se coloca em ação pelo horror que provoca o desamparo no sujeito. É por esse viés que o *mal radical* e o *mal-estar na cultura* se delineiam no horizonte da existência do sujeito.

Além disso, os masoquismos indicam as diversas facetas, nem sempre malévolas e malélicas, pelas quais o sujeito se depara com o desamparo, seja este do sexo masculino ou feminino.⁶ Na sua modalidade mais conhecida, inclusive do senso comum, o sujeito é capaz de suportar qualquer dor provocada pelo outro, sem romper o laço que estabelece com este de maneira espantosa e surreal para quem assiste a essa cena. Contudo, o que está em jogo aqui é uma maneira de o sujeito se proteger do que há para ele de insuportável e de horror na experiência do desamparo. “Goze com o meu corpo e faça com ele o que bem entenda, me humilhe como quiser, mas fique comigo e não me abandone sozinho no meu desamparo”, parecem dizer os ditos masoquistas *morais e femininos* para os seus algozes, no evitamento sistemático que fazem da experiência feminina do desamparo.

Porém, essas formas de proteção masoquista visam a conferir poder ao falo, através da figura do outro, isto é, do algoz e do torturador. É uma maneira desesperada de o sujeito se proteger do horror da desfalicização. Contudo, se o desamparo implica a dor para o sujeito, isso não se identifica necessariamente com o horror. É o que faz entrever uma outra leitura para o *masoquismo erógeno*.

É preciso, assim, oferecer um outro lugar para a experiência do masoquismo erógeno, pois indica uma outra modalidade de relação do sujeito com o desamparo, que nada tem a ver com as formas malignas de masoquismo que indiquei acima. Isso porque aqui não está em questão a manutenção do referencial fálico, mas a sua suspensão. Para o sujeito, a passagem pelo masoquismo erógeno é sua maneira de se desligar da impostura fálica e de poder viver a relação consigo mesmo e com o outro em outras bases erógenas. É a feminilidade que se anuncia aqui. É para isso que a experiência psicanalítica conduz o sujeito.

Assim, se existe dor no masoquismo erógeno, pela perda do referencial fálico pelo sujeito, existe ao lado disso a possibilidade que se anuncia de uma outra relação com o erotismo. Além disso, pode-se entrever aqui uma outra possibilidade para se com-

preender o conceito de *sublimação* em psicanálise, na medida em que não existiria oposição do sujeito em conferir um outro destino possível para o desamparo que não seja a violência e os masoquismos malignos. A feminilidade pode se desenhar no horizonte, sem que o sujeito se enrosque nas armadilhas do falo.

Do desamparo à sublimação, passando pela releitura da sexualidade e das diferentes modalidades de masoquismo, esse é o território enigmático que compõe a aventura pela feminilidade em psicanálise. Foi para o desenho desta cartografia da feminilidade que este livro se ordenou nos seus gestos teóricos.

Rio de Janeiro, 21 de junho de 1998

NOTAS

¹ Essa pesquisa foi iniciada em 1993, no Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e no Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, contando com o apoio financeiro do CNPq. Diferentes cursos foram realizados com o material teórico desenvolvido por essa pesquisa nas instituições citadas. Ela foi desdobrada no pós-doutoramento que realizei na França, entre 1994 e 1996, no Laboratoire de Psychopathologie Fondamentale, na Université Paris VII, onde realizei dois cursos sobre o tema no Doutorado de Psicanálise. Em 1997 e 1998, realizei dois cursos em Paris no Espace Analytique sobre a pesquisa em pauta.

² Freud, S. “Analysis terminable and interminable” (1937). In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Volume XXIII. Londres, Hogarth Press, 1978.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ Freud, S. *Malaise dans la civilisation* (1930). Paris, PUF, 1971.

⁶ Freud, S. “Le problème économique du masochisme” (1924). In: Freud, S. *Névrose, psychose et perversion*. Paris, PUF, 1975.

1.
EROTISMO, DESAMPARO E FEMINILIDADE*
Uma leitura psicanalítica sobre a sexualidade

I. ENTRE A *ARS EROTICA* E A *SCIENTIA SEXUALIS*

O lugar conferido à sexualidade na constituição do sujeito é um dos traços marcantes do discurso psicanalítico. Quanto a isso, pode-se afirmar, sem pestanejar, que a psicanálise foi identificada com o sexual desde as suas origens. Dizia-se, então, até mesmo que ela era pansexualista. Vale dizer, a psicanálise veria sexualidade em tudo, mesmo naquilo que não tivesse aparentemente qualquer vestígio erótico. Freud se incomodava com essa denominação, não porque fizesse ouvidos de mercador para o lugar destacado que atribuiu ao sexual nas perturbações do espírito. Porém, acreditava que, com o termo pansexual, se procurava desqualificar e amesquinhar uma das maiores descobertas realizadas pela psicanálise. Talvez Freud tivesse razão na sua inquietude, na medida em que se procurou banalizar e estreitar desta maneira o que a psicanálise trouxe de novidade na leitura sobre a sexualidade.

Para o discurso freudiano, com efeito, a sexualidade não tem um sentido unívoco, mas uma multiplicidade de significados. O sexual seria marcado pela *polissemia*, não podendo, pois, enquanto palavra e conceito, ser reduzido a um campo restrito de referentes. Assim, a noção de *complexidade* perpassa o conceito de sexualidade, estando, então, a dita polissemia inequivocamente articulada ao atributo da complexidade. Portanto, para que se possa circunscrever devidamente o conceito de sexual no discurs-

* Conferência pronunciada no Seminário Franco-Brasileiro, interdisciplinar, intitulado “Sexualidade e Ciências Humanas”, realizado na Universidade de Campinas de 5 a 7 de julho de 1997.

so psicanalítico é necessário que se possa destrinchar meticulosamente esse campo polissêmico marcado pela complexidade, com o intuito de enunciar os diferentes significados que se condensam na palavra *sexualidade*. A condensação aqui não tem o sentido de articulação conceitual apenas, isto é, de um jogo bem regulado de encaixes e de desencaixes de significados. Antes de mais nada, a condensação é um mecanismo de formação de sonhos, pelo qual as imagens oníricas são condensadas. Essa é a primeira intenção deste ensaio, mostrar a condensação polissêmica presente no conceito de sexualidade para Freud.

Contudo, para que se possa percorrer numa leitura os diferentes sentidos que fundam a complexidade do campo sexual, é preciso que se enunciem previamente os diferentes eixos por onde se realiza a escuta freudiana daquele campo. Trata-se, pois, antes de mais nada, de uma questão de método. Assim, sem discriminar devidamente quais são as linhas e as agulhas utilizadas para empreender a costura do sexual, seria impossível desvendar a tessitura desta composição complexa. Com certeza. Além disso, enunciar os diversos eixos de leitura sobre o sexual em psicanálise é um trabalho prévio fundamental, já que a escuta freudiana daquele contraria frontalmente as diferentes interpretações forjadas pela sexologia, no Ocidente, desde a segunda metade do século XIX. É esse alinhavo preliminar que pretendo realizar antes de me adentrar propriamente na massa polimorfa do discurso freudiano com o intuito de desembaraçar o novelo polivalente da sexualidade.

Assim, as diversas sexologias tiveram e têm ainda a pretensão de constituir a sexualidade como um objeto da ciência. Tratar-se-ia de uma construção supostamente rigorosa. O que caracterizaria a tradição ocidental desde o século passado, pelo menos, segundo a leitura de Foucault na sua *História da sexualidade*,¹ seria, com efeito, a tentativa sempre recomeçada de construir uma *scientia sexualis*. Desta maneira, a cultura ocidental se contraporiria a outras tradições, nas quais existiria uma *ars erotica* e não propriamente uma ciência do sexual.² É certo que não se pode di-

zer que a psicanálise seja efetivamente uma representante no Ocidente da arte erótica. Isso seria um abuso interpretativo, obviamente. Por que não? A psicanálise tem uma *teoria* que propõe uma leitura da sexualidade. Contudo, essa teoria não se modela nem pelos cânones da ciência nem pelos da filosofia. Teria, pois, um estatuto teórico singular que é preciso reconhecer. Por essa mesma razão, a psicanálise não seria também um dos representantes de uma ciência do sexual. Portanto, apresentando uma densidade própria, o discurso freudiano não seria nem uma das diversas artes eróticas, nem tampouco a realização de uma ciência da sexualidade. Enfim, marcado epistemologicamente por uma certa originalidade, nos registros teórico, ético e estético,³ o discurso freudiano estaria entre os dois pólos destacados na magistral interpretação de Foucault.

É preciso considerar agora que as diferentes sexologias procuraram sempre delimitar a sexualidade no registro do *comportamento*. Para aquelas, a sexualidade teria padrões inquestionáveis e universais, marcada que seria por regularidades, que o discurso científico pretenderia definir e aceder com os seus métodos. Como diriam os norte-americanos, a sexualidade seria perpassada por *patterns*, sendo estes insofismáveis na sua universalidade. Para destacar os padrões sexuais, a ciência procura sempre delinear as invariantes, primordialmente no registro do comportamento e secundariamente no da consciência dos indivíduos. Em seguida, o discurso sexológico procura alocar outras variáveis complementares, que se inscreveriam então nos registros biológico, psicológico e social. Contudo, não se pode perder jamais de vista que as diferentes modalidades de sexologia se reduzem sempre a um discurso biológico sobre o comportamento sexual, sobre o qual podem costurar-se, como adendo, considerações de ordem psicológica e sociológica.

As sexologias seriam então, fundamentalmente, discursos biológicos sobre a sexualidade, que se transmutam imediatamente em ciências do comportamento sexual. Vale dizer, as invariantes destacadas sobre os padrões sexuais se transformam insensivel-

mente em fundamentos das *normas* sociais sobre a sexualidade. Em conseqüência disso, as sexologias são sempre normativas, caucionando pois, em última instância, as normas existentes sobre o sexual. Foi essa dimensão normativa, sempre presente numa ciência da sexualidade, que Foucault quis ressaltar ao opor a *ars erotica* e a *scientia sexualis*.

É preciso recordar que na sua constituição a psicanálise teve que romper com a sexologia existente no Ocidente, na segunda metade do século XIX. Com efeito, para se construir como discurso a psicanálise se defrontou com a existência da sexologia originária do Ocidente, que foi formulada por Kraft-Ebing.⁴ De acordo com os seus postulados, a sexualidade se definiria pela finalidade de reprodução da espécie, sendo essa a sua função *sine qua non*. Todos os demais atributos desde sempre reconhecidos como sexuais, tais como o gozo e o prazer, estariam subsumidos à exigência primordial da reprodução biológica. Com isso, a sexualidade se identificaria com a genitalidade, é óbvio. Em contrapartida, todas as demais formas de exercício da sexualidade que não visassem à reprodução da espécie e que não se realizassem pela genitalidade eram consideradas como modalidades de perversão. No final do século XIX, estas eram referidas por termos que as aproximavam do imaginário da monstruosidade, tal como, por exemplo, pela palavra “aberração sexual”⁵. Enfim, tudo isso revela claramente, se ainda é necessário insistir nesse ponto, a articulação entre a sexologia e as normas sociais de controle sobre a sexualidade.

É preciso evocar que a sexologia de Kraft-Ebing transformou em postulados científicos uma série de interditos e de normas sobre a sexualidade que se constituíram no Ocidente desde o cristianismo. Com efeito, o imperativo ético de que o erotismo deveria ser regulado pela exigência da reprodução da espécie e dos ideais do amor familiar foi estabelecido na nossa tradição pela religião cristã. Com isso, o prazer e o gozo humanos foram desqualificados e esvaziados no seu valor em face das exigências maiores da cristandade. Por essa operação, o sexual foi identificado com a idéia

de *pecado*, de maneira tal que o gozo se identificou com as práticas diabólicas desde a Idade Média.⁶ Nessa época de trevas, o sexual em chamas foi lançado literalmente nas fogueiras virtuosas, nas quais as bruxas foram queimadas em carne viva em grandes suplícios públicos. Enfim, foi a equação construída entre erotismo e pecado, cristalizada pelo imaginário do cristianismo, que a sexologia sacralizou como suposto objeto da ciência.

Ora, foi justamente essa equação diabólica que foi explodida pela psicanálise, na medida em que esta definiu a sexualidade pelos atributos do prazer e do gozo. A reprodução biológica pode até ser uma decorrência do sexual, sem dúvida, mas a sua existência não é nem imediata nem tampouco automática. Com isso, a psicanálise problematizou a exigência reprodutiva da sexualidade, ao definir esta primordialmente pelo erotismo. Para tal, contudo, a sexualidade foi retirada do registro concreto do comportamento e alocada então em outros destinos.

II. CORPO, FANTASMA E ECONOMIA

Ao desalojar a sexualidade do plano do comportamento, a psicanálise se aproxima mais da experiência do senso comum, tal como este pode ser surpreendido nos registros do discurso e do imaginário social. Tal como no que tange à leitura dos sonhos,⁷ Freud retomou no que concerne à sexualidade os signos presentes no senso comum e na tradição mito-poética. Com isso, se contrapôs à tradição científica dominante, que pensava então o sonho e a sexualidade no registro biológico. Pôde afirmar, pois, que o corpo da histeria somente poderia ser decifrado ao se considerar a representação corporal presente no imaginário social e não no registro do discurso anatômico.⁸

Por isso mesmo, Freud podia enunciar de maneira surpreendente que poderia aprender mais sobre o psiquismo humano com os poetas e com a tradição literária do que com a tradição da ciência. Se bem que, é óbvio, o discurso poético não seja exatamente o do senso comum, pode-se dizer que aquele está mais próximo do imaginário popular do que o científico. Enfim, o discurso psi-

canalítico sobre a sexualidade se aproximaria assim dos discursos literários e do senso comum, imprimindo pois transformações cruciais no discurso da ciência.

Por que isso? Antes de mais nada, porque a sexualidade para Freud seria algo da ordem da *fala* e da *linguagem*. Isso não se opõe ao fato de que o erotismo se inscreve no corpo, evidentemente, como indicarei em seguida. Contudo, implica afirmar que existe na fala uma economia do gozo e do desejo que não se pode opor ao registro comportamental do sexo. Com isso, a psicanálise se aproxima do que se enuncia comumente sobre o sexual nas ruas e nos bares, não se restringindo pois aos laboratórios especulativos. Portanto, com Freud a psicanálise transcendeu em muito o espaço dos laboratórios sobre o comportamento humano, ao deixar o sujeito dizer o que lhe vinha ao espírito, como define a regra fundamental das associações livres. Foram então essas experiências banais dos indivíduos que forneceram a matéria-prima para a literatura e para a arte, que fundaram também a experiência psicanalítica.

Isso nos indica seguramente que, pelo imaginário do senso comum e pelo discurso, a psicanálise ultrapassa o registro estrito do comportamento ao se referir ao sexual. Com efeito, a sexualidade se inscreve na *fantasia*, antes de mais nada. Esse é o campo por excelência do erotismo. Não existiria, pois, sexualidade sem fantasia, sendo essa a sua matéria-prima. Seria, então, a partir da fantasia como fundamento que a sexualidade poderia assumir formas comportamentais diversificadas. O comportamento seria, pois, o elo final de uma longa cadeia de relações, que se inscreveriam primordialmente na fantasia do sujeito. O sexo seria, portanto, um efeito distante do sexual, por mais paradoxal que possa parecer essa afirmação. Em contrapartida, se existe algo de enigmático e de obscuro no erotismo, a fantasia seria o lugar crucial para o deciframento desse *enigma* e de iluminação dessa obscuridade.

Essa ênfase conferida ao registro da fantasia indica o lugar psíquico onde a sexualidade se esboça e se materializa, para se desdobrar então no registro do *corpo*. Enquanto corporeidade,

o fantasma se materializa, pois ele é corporal antes de tudo. Não existiria aí propriamente oposição entre o psíquico e o corporal, pois o fantasma seria a maneira pela qual o gozo e o desejo se modelam enquanto corpo. Contudo, não se pode esquecer que o corpo não é nem o *somático* nem tampouco o *organismo*, mas ultrapassa em muito o registro biológico da vida, sendo marcado pelas pulsões. Foi essa uma das descobertas fundamentais da psicanálise no que concerne ao erotismo. Nesta oposição tensa entre os registros do corpo e do organismo/somático pode-se perfeitamente depreender que, para se realizar, o erotismo pode se contrapor efetivamente à ordem da vida.

Trata-se, evidentemente, de um *paradoxo*, na medida em que no século XIX a sexualidade foi identificada com o registro da reprodução biológica. Porém, foi pela mediação desse paradoxo que Freud pôde opor, na sua primeira teoria das pulsões, as pulsões sexuais e as de autoconservação.⁹ Portanto, pelo erotismo, o sujeito pode efetivamente colocar a sua vida em risco. Há muito tempo já sabemos disso, pelo que nos transmitiu a experiência coletiva do senso comum e que foi inscrita na tradição artística. Enfim, pode-se morrer de amor e de carência erótica, pois o registro biológico da vida seria permeado pelas pulsões, não sendo então marcado pela neutralidade.

Enquanto corporeidade, modelada pelos fantasmas, a sexualidade seria algo da ordem da *economia*. A noção de economia é oriunda da metapsicologia freudiana, pela qual se enunciou que os processos psíquicos deveriam ser analisados segundo os eixos tópico, dinâmico e econômico.¹⁰ Ao enunciar que o sexual seria permeado pela economia pulsional, quero dizer que na sexualidade as dimensões da *intensidade* e do *afeto* são fundamentais, sem as quais aquela seria impensável. Enfim, a economia aqui remete para a intensidade das forças pulsionais que permeiam o corpo-sujeito, por meio das quais se consubstanciam as experiências do gozo e do prazer.

São esses diferentes eixos destacados, para a leitura da sexualidade, que pretendo desenvolver neste ensaio pelo percurso

dos diversos momentos do discurso freudiano no qual se construiu uma interpretação do erotismo marcada pela polissemia.

III. SEDUÇÃO E TRAUMA

A teoria psicanalítica se constituiu pela perspectiva de atribuição de *sentido* como fundamento das perturbações do espírito. Esse sentido se inscreveria primordialmente no campo da sexualidade. Essa formulação se enunciou de maneira muito precoce no percurso teórico e clínico de Freud. Pode-se já registrar essa leitura nos textos dos anos 90 do século XIX, quando ele já se deslocava decisivamente do campo da neurologia para o da psicopatologia, mediante a indagação sobre a histeria. Foram os enigmas que esta colocava para os clínicos (uma forma doente de ser sem materialidade, isto é, sem lesão, cânone fundamental da anátomo-clínica,¹¹ que os levava à exasperação e a caracterizarem os histéricos como mentirosos infatigáveis) que provocaram o imaginário científico nas últimas décadas do século XIX.

Seguindo as pegadas de Charcot, Bernheim e Breuer, Freud se inscreveu nessas pesquisas de ponta, delineando uma hipótese original de trabalho para pensar no ser da histeria. De acordo com essa hipótese, na histeria o sujeito estaria aprisionado em impasses sexuais, que lhe impediriam o gozo e o prazer. Estando coarctado dessas possibilidades, o sujeito produziria sintomas polivalentes que remeteriam, em última instância, ao segredo de Polichinelo da sexualidade. Ao escolher essa linha de interpretação, Freud rompeu com seus mestres, que lhe entreabriram o universo da histeria com seus passos anteriores. A hipótese de trabalho de Freud, contudo, se configurou de diferentes maneiras, como ainda veremos. Nessas configurações diversas, podem-se surpreender as *transformações* cruciais que Freud imprimiu na leitura da sexualidade e nos seus efeitos sobre as perturbações do espírito. Vislumbra-se já aqui a polissemia da palavra sexual a que aludi anteriormente.

A teoria da *sedução* foi a configuração originária dessa hipótese freudiana. Essa teoria também foi denominada *traumáti-*

ca, na medida em que a experiência de sedução foi considerada como um *trauma* para o sujeito. A histeria estaria ligada pois a uma experiência precoce de sedução que abalaria a existência do sujeito. Nessa hipótese Freud ainda trabalhava com a noção de sexualidade construída no século XIX. Isso porque ainda pensava que esta seria algo da ordem biológica e centrada na reprodução. Conseqüentemente, a sexualidade propriamente dita surgiria apenas com a puberdade e na adolescência, com o amadurecimento das gônadas e a produção dos hormônios sexuais. Nesse contexto, para Freud a histeria e o que ele denominava psico-neuroses seriam todas produzidas por uma *transgressão* na experiência sexual do sujeito, numa espécie de acidente de percurso ocorrido na infância. Pela mediação dessa transgressão, o sujeito seria precocemente marcado pela sexualidade, que lhe perturbaria então o espírito. Dessa maneira, o sujeito teria sido objeto de uma experiência precoce de sedução que lhe perturbaria para sempre nas delícias do erotismo. De acordo com isso, o sujeito teria sofrido uma sexuação precoce que lhe transmutaria no seu ser, razão pela qual essa concepção inicial de Freud ficou conhecida ora como teoria do trauma, ora como da sedução.

Nessa teoria, a sedução e o trauma foram concebidos num contexto no qual a *assimetria* entre os parceiros seria o vetor fundamental da descrição. Assim, seja pela ênfase atribuída à diferença de idade seja pela de autoridade, a idéia da existência de uma *diferença de força* entre os parceiros evidenciava a lógica reguladora da experiência traumática e da sedução sexual. Por isso mesmo, estas poderiam ser provocadas na relação de um adulto com uma criança, ou mesmo na relação de duas crianças de diferentes faixas de idade. Contudo, a modalidade de desdobramento dado pelo sujeito a esse impacto originário do sexual definirá a forma psicopatológica futura que acometerá o indivíduo, isto é, o seu destino e o estilo específico de sua perturbação anímica.

Com efeito, se na experiência de sedução o sujeito é sempre colocado numa posição *passiva* em face de um suposto sujeito agressor ativo, inserido na cena sexual, aquele pode permanecer

nessa posição de passividade ou se rebelar posteriormente contra ela. Na histeria, o sujeito habitaria para sempre a posição passiva, enquanto na neurose obsessiva se rebelaria contra a experiência traumática, repetindo-a agora contra um outro mais fraco, onde inverteria os papéis, isto é, de seduzido passaria à posição de sedutor, de agredido para agressor, de passivo para ativo.¹²

É interessante registrar aqui que existia nessa leitura de Freud a incorporação dos valores vigentes no imaginário do século XIX, segundo os quais o *feminino* se identificaria com a idéia de passividade, enquanto o *masculino* com a de atividade. Isso porque era um consenso de que a histeria seria uma enfermidade basicamente feminina e a neurose obsessiva, uma perturbação fundamentalmente masculina. Com isso, o território do feminino se identificaria com os atributos da passividade, da dor, do masoquismo e do corpo. Conseqüentemente, a histeria se caracterizaria pela existência de sintomas corpóreos, denominados por Freud *conversões*. Em contrapartida, o território do masculino se delinaria pelos atributos da atividade, da produção da dor, do sadismo, do pensamento e da vontade. Por isso mesmo, as obsessões se caracterizariam por perturbações sintomáticas nos registros do pensamento e da vontade, denominados *compulsões*.

Essa teoria foi descartada, em 1897, por Freud que, numa célebre carta a Fliess, afirmara “não acreditar mais na sua neurótica”.¹³ Isso porque, para continuar a caminhar nessa direção interpretativa, teria que admitir a perversão das figuras parentais, já que a cena de sedução foi concebida no registro da realidade e não como algo da ordem da ficção. Foi essa guinada decisiva na sua leitura da sexualidade que Freud realizou quando dispensou a teoria realista da sedução e constituiu uma concepção centrada na fantasia. Com essa transformação crucial, a psicanálise se constituiu historicamente, deslocando-se agora Freud da cura catártica para a experiência psicanalítica *stricto sensu*.

Nessa mudança crucial de rumo na interpretação da sexualidade, o discurso freudiano passou a conceber que o sexual se inscreveria no registro da fantasia, não estando ligado pois dire-

tamente à uma experiência traumática de sedução, que produziria então uma transgressão na ordem vital. Ao deslocar o erotismo do real do trauma para o plano do fantasma, Freud inaugurou uma outra leitura sobre a sexualidade que rompeu com o modelo instintivista e biológico instituído pela tradição. Com isso, o erotismo visaria ao gozo e ao prazer, antes de mais nada, sendo a função de reprodução biológica uma complexificação na economia do sexual. Pelas fantasias, o sujeito teria uma atividade sexual desde sempre, que não se superporia ao imperativo de reprodução da vida, de maneira tal que esses dois imperativos existiriam como séries relativamente autônomas na subjetividade. Enfim, foi esse gesto de Freud que constituiu a psicanálise propriamente dita, conferindo a esta sua originalidade teórica e clínica.

IV. DESTINOS DO REAL, DO TRAUMA E DA SEDUÇÃO

Porém, não devemos nos iludir demais quanto a isso. A história da psicanálise indicou uma ruptura absoluta no pensamento de Freud pela passagem crucial do registro do trauma para o da fantasia. Isso é verdade, é óbvio. Contudo, se existiu descontinuidade de um lado, ocorreu também continuidade de outro. O que existiu de continuidade e de descontinuidade, no discurso freudiano, se realizou evidentemente em registros diferentes.

Com efeito, não obstante o fato de que Freud modificou a sua teoria da sexualidade nesse contexto, isso não implicou absolutamente o esvaziamento da concepção de que a sexualidade estaria no fundamento das perturbações psíquicas, nem tampouco que alguns dos esquemas e dos valores que permeavam anteriormente o discurso freudiano deixassem de operar como pressupostos na sua nova leitura da sexualidade. No que concerne a isso, a oposição entre atividade e passividade como fundante de uma interpretação sobre as sexualidades masculina e feminina permaneceu no discurso freudiano por muito tempo, até o surgimento da problemática da *feminilidade* nos anos 30. Vale dizer, existe uma série de valores pressupostos no discurso freudiano que se inscrevem no imaginário social do século XIX, que se

inflexões na leitura daquele sobre a sexualidade e que convivem lado a lado com as inovações conceituais. Enfim, se houve descontinuidade, por um lado, quando Freud se deslocou do registro do trauma para o da fantasia, houve também, por outro, continuidade nos registros dos valores e de alguns dos esquemas operatórios.

Considerando então tudo isso, é preciso se indagar sobre alguns poucos tópicos cruciais e respondê-los, se possível. Antes de mais nada, cabe perguntar sobre o destino dado por Freud ao *real* da sedução na nova concepção da sexualidade. Assim, se o sexual agora se deslocou do real do trauma para o fantasma, para onde migrou o real anterior? Em seguida, é preciso se interrogar ainda sobre o destino que foi atribuído ao trauma no discurso freudiano posterior, já que a sedução como trauma foi silenciada no seu potencial etiológico para as perturbações do espírito, sendo substituída pelas desgraças do fantasma. Além disso, a sedução enquanto tal foi esvaziada de seu potencial traumático.

Pode-se depreender pois que estão em jogo aqui dois destinos diversos, o do real e o do trauma. Estes estavam ligados e unificados inicialmente em torno da concepção de sedução, na medida em que esta era interpretada como real e traumática. Agora, contudo, essa unidade se rompe e se diversifica, mesmo que os dois atributos referidos possam ter superposições. A insistência, enfim, está colocada na diferenciação de uma unidade originária.

Como espero ainda indicar ao longo deste ensaio, essas perguntas receberam respostas diferentes no discurso freudiano. Além disso, essas respostas se constituíram em tempos também diferentes ao longo desse discurso. Existiu, pois, uma defasagem temporal marcante na solução dada pela psicanálise àquelas questões. Isso porque a sexualidade perdeu inicialmente o seu poder traumático, se bem que o real da sedução foi mantido por Freud numa suposta cena originária de sedução ligada aos cuidados maternos. Esses cuidados passaram a ser concebidos como aquilo que introduz a sexualidade no infante, libidinizando pois o seu corpo.¹⁴ Enfim, a sedução foi positivamente qualificada, perdendo a sua

marca negativa, pois se implantaria pelo calor materno a inscrição da sexualidade no corpo infantil.

Com isso, o trauma desapareceu momentaneamente como questão do cenário da psicanálise até os anos 20, já que a sedução se transformou numa idílica cena de amor entre a figura da mãe e a do filho. Não obstante o eclipse da categoria de trauma no discurso freudiano, a questão do trauma permaneceu, contudo, como um problema real da clínica psicanalítica. Daí por que foi retomado por Freud após 1920, quando introduziu o conceito de pulsão de morte.¹⁵ Pôde então articular a idéia de trauma com as de angústia e de masoquismo. Foi esse pois o destino derradeiro dado à indagação sobre o real na escrita freudiana, no apagar das luzes de seu fechamento como discurso.

V. A SEXUALIDADE INFANTIL E A PERVERSIDADE POLIMORFA

Como já disse, Freud perdeu a crença na sua “neurótica”, isto é, a certeza que tinha até então na sua teoria traumática da sedução, pelo terror que tinha pelas suas conseqüências, dentre as quais se destacava a suposição sobre a perversidade das figuras parentais, já que estas estariam sempre presentes, de alguma maneira, no encadeamento da experiência da sedução. Com isso, teve que recompor a sua concepção sobre a subjetividade que afastasse esse óbice, mas na qual se mantivesse na íntegra a sua intuição fundamental, isto é, a pregnância da sexualidade. Nessa costura paradoxal, entre continuidade e descontinuidade, como fazer? De que maneira poder-se-ia construir uma versão que fosse ao mesmo tempo convincente, dos pontos de vista clínico, teórico e operatório desse paradoxo? Ou será que a solução oferecida por Freud não seria uma pseudo-resolução do paradoxo, isto é, uma mera solução de compromisso, como o próprio Freud se referia à formação dos sintomas?

O gesto teórico de Freud consistiu, antes de tudo, em postular a existência da *sexualidade infantil*. As crianças seriam também sexualizadas e não apenas os adultos, na medida em que seriam permeadas desde sempre pelas pulsões sexuais.¹⁶ Esse foi o

passo mais ousado realizado pela psicanálise, na aurora do século XX, se o contrapusermos ao que estava estabelecido no horizonte do século XIX. Vale dizer, Freud construiu a suposição de que, não obstante a inexistência de maturidade biológica e da produção de hormônios sexuais na infância, existiria a sexualidade infantil. As crianças não seriam apenas pequenos seres mergulhados no universo lúdico, mas também seres lúbricos e imersos no mundo das volúpias eróticas. Com isso, conseqüentemente, a figura da criança perdeu os seus traços de ingenuidade e de sacralidade angelical, sendo pois mergulhada também no universo traiçoeiro da volúpia. Além disso, construiu-se a oposição radical entre os registros do sexo e da sexualidade, entre os registros da montagem biológica e do erotismo, de maneira tal que o eixo da reprodução biológica foi contraposto ao da sexualidade. Para que se possa melhor circunscrever a oposição entre os eixos do erotismo e da reprodução, é preciso adentrar inicialmente na construção do conceito de sexualidade infantil.

Assim, para a construção do campo da sexualidade, Freud forjou o conceito de *perversidade polimorfa*.¹⁷ Enquanto perversopolimorfa, a sexualidade existiria desde sempre no sujeito, independentemente do registro biológico do sexo, podendo acontecer na infância, na maturidade e na velhice, tornando-se pois relativamente autônoma dos processos hormonais. Dessa forma, a sexualidade foi concebida com autonomia do registro da reprodução biológica, de maneira tal que aquilo que o sujeito visaria pelo erotismo seria primordialmente a satisfação e o gozo.

Colocando, pois, a satisfação e o gozo no fundamento do erotismo como sendo ao mesmo tempo o seu motor e a sua finalidade, o discurso freudiano concebeu a sexualidade no campo do *desejo*. Com efeito, aquilo que caracterizaria o sujeito seria justamente a possibilidade de desejar, sendo essa a marca insofismável do seu ser. Lacan teve o mérito indiscutível de recordar isso para a comunidade psicanalítica dos anos 50, no seu mítico “retorno a Freud”, que se realizou tanto pela mediação das filosofias de Hegel e de Heidegger, quanto pelo estruturalismo lingüístico e

antropológico de Saussure e de Lévi-Strauss.¹⁸ Porém, é preciso não se esquecer também de que, quanto a isso, se Hegel concebeu o desejo como aquilo que permitiria à individualidade a constituição da autoconsciência e da consciência-de-si, pela mediação da dialética de vida e de morte entre o senhor e o escravo,¹⁹ para Freud o desejo seria fundador do inconsciente e do sujeito. Seria, pois, em torno de uma épica centrada no desejo que o projeto humano se fundaria e a individualidade poderia produzir algo da ordem da história.

Para isso, então, foi suposto que, enquanto perverso-polimorfa, a sexualidade humana seria a condição de possibilidade do sujeito como se enuncia literalmente, nessa estranha combinação de palavras, aquilo que caracterizaria o sexual seria o fato de que o atributo “perverso” seria inerente à sua natureza. Além disso, a sexualidade enquanto perversa teria diferentes e múltiplas formas de manifestação, expressão e apresentação. Daí a razão de ser do atributo “polimorfo”. Contudo, apesar da facilidade de compreensão quase imediata dessa combinação de palavras, é preciso explorar o campo semântico inerente a essa formulação, para que se possa depreender de forma mais ampla o horizonte conceitual do que está em questão nessa caracterização seminal da sexualidade.

VI. CARTOGRAFIAS DO CORPO E AS ECONOMIAS DO SEXUAL

Para facilitar a exposição, vou iniciar essa exploração semântica pelo segundo atributo, o polimorfismo da sexualidade. Assim, afirmar que a sexualidade é polimorfa implica enunciar que ela tem *diversas* formas de existência e de apresentação, se materializando pois em *diferentes* modalidades de ser. Isso supõe, é óbvio, a crítica de que existiria apenas *uma* forma de existência do sexual. Nessa insistência no *múltiplo* contra a *unidade*, evidencia-se a crítica freudiana da concepção vigente no século XIX, formalizada pela sexologia, de que a sexualidade teria a finalidade única de reprodução da espécie.

Por essa concepção, como já aludi, a sexualidade foi concebida como algo do registro biológico do instinto, dependente da

maturidade gonadal e da produção dos hormônios sexuais. Enquanto instintiva, a sexualidade foi concebida como tendo *um* único objeto. Este seria pré-fixado por natureza, não admitindo pois qualquer variação possível no registro biológico. A genitalidade de um outro sexo seria para o sujeito o único objeto erótico possível na medida em que seria aquilo que poderia despertar o apetite para a conjugação sexual e possibilitar então a finalidade maior da reprodução da espécie.

Ora, para que o discurso freudiano pudesse romper com essa concepção, foi necessário mostrar, antes de mais nada, que o sexual tem uma pluralidade de objetos possíveis, sendo o indivíduo de outro sexo apenas um dentre os diversos objetos eróticos. Além disso, seria preciso insistir que a genitalidade do outro sexo seria apenas um dos objetos sexuais possíveis para o sujeito, já que o corpo deste seria perpassado permanentemente por outras possibilidades eróticas. Dessa forma, o corpo sexual foi fragmentado numa diversidade quase infinita de *territórios* eróticos, de maneira tal que o órgão genital seria apenas um dos recantos possíveis que permitiriam o gozo e o prazer. Isso não quer dizer, bem entendido, que para Freud o aparelho genital tenha perdido o lugar privilegiado na geografia erótica do corpo. Longe disso, já que para ele o ato da cópula continuava a se destacar no cenário erótico. Porém, isso significa, em contrapartida, de maneira insofismável, que a genitalidade perdeu o lugar absoluto que detinha anteriormente no imaginário científico sobre a sexualidade. Enfim, com Freud a genitalidade se inscreveu num conjunto maior de articulações eróticas que define o seu lugar numa economia geral do gozo para o sujeito.

Esses diferentes lugares, constitutivos da geografia erótica do corpo, foram denominados por Freud *zonas erógenas*. Essas seriam regiões localizadas na superfície do corpo que fazem *fronteira* com a exterioridade deste e que se contatam com outros corpos. Assim, as zonas erógenas seriam os lugares privilegiados onde se estabeleceriam as relações intrincadas entre o *dentro* e o *fora* do corpo, indicando, pois, a porosidade corporal. Portanto, essas regiões de fronteira seriam caracterizadas pela descontinui-

dade, isto é, fendas e rupturas na continuidade do corpo. Daí por que Freud privilegiou na sua descrição inicial as zonas da boca, do ânus e dos genitais, na medida em que algo da ordem da fratura na carne se evidencia de maneira eloqüente. Isso não quer dizer, porém, que aquelas sejam as únicas zonas erógenas existentes, anatomicamente bem referidas. Pelo contrário, o imaginário da anatomia permitirá materializar o que existe em qualquer lugar corporal passível de ser o cenário para a erogenidade: a interrupção do contínuo, a falha e a fenda.

Assim, as zonas erógenas delineiam a *descontinuidade* da ordem do corpo, a sua porosidade. A continuidade corporal seria então uma ilusão biológica e anatômica, desconstruída pela sexualidade. Porém, isso revela que seria a fratura corpórea o que possibilitaria a produção do erótico, já que, se o corpo fosse pleno e fechado, o erotismo seria algo da ordem do impossível. Pelo erotismo o sujeito busca a todo custo a completude corporal, o fechamento de suas fendas, para barrar o abismo existente entre o dentro e o fora. Dessa maneira, seria a *incompletude* corpórea e a não-suficiência do sujeito o que criaria a condição de possibilidade do erotismo. “Eu erotizo, logo sou incompleto”, parece enunciar o *cogito* freudiano sobre o sujeito.

Com isso, o discurso freudiano descreveu inicialmente qualquer fragmento da superfície corpórea como uma fonte possível para a produção erótica, pois poderia se circunscrever como uma zona erógena.²⁰ Posteriormente, contudo, em “Introdução ao narcisismo”, os órgãos internos do organismo e a profundidade dos tecidos foram também transformados em zonas erógenas, retirando pois a exclusividade da superfície corporal na delimitação da erogenidade.²¹ Assim, as idéias de fenda e de descontinuidade como os correlatos da concepção de incompletude do corpo foram igualmente deslocados para a profundidade da massa corpórea. Conseqüentemente, o corpo como uma totalidade foi concebido como não-suficiente e carente nas suas possibilidades de satisfação, precisando pois do outro para mediar a satisfação de suas demandas eróticas.

Deslocando-se agora da tópica do sexual para a sua economia, o discurso freudiano definiu o prazer e o gozo, inscritos nas diversas zonas erógenas, como de ordem auto-erótica. A concepção de *auto-erotismo* se identifica com a de *prazer de órgão*, já que seria sempre num território circunscrito que se ordenariam as fontes e os objetos da sexualidade: a boca, a língua, os lábios, a mucosa anal, os genitais, os olhos, a ponta dos dedos etc... Enquanto forma originária da sexualidade, o auto-erotismo revela a dimensão *autocentrada* do sexual, isto é, numa mesma região corpórea se fundiriam a fonte e o objeto da satisfação. O modelo privilegiado para Freud sobre isso se circunscreve no território oral, tendo nos atos de sugar sem a presença do seio e no de lambe os lábios com a língua os seus exemplos preferidos.

A dimensão auto-erótica da satisfação evidencia novamente tanto a multiplicidade quanto a heterogeneidade das formas de existência da sexualidade. Com efeito, esta seria não apenas descentrada nas suas origens como o próprio sujeito, não existindo então qualquer centro privilegiado para o seu agenciamento, como também cada uma das zonas erógenas opera num regime econômico de total autonomia em relação às demais. Esse é um dos sentidos da formulação, enunciada por Lacan, de que a finalidade do corpo é a de gozar.²² Assim, o corpo pretende apenas gozar, seja da maneira que for e a todo custo, se é que essa linguagem da intencionalidade é adequada para a experiência corpórea. Pela mediação das diversas zonas erógenas, determinadas pela dispersão do prazer de órgão na geografia corpórea, o gozo é marcado pela *acefalia*. Portanto, o gozo seria delineado pelas exigências *locais* das demandas pulsionais diferenciadas de excitação. As pulsões podem se ordenar em qualquer fenda da morfologia corporal, em qualquer fronteira aberta ao intercâmbio com o outro, pois o corpo não detém em si mesmo as possibilidades para a sua satisfação.

O registro dispersivo das zonas erógenas evidencia o sexual como *originário*, isto é, a maneira pela qual a sexualidade se constituiu como polimorfismo e acefalia. Porém, tudo isso indica tam-

bém o *paradoxo* disso com a dimensão intersubjetiva e alteritária da sexualidade, pois é justamente na fenda que faz fronteira com o outro que o sexual se constitui e se formaliza na sua materialidade. Seria então a incompletude do corpo e do sujeito que empurraria este de maneira fatal para os braços do outro, pois precisa desse outro de forma inapelável para a experiência da satisfação e do gozo.

Entretanto, o registro dispersivo e originário do corpo será posteriormente unificado, constituindo-se um corpo totalizado. Essa totalidade se ordena em torno de uma *imagem*, que é denominada *imagem corporal*. Seria através do outro, representado originariamente pelas figuras parentais, que a unidade corpórea seria prefigurada e antecipada, oferecendo, ao mesmo tempo, os instrumentos para a sua materialização.²³

A resultante dessa operação é a construção do eu e do corpo unificado, que são as duas faces da mesma realidade, pois para o sujeito a experiência de ter e ser *eu* implica para o sujeito *habitar* um corpo unificado. Nesses termos, não existe diferença para o sujeito em ter um corpo unificado e poder dizer *eu*, já que, para ambos, é necessária a presença de uma unidade que se inscreva no espaço e que passa a definir assim um ponto de vista em face do mundo. Como nos disse Freud tardiamente, em “O eu e o isso”,²⁴ o ego é antes de tudo corporal, sendo pois um eu encorpado e incorporado num corpo. Não existiria então *eu* sem corporeidade, sendo ele também sexual, alheio então a qualquer construção ideal e às operações assépticas da razão. Emerge, enfim, uma outra economia da sexualidade nessa nova tópica corporal centrada na unidade.

Com efeito, essa passagem da dispersão à unidade, da acefalia a um núcleo de referência, do descentramento ao centramento, que possibilita a emergência do eu e do corpo unificado, implica a passagem crucial do auto-erotismo para o *narcisismo*.²⁵ Com isso, uma outra forma de economia sexual se constitui para a subjetividade. Para que essa passagem se realize, entretanto, é necessária a criação de um *sistema de equivalência* das diferentes

zonas erógenas, que, sendo heterogêneas do ponto de vista tópic e com gozos particulares nas suas diferentes estruturas, passariam a ser consideradas homogêneas no novo registro no que concerne ao gozo e à satisfação. Não se trata pois do apagamento absoluto da diferença local entre as diversas zonas erógenas, mas do estabelecimento de uma equivalência entre elas do ponto de vista do gozo. Assim, o prazer como critério comparativo e como medida entre as diferentes zonas erógenas seria aquilo que possibilitaria suspender as diferenças entre as diversas zonas erógenas e considerá-las como equivalentes no seu potencial de gozo. É isso que Freud quer dizer, no meu entender, quando se refere à instauração no psiquismo do princípio do prazer.

Porém, é preciso evocar aqui que a passagem do auto-erotismo para o narcisismo não implica uma seqüência genético-evolutiva, no sentido de uma ultrapassagem definitiva que se realizaria na infância de um indivíduo de um registro libidinal para o outro. Pelo contrário, as duas modalidades de erotismo convivem lado a lado, não obstante a transformação permanente do auto-erotismo para o narcisismo. Além disso, a sexualidade sempre se constitui originariamente, ao longo da história de um sujeito, como auto-erótica, antes de se materializar como narcísica e centrada no eu-corpo. Vale dizer, a sexualidade é antes de tudo perverso-polimorfa, antes de se inscrever na economia do narcisismo.

Evidencia-se, com isso, um esquema lógico de transformação da sexualidade, definindo os tempos míticos da anterioridade e da posterioridade, num sistema contínuo de equivalências. Enfim, trata-se menos de uma seqüência cronológica e evolutiva na história de uma individualidade do que de uma permanente transformação estrutural que reordena as formas de existência da sexualidade.

Porém, nessa descrição sumária do erotismo no discurso freudiano, algo não foi ainda enunciado, mas que é crucial para fundamentar a racionalidade construída pela psicanálise para dar conta do campo da sexualidade. Estou me referindo ao conceito de pulsão, que está no centro da leitura psicanalítica da subjetividade. Seria justamente a pulsão, transformada na sua forma

de ser entre o auto-erotismo e o narcisismo, possibilitando diferentes modalidades de existência do sexual, a matéria-prima da sexualidade, que, como uma “força constante”,²⁶ demanda um processo permanente de transformação no seu ser, cuja resultante são as diferentes formas de ser do erotismo e do psi-quismo. Pela mediação do conceito de pulsão podemos ter uma visão mais ampla e penetrante desta leitura não-biológica da sexualidade e da noção de perversão polimorfa enunciadas pelo discurso freudiano.

VII. PULSÃO, PAIXÃO E IRRUPÇÃO

O conceito de pulsão foi enunciado em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* em 1905, estando na base da leitura freudiana da sexualidade.²⁷ Com a formulação daquele conceito, Freud pôde derivar os de sexualidade infantil e de perversidade polimorfa, retirando o erotismo do registro biológico. É preciso considerar aqui que, apesar de não ter sido enunciado anteriormente como um conceito preciso, registra-se já de maneira indireta a existência da concepção de pulsão nos textos freudianos dos anos 1890, como em “Projeto de uma psicologia científica.”²⁸ A insistência na dimensão quantitativa das excitações psíquicas, que permeiam os ensaios inaugurais de Freud, tanto clínicos quanto metapsicológicos, revelam justamente isso. O que se evidencia com isso é a preocupação de Freud com a *problemática do excesso* e da economia das excitações. São as *intensidades* que estão sempre em pauta para dar conta da *problemática do afeto* e da etiologia das perturbações do espírito. Contudo, tudo isso foi enunciado numa linguagem biológica, permeada por metáforas oriundas do fisicalismo. Com *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, enfim, Freud transformou o conceito do seu estado prático, conferindo-lhe um estatuto teórico, de maneira a poder fundamentar assim a teoria psicanalítica da sexualidade.

Como foi definido originariamente o conceito de pulsão? Como uma força constante que, pela exigência de trabalho que provoca, impõe-se ao psi-quismo pela sua vinculação ao corporal.²⁹

Essa definição lapidar da pulsão a circunscreve como algo de ordem quantitativa a que será articulado em seguida algo de ordem qualitativa. Este segundo atributo da pulsão pode denominar-se como do plano da representação e também da semântica. As diferenças e mesmo as oposições entre aqueles registros, isto é, o quantitativo e o qualitativo, colocar-se-ão ao longo do percurso freudiano. As ênfases colocadas, num registro ou no outro, vão transformar o conceito de pulsão, sem dúvida. Com efeito, inicialmente a ênfase foi colocada na dimensão qualitativa, não obstante a referência de Freud ao registro quantitativo, de maneira tal que seria por aquela que a pulsão poderia ser cognoscível para a psicanálise e ser operatória no psiquismo.³⁰ Posteriormente, contudo, a ênfase se deslocou para o registro quantitativo, de maneira que a pulsão como força ganhou autonomia em face do registro da representação, recaindo a importância no plano dos afetos, das intensidades e dos excessos. Pode-se acompanhar essa transformação crucial no ensaio inicial da metapsicologia, de 1915, intitulado “As pulsões e seus destinos”.³¹ Neste, formulase que a força pulsional se autonomiza relativamente do campo da representação. Posteriormente, em “Além do princípio do prazer”,³² de 1920, Freud radicalizou o enunciado anterior, quando estabeleceu o conceito de pulsão de morte. Esta seria uma pulsão sem representação, sendo então fundado o estatuto originário da pulsão.

De qualquer forma, não obstante a transformação do conceito, a pulsão foi concebida como algo fundamental que ancora o psiquismo no corpo, isto é, o registro psíquico estaria imerso no corporal, não sendo pois aquele apenas algo da ordem da idealidade, mas movido pelas pulsões. Com isso, Freud transformou a concepção vigente sobre as relações entre as ordens corporal e psíquica, representada pelo paralelismo psico-físico e constituída na filosofia de Descartes, na qual se opunham os registros do corpo e do pensamento, indicando que a pulsão seria o lugar onde essa costura se realizaria. Para isso, contudo, teve que opor os registros do organismo e do corpo, pois o *corpo pulsional* não se

identificaria com o conceito biológico do somático, como já aludi anteriormente. Seria, assim, como corpo pulsional que o corpo poderia ser auto-erótico e narcísico.

Em seguida, na definição da pulsão, a ênfase foi colocada na idéia de *imposição*. Assim, a pulsão como força e como excitação de ordem quantitativa se imporia ao sujeito às suas expensas, pois este não convidaria aquela para o seu espaço de existência e a força pulsional penetraria pela lógica da *irrupção*. Seria justamente isso que obrigaria o sujeito a ter que realizar um *trabalho* sobre as excitações para que se pudesse dominar a força da pulsão como irrupção.³³ Na medida em que a pulsão é uma força constante, que não se esgota jamais, esse processo de ligação e de domínio de excitações seria infinito e interminável.

Essa idéia de irrupção se vincula tanto à de fenda quanto à de produção da descontinuidade a que me referi anteriormente. Seria, assim, a pulsão como força constante que produziria a fenda, a ruptura e o rasgão no campo contínuo do psiquismo. Fica evidente, com isso, que é essa noção de força com caráter irruptivo que fornece a matéria-prima para as construções das metáforas sobre o sexual realizadas por Freud. Além disso, os atributos irruptivo e excitatório da pulsão e da sexualidade são justamente os que oferecem a caracterização daquilo que Freud denominou *compulsão*. A esta se articula ainda a idéia de *repetição*, que marca também o ser da pulsão e da sexualidade. Enfim, o sexual e a pulsão, enquanto compulsão e como repetição, revelam a presença inquietante de algo que se impõe e que se apossa do sujeito como algo mais forte do que ele, como nos disse Freud numa frase lapidar.³⁴

Dessa maneira, a existência de algo inquietante que se impõe ao psiquismo e que estaria além do controle do sujeito indica os limites da racionalidade para lidar com essa irrupção. É justamente por isso que esta é inquietante. Isso revela a dimensão de *paixão* que funda o conceito de pulsão. Com efeito, a paixão é sempre algo que o sujeito sofre como *paciente* e nunca como *agente*, pois a paixão toma literalmente o sujeito, apodera-se dele, de maneira a assujeitá-lo. Portanto, a pulsão é algo que afeta o su-

jeito, estando então no registro do afeto e da afetação. Enquanto tal, a pulsão obriga o sujeito a entrar em *movimento* pelo sobresalto inquietante que produz, funcionando, pois, pela lógica da paixão.

VIII. AMOR DE SI E AMOR DO OUTRO

Essa leitura indica o descentramento do sujeito promovido pela psicanálise, na medida em que ele não é senhor no domínio das pulsões e que, além disso, se constitui enquanto forma, como uma unidade frágil, sobre um fundo dispersivo e irruptivo. Com isso, Freud rompeu com uma longa tradição filosófica oriunda do século XVII e que foi formulada por Descartes, mediante a qual o psiquismo se centraria tanto no eu quanto no pensamento.³⁵ O eu, indicador da unidade do sujeito e centralizador dos processos do pensamento, seria o fundamento do psiquismo. “Penso, logo sou”, enunciado pelo *cogito* cartesiano, foi subvestido por Freud quando ele formulou a idéia de que as pulsões diversificadas e parciais seriam a condição originária do psiquismo e do sujeito. A noção de parcialidade da pulsão fundaria os conceitos de perversão polimorfa e de auto-erotismo que estariam no fundamento da sexualidade. Portanto, o eu seria o ponto de chegada e tão-somente a superfície de um processo complexo que se fundaria no que existiria de aleatório e anárquico nas pulsões parciais. Por isso mesmo, o eu seria sempre frágil em face da potência irruptiva das pulsões, que lhe inquietam permanentemente.

Essa concepção, indicada intuitivamente nos *Três ensaios sobre a teoria sexual*, foi de fato desenvolvida em “Introdução ao narcisismo”,³⁶ quando Freud retirou todas as conseqüências para a interpretação do eu de um psiquismo fundado nas pulsões. Isso porque, se inicialmente Freud supunha a oposição entre as pulsões sexuais e as de autoconservação, alocando as primeiras no campo dos objetos e as segundas no do eu, ele acreditava que o eu seria regulado de maneira não-sexual, marcado pelo *interesse* estrito de conservação do indivíduo. Por isso mesmo, aquele seria regulado pelas pulsões de autoconservação que se oporiam

então às pulsões sexuais, polimorfos e parciais.³⁷ Conseqüentemente, Freud admitia ainda o traço clássico de um eu supra-sexual, isto é, além do bem e do mal, identificado com as características da razão clássica. Portanto, enquanto instância psíquica não-sexual, o eu seria o lugar da razão iluminada, acima das vicissitudes caprichosas do erotismo.

Ora, a descoberta do narcisismo implicou justamente a erotização do eu. Este não seria mais uma agência neutra no conflito psíquico, representante primordial dos interesses da conservação do indivíduo e da razão. Pelo contrário, o eu seria permeado também pelo erotismo, que passa a marcar o seu funcionamento e os seus destinos. Com isso, existiriam as pulsões do eu, de ordem sexual, e não apenas as pulsões de autoconservação no campo do eu. Conseqüentemente, não existiria mais lugar para uma região do eu livre de conflitos, como ainda se supôs posteriormente na psicologia do ego, corrente psicanalítica norte-americana dos anos 50.

Nessa perspectiva, o campo da sexualidade passou a se polarizar entre o eu e os objetos, sendo pois ambos os registros lugares para o investimento libidinal. Existiria, assim, a libido *do* eu e a libido *do* objeto, onde seria também a direção e não apenas a qualidade do investimento que seria sempre sexual. Constituiu-se, então, uma espécie de *balança energética* entre a libido do eu e a libido do objeto, na medida em que o eu passou a ser concebido como libidinalmente investido, cedendo parte desta libido para o mundo dos objetos.³⁸

O que implica dizer que o eu é o objeto inicial de investimento das pulsões, que pode ceder ou não parte destes investimentos para o campo dos objetos. Além disso, não se trata de considerar essa questão apenas na base do tudo ou nada, isto é, ceder ou não ceder os investimentos para o campo objetal, mas de *quanto* o eu pode cedê-los aos objetos sem se sentir ameaçado na manutenção da sua *auto-estima*. Pode-se entrever disso tudo como se colocam aqui as questões ligadas ao *egoísmo*, ao *amor* e à *paixão*, derivadas todas da imantação do campo do erotismo. Com isso, a problemá-

tica da ética passa a ser perpassada também pelos caprichos do erotismo e das pulsões, que permeiam o campo dos valores e do imperativo categórico. Enfim, a dinâmica erótica passaria necessariamente pelo eu, que com isso infletirá a exigência de uma nova leitura sobre o amor e a ética.

Por isso mesmo, o discurso freudiano retoma nesse contexto, por sua conta e risco, a oposição entre as idéias de *amor de si* e *amor do outro*, enunciados por Le Rochefoucauld na aurora da modernidade.³⁹ Com efeito, enquanto amor de si, o eu se investe às expensas do outro, podendo com isso manter o necessário para a sua auto-estima fundamental. Contudo, o eu pode ultrapassar o necessário nesse investimento de si, passando então a se engrandecer e até mesmo a se agigantar. Nesses termos, os campos do outro e dos objetos deixam de existir no horizonte do sujeito, que se considera o centro do mundo. Em contrapartida, enquanto amor do outro, o eu se desprende de parte desse investimento, alocando-o então no campo do objeto. Enfim, o sujeito existe nessa oscilação contínua entre os campos do eu e do objeto, que regula a distribuição de seus investimentos libidinais.

Essa oposição crucial dos investimentos eróticos se inscreve também no discurso freudiano de outras maneiras. Com efeito, a oposição entre egoísmo e *alteridade* foi interpretada nesse registro. Pode-se circunscrever essa nova polaridade no discurso psicanalítico no desenvolvimento, nesse contexto, dos conceitos de *eu ideal* e *ideal do eu*.⁴⁰

Assim, enquanto eu ideal, o sujeito consideraria o seu eu como o seu próprio ideal. Nesse registro, não existiria qualquer alteridade no campo psíquico, pois seria sempre o próprio eu a única medida do sujeito. Este existiria então no pólo do egoísmo, para se valer da palavra da linguagem comum. Em termos psicanalíticos, o sujeito estaria no mundo da onipotência originária, naquilo que Freud denominou narcisismo primário.⁴¹ Em contrapartida, no registro do ideal do eu, o sujeito seria marcado no seu ser por um ideal que lhe transcende e lhe ultrapassa. Contudo, se esse ideal que regula a existência do sujeito delinea o percurso

deste, aquele é da ordem do inatingível. Vale dizer, o sujeito apenas se aproxima do ideal do eu de forma *assintótica*. Nesse contexto, a alteridade se faz presente, pois o sujeito não considera o seu eu como o próprio ideal, reconhecendo então a existência de algo que lhe ultrapassa. O sujeito estaria aqui no narcisismo secundário.⁴²

Esse corte radical entre eu ideal e ideal do eu seria regulado pelo que Freud denominou *angústia de castração*. Com efeito, a *experiência da castração* marcaria a passagem decisiva do eu ideal para o ideal do eu, entreabrindo então a existência do sujeito para a alteridade. Com isso, o sujeito passaria a se regular também pelas trocas intersubjetivas. Seria por esse deslocamento possível que o amor de si encontraria uma espécie de equilíbrio relativo com o amor do outro, já que no registro do eu ideal o amor de si engoliria completamente o amor do outro.

IX. O FALO E SEUS DESTINOS

É preciso examinar agora com um pouco mais de atenção o que se condensa na experiência do amor de si e o que implica a sua passagem para o amor do outro. Disse anteriormente que o narcisismo originário implicava a antecipação do sujeito pelo outro, pelas figuras parentais. Como vimos, a unificação do corpo pelo olhar do outro seria constitutiva do eu. Esse é o espelho do amor dos pais, que conferem assim majestade e soberania ao infante. Como nos disse Freud, para as figuras parentais, o infante é sempre “his majesty the baby”.⁴³ Seria assim que se configurariam o eu ideal e o amor de si. O eu do infante seria pois uma idealização das figuras parentais, uma espécie de utopia redentora de suas decepções e feridas narcísicas, já que realizaria tudo aquilo que foi impossível para a existência dos pais.

Lacan indicou de maneira arguta, no ensaio sobre o estágio do espelho, como o eu (enquanto eu ideal e amor de si) seria alienado. Isso porque nesse registro o eu estaria centrado no olhar idealizante dos pais.⁴⁴ Ora, a suposta unidade do sujeito seria pois da ordem da alienação e da ficção, já que centrada no olhar do

outro. Nesse contexto, o eu seria a materialização do *falo*, a essência por excelência da onipotência primordial do infante. Seria essa, enfim, a matéria-prima do eu ideal.

Dessa forma, deslocar-se do registro do eu ideal para o do ideal do eu, do amor de si para o amor do outro, implica pois a ruptura da soberania fálica, o rompimento do sujeito com a alienação presente no gozo fálico. Com isso, perde-se a posição idealizada e a majestade, sustentadas pelo olhar das figuras parentais. Essas perdas constituem o ser da experiência da castração, marcada pela angústia correspondente. Existiria, então, um processo de *desfalicização*. Seria isso que conduziria o sujeito para a alteridade e para o amor do outro. Além disso, implicaria o descentramento do sujeito do eu ideal e a perda da arrogância fálica. Apenas assim o sujeito poderia se transcender, ultrapassar-se enquanto ideal e estar apto então a reconhecer a existência de outros ideais que o de si mesmo.

Seria esse o significado da experiência de castração, que implica a perda da arrogância e da auto-suficiência pelo sujeito, que poderia se encaminhar então para a relativização de suas certezas e de seus pensamentos. Dizer, pois, que o sujeito se deslocou do pólo do eu ideal para o do ideal do eu é afirmar, ao mesmo tempo, que perdeu a certeza no que existe de absoluto e de universal nos seus enunciados. Com isso, pode caminhar no sentido de dar lugar para o outro na sua existência, reconhecendo o outro como tal e não como um simulacro de si mesmo. Apenas assim o amor do outro seria possível, no que esse implica de alteridade e de reconhecimento da *diferença* do outro. Porém, como já disse anteriormente, isso tudo implica a desfalicização do sujeito, a perda por ele dos seus atributos fálicos.

Pode-se depreender disso tudo a fronteira existente entre os registros clínicos da perversão e da neurose, pois enquanto na primeira o sujeito se inscreve nos registros fálico e do eu ideal, na segunda, em contrapartida, o sujeito se funda no ideal do eu e da alteridade. Com isso, o discurso freudiano retirou a problemática da perversão do bestiário de anomalias grotescas, na qual es-

tava situada pela sexologia, para inscrevê-la nos campos do narcisismo e do erotismo perverso-polimorfo. Contudo, indicou também que a perversão estaria presente como possibilidade virtual na existência de qualquer sujeito, pois este se constituiria no seu erotismo pelas oscilações do narcisismo e pela irrupção regular das pulsões perverso-polimorfas.

Além disso, depreende-se também por que no campo das neuroses o sujeito seria regulado pela culpa, na medida em que estaria marcado pelo ideal alteritário e intersubjetivo. Em contrapartida, na perversão não existiria a culpabilidade como reguladora do psiquismo, pois o sujeito não pode jamais reconhecer as suas faltas e falhas, já que isso implica um limite insuportável para as pretensões totalizantes do eu ideal. Isso quer dizer que na perversão o sujeito manipula sempre o outro como objeto para o seu gozo, mediante o qual pode incrementar a sua posição fálica. Não podendo reconhecer o outro na sua diferença, o sujeito considera o outro na perversão como um objeto a ser predado e depredado, mera carne a ser canibalizada, para que possa expandir o território de sua onipotência.

Contudo, se isso tudo nos pôde revelar até agora a articulação precisa da problemática do amor de si e do amor do outro com a ética da alteridade e da castração, isso pode ainda nos indicar os destinos da questão da reprodução no projeto freudiano.

X. REPRODUÇÃO SIMBÓLICA E FILIAÇÃO

Disse anteriormente que o discurso freudiano realizou a desconstrução da sexologia ao desvincular a sexualidade da lógica da reprodução biológica. Assim, não seria essa a finalidade do erotismo, que se realizaria por diferentes modalidades de economias do sexual. Ao colocar a pulsão na base da experiência erótica, Freud enunciou ainda a possibilidade de que a satisfação pudesse se realizar pela mediação de diferentes objetos, que não seriam absolutamente redutíveis ao registro da genitalidade.

Dessa maneira, a reprodução não seria a razão de ser da sexualidade. Com isso, o discurso freudiano se inscreveu crítica-

mente no *dispositivo da biopolítica*, cuja constituição foi delimitada por Foucault no limiar da modernidade, na passagem do século XVIII para o século XIX. Como sabemos, pelo dispositivo da biopolítica, os Estados modernos pretenderam estabelecer que a riqueza das nações não estava definida apenas pela presença de recursos naturais no seu território, mas principalmente pela qualidade de sua população. Por isso mesmo, a medicalização do social foi o caminho fundamental para a construção do ideário da biopolítica. Nesse contexto, os cuidados com a saúde da população, no sentido amplo, definiram as linhas fundamentais daquele ideário. Por isso mesmo, a preocupação com as questões da reprodução e da hereditariedade ocuparam um lugar privilegiado no imaginário e nas práticas da biopolítica, pois com isso se estaria constituindo uma população mais saudável para o enriquecimento das nações.⁴⁵ A eugenia, que esteve no centro do projeto nazista, foi o desdobramento necessário da problemática da biopolítica.

Pode-se enunciar, pois, que a sexologia ocupava uma posição estratégica no campo da biopolítica, pois mediante os seus preceitos se procuravam delimitar as melhores condições para a manutenção dos ideais de reprodução da espécie. Com isso, as normas de higiene poderiam regular o campo das trocas sexuais, estabelecendo as fronteiras entre o normal, o anormal e o patológico. Portanto, o bestiário das perversões sexuais foi constituído com fundamentos científicos, para balizar os limites possíveis para os processos de reprodução biológica da espécie.

Não é difícil reconhecer que o discurso freudiano sobre a sexualidade se chocou com o dispositivo da biopolítica, pois não apenas retirou o erotismo dos registros da hereditariedade e da reprodução, como também indicou como a sexualidade humana seria perverso-polimorfa no seu fundamento.

Com isso, a problemática da reprodução biológica sofreu uma transformação radical no discurso freudiano. Com efeito, aquela se transmutou na problemática da *reprodução simbólica*, que não se identifica mais absolutamente com o ideário da repro-

dução da espécie. Vale dizer, o que passou a ser enfatizado pela psicanálise foi a questão da *filiação*, que perpassaria permanentemente a ordem social. Isso quer dizer que, como os conceitos de reprodução simbólica e de filiação, o discurso freudiano realizou a desconstrução do conceito de reprodução biológica como fundamento do campo da sexualidade. Dessa maneira, a psicanálise se aproximou das modernas concepções das ciências humanas e da antropologia social em particular, que passaram a pensar o social como um conjunto de sistemas simbólicos, no qual os processos de reprodução simbólica e de filiação são fundamentais.

Vale dizer, no seu fundamento, a sexualidade visaria ao gozo e ao prazer. Porém, pela sexualidade, o sujeito pretenderia também a realização da reprodução simbólica. Esta não estaria desvinculada da experiência do prazer, como se fosse um apêndice dele, mas seria uma derivação do prazer. Estamos aqui diante de um *paradoxo*, já que o erotismo visaria ao prazer do sujeito, por um lado, mas pretenderia também ultrapassar o campo do hedonismo deste em nome de algo que lhe transcenderia, por outro. Como pensar esse paradoxo entre o prazer e a exigência de reprodução simbólica e de filiação?

XI. A DÍVIDA SIMBÓLICA

Ora, se Freud descartou a exigência da reprodução biológica como critério de definição da sexualidade, transformando aquela demanda em reprodução simbólica, foi para enfatizar a problemática da *dívida simbólica*. Esta seria fundamental na constituição do sujeito. Com isso, a filiação e a reprodução simbólica implicam a importância crucial da dívida simbólica para o sujeito.

O que quer dizer isso? Realizar essa afirmação é enunciar que, para se constituir enquanto tal, o sujeito contrai uma dívida para com o outro que lhe possibilitou a existência. Vale dizer, o sujeito não se constitui apenas com os seus próprios meios, mas no fundamental precisa inapelavelmente do outro nessa construção. Sem a colaboração do outro, pois, o sujeito não existiria de fato e de direito.

Isso evidencia, antes de mais nada, que para a psicanálise o sujeito não se identifica com a idéia de individualidade. Esta é sempre concebida como agenciadora de si mesma, auto-suficiente na sua produção e no seu engendramento. Nesses termos, a concepção de sujeito em psicanálise não se inscreve no campo da tradição do individualismo,⁴⁶ na medida em que, sem o outro que lhe transcende, o sujeito não poderia absolutamente se constituir. Portanto, o sujeito se constrói a partir de algo que lhe é exterior e transcendente como sendo as suas condições de possibilidade.

Por que isso? Para ser bem compreendida essa concepção, é preciso considerar alguns pontos. Antes de tudo, a *prematividade* humana, do ponto de vista estritamente biológico. Com efeito, enquanto espécie o homem é a mais prematura de todas, vindo ao mundo de maneira incompleta e frágil, sem ter condições de sobrevivência com os seus próprios meios. Trata-se assim de uma espécie que exige um longo trabalho de cuidados do outro, para que possa existir então de maneira relativamente autônoma. Evidentemente, a espécie humana segue o mesmo padrão, se bem que radicalizado, dos mamíferos em geral, que exigem também um longo trabalho de cuidados do outro para serem aptos biologicamente e poderem então sobreviver.

Esses cuidados são realizados pela figura da mãe, que acolhe o infante incompleto após o nascimento e lhe oferece os instrumentos vitais que lhe faltam. Constitui-se, assim, a dependência do infante com a figura do outro materno que lhe oferece as condições indispensáveis para a sua sobrevivência. Como disse inicialmente, os cuidados oferecidos pela figura materna ao infante constituem um investimento primordial, a que Freud deu o nome de *sedução* desde *Três ensaios sobre a teoria sexual*.⁴⁷ Esse investimento é de caráter estritamente erótico, como indica o nome *sedução*. O que quer dizer, pois, que a vida enquanto possibilidade para o sujeito se transmite pelo erotismo das figuras parentais. Não existiria então vida biológica sem erotismo, sendo este o que faz pulsar a ordem do organismo. Enfim, a existência seria

da ordem da *transmissão* para o sujeito, implicando até mesmo o registro biológico da vida.

Além disso, a prematuridade remete à multiplicidade de pulsões parciais que não se unificam como tal, mas que, também, não têm o poder de ter acesso aos objetos capazes de apaziguar a sua pressão. Evidentemente, a multiplicidade de pulsões parciais é produzida pelo investimento materno, pela experiência originária de sedução. Assim provocada, a pulsão é exigência de trabalho, que não tem meios intrínsecos para regular o seu apaziguamento. Portanto, o proto-sujeito precisa inapelavelmente do outro através do qual a pulsão pode ser satisfeita na sua exigência. A satisfação se realiza pela oferta de objetos capazes de apaziguar a pressão pulsional.

Isso quer dizer, pois, que o outro é o responsável para que a pulsão como força (*Drang*) possa se constituir como um circuito *pulsional*, pela mediação de objetos de satisfação. A pulsão se ordena dessa maneira. É o outro então quem realiza essa possibilidade, sem a qual a força pulsional se descarrega, elimina-se, não se construindo como circuito. A ligação primordial com o objeto de satisfação, possibilitada pelo outro, é o que permite que a força pulsional constitua posteriormente o sujeito mediante as operações descritas por Freud em “As pulsões e seus destinos”, quais sejam, a *transformação da atividade em passividade*, o *retorno sobre o corpo próprio*, o *recalque* e a *sublimação*.⁴⁸ Enfim, sem a presença e o trabalho do outro, essas operações seriam impossíveis de existir.

Dessa maneira, o sujeito contrai inapelavelmente uma dívida para com o outro, que é evidentemente de ordem simbólica, pois sem este o sujeito não poderia jamais existir. Conseqüentemente, essa dívida impõe o seu resgate pelo sujeito. Não porque alguém obrigue diretamente o sujeito a isso, mas porque a dívida se inscreve no seu ser. Daí essa dívida ser simbólica e não real. Portanto, a manutenção do sistema de reprodução simbólica e de filiação que originou o sujeito seria a maneira pela qual o sujeito procura pagar e resgatar a dívida que contraiu pela sua origem e

pelo seu destino. É justamente nesse ponto que a reprodução simbólica substitui a problemática antiga da reprodução biológica no campo da sexualidade, pela mediação estrita do sistema de filiação.

A problemática da filiação foi aquilo que o discurso freudiano tematizou, de maneira específica e precisa, no campo mais amplo da reprodução simbólica. Com efeito, se nas demais disciplinas, em particular na antropologia social, a cultura foi concebida como um conjunto de sistemas simbólicos que se produzem e se reproduzem regularmente, a contribuição teórica da psicanálise para essa questão mais ampla se realizou pelo viés da problemática da filiação.

O denominado *complexo de Édipo* foi o conceito forjado por Freud para dar conta da problemática da filiação e da reprodução simbólica em psicanálise. Por isso mesmo, ele é a encruzilhada onde se inscreve o sujeito no seu percurso para responder aos enigmas de sua origem, de seu destino e de sua identidade sexual. Em torno desse complexo, Freud delineou a presença dos processos de *identificação* e de *diferença sexual*, associados ao impacto da experiência de castração de que falei anteriormente.⁴⁹ Em decorrência disso, seria pela via entreaberta pelo Édipo que se realizaria no sujeito a transformação do registro do eu ideal no de ideal do eu, mediante a qual o sujeito receberia um limite na sua onipotência originária, de maneira a perder a sua arrogância fálica de completude e de auto-suficiência, reconhecendo então a existência de um ideal que lhe transcende. Enfim, enquanto condensação trágica da problemática da dívida simbólica, o complexo de Édipo impõe ao sujeito a sua inscrição num sistema de filiação e de reconhecimento do outro.

Porém, para a sua realização, o Édipo implica a desfaliciação do sujeito, a perda por ele de qualquer pretensão onipotente, caminho crucial para que possa assumir o seu desejo. Por isso mesmo, as problemáticas da feminilidade e do desamparo se colocam inexoravelmente como os pontos de chegada do percurso freudiano sobre a sexualidade.

XII. FEMINILIDADE E DESAMPARO

No final de seu percurso, o discurso freudiano enunciou a existência de uma nova problemática para a psicanálise. Uma outra faceta da sexualidade foi assim formulada, que completa o campo psicanalítico, por um lado, mas que, em contrapartida, o desconcerta e o subverte, por outro. Vou indicar sumariamente esses dois aspectos do impacto da feminilidade sobre o discurso psicanalítico.

Assim, é preciso dizer que a feminilidade não seria identificada nem com o ser da mulher, nem tampouco com a sexualidade feminina, bem entendido. Isso porque a feminilidade remeteria a algo que transcenderia a diferença de sexos, ultrapassando em muito a oposição entre as figuras do homem e da mulher. Tratar-se-ia, pois, de um outro registro da sexualidade, original até agora no percurso teórico de Freud. Além disso, esse registro sexual se caracterizaria pela ausência de referência ao falo. Estaria justamente aí sua originalidade.

Com efeito, a feminilidade como registro sexual teria como seu critério definidor a inexistência do falo como eixo de construção do sujeito, sendo, pois, uma forma de ultrapassagem da lógica fálica. Com isso, a feminilidade remeteria a algo presente igualmente no homem e na mulher, transcendendo então a regulação pelo falo.

Isso porque as figuras do masculino e do feminino na psicanálise têm no falo o seu operador teórico fundamental. Vale dizer, as figuras do homem e da mulher foram meticulosamente construídas de acordo com a lógica fálica. Com efeito, seja pela presença imaginária do falo no pênis, no corpo masculino, seja na sua inexistência como tal no corpo da mulher, a oposição masculino/feminino foi concebida pela lógica do falo, pela oposição crucial entre a sua presença e a sua ausência. O que implica dizer que quem tem o falo acredita na sua superioridade ontológica, enquanto que quem não o possui se acredita inferiorizado no seu ser. Estabelece-se, assim, uma espécie de hierarquia ontológica entre os sexos, com uma série de conseqüências psíquicas, sociais e

culturais. Dessa forma, quem possui o falo gaba-se disso, enquanto quem não tem inveja quem o possui. Seria aqui que se inscreveria a concepção da existência da fantasia feminina da inveja do pênis, tão difundida até então no discurso freudiano.⁵⁰

Contudo, o registro da feminilidade delineado por Freud foi uma tentativa de ultrapassar a lógica fálica, justamente porque naquele registro não existiria a referência ao falo. Naquele registro o falo estaria ausente. Por isso mesmo, em face da feminilidade, o sujeito é tomado pela *inquietação* e pelo *horror*, pois aquela lhe defronta de maneira inapelável com a sua *finitude* e *incompletude*.⁵¹ Dessa forma, seria a insuficiência do sujeito que o caracterizaria de maneira radical. Aqui a angústia do real e o trauma se fundariam na subjetividade, pois seria em face do vazio fálico que se criariam as condições de possibilidade para a emergência daqueles.

Além disso, o registro da feminilidade se articula a um outro conceito desenvolvido por Freud nos anos 30, em *Mal-estar na civilização*.⁵² Estou me referindo ao conceito de *desamparo*. Com efeito, a condição originária e inultrapassável do sujeito é a de estar desamparado em face do seu corpo e do seu mundo, não podendo contar pois com defesas seguras diante do perigo e da dor. Adviria daí o trauma e a angústia, reveladores desse desamparo originário.

A feminilidade e o desamparo são as duas faces da mesma moeda, pois, enquanto a primeira se enuncia na linguagem do erotismo, o segundo se formula na linguagem da ética. A feminilidade é a revelação do que existe de erógeno no desamparo, a sua face positiva e criativa, isto é, o que este possibilita ao sujeito nos termos de sua possibilidade de se reinventar permanentemente. A face negativa do desamparo é o masoquismo, a inexistência erótica e a dor mortífera. Seria essa a razão pela qual as figuras do feminino e do masoquismo sempre foram identificadas. Porém, como já disse, a feminilidade não é identificada com o feminino, pois implica a erotização do desamparo e não o usufruto horrendo da dor masoquista. Enfim, a feminilidade e o desamparo são

inequivocamente os herdeiros do real a que aludimos no início desse percurso, pois indicam aquilo que afeta o sujeito de maneira inapelável, diante do qual este não tem qualquer defesa possível.

A figura da feminilidade condensa pois um conjunto significativo de traços sobre a sexualidade que destacamos incansavelmente ao longo deste ensaio: prematuridade; incompletude; insuficiência; fendas corpóreas; polimorfismo; inexistência de objeto fixo da pulsão etc... Enfim, a feminilidade e o desamparo originário do sujeito são os conceitos que unificam todos esses atributos sobre o erotismo, meticulosamente traçados no discurso freudiano, na tentativa sempre recomeçada de decifrar o emaranhado polissêmico da sexualidade.

XIII. DESAMPARO E EROTISMO

Porém, chegando aqui aos últimos desenvolvimentos e desdobramentos teóricos sobre a sexualidade no discurso freudiano, pode-se entrever talvez melhor o que a psicanálise trouxe de contribuição para a concepção da sexualidade humana. Se esse discurso se iniciou com uma indagação sistemática sobre a sexualidade feminina, representada pela figura clínica da histeria, pôde-se registrar que no seu fechamento o discurso freudiano debruçou-se sobre a feminilidade. Vale dizer, foi pela investigação dos impasses insuperáveis do erotismo feminino, concebido pela lógica fálica, que Freud concebeu a feminilidade como a forma de ser primordial da sexualidade, na qual o falo não regularia mais a produção do erotismo.

Quero dizer com isso que a feminilidade condensa tragicamente na sua figura a problemática da sexualidade na psicanálise, antes de mais nada. Além disso, indico que a feminilidade é a forma crucial de ser do sujeito, pois sem a ancoragem nas miragens da completude fálica e da onipotência narcísica, a fragilidade e a incompletude humanas são as formas primordiais de ser do sujeito. Justamente por isso que o sujeito seria desejanter. O que nos move no erotismo é a certeza de nossa incompletude, por um lado, e a crença na completude a ser oferecida pelo gozo, por ou-

tro. Contudo, como essa segunda possibilidade não se realiza nunca, sendo uma utopia, pois se na sua pontualidade o gozo como uma pequena morte nos faz crer momentaneamente que a fusão cósmica se realizou para o sujeito, logo no despertar a incompletude se apresenta novamente. A pulsação se apresenta de novo, evocando a nossa insuficiência e finitude. Por isso mesmo, o erotismo é marcado pela repetição no seu ser, sendo um eterno recomeço e um eterno retorno (Nietzsche).

De qualquer forma, o erotismo humano se funda no desamparo do sujeito e na feminilidade. Em decorrência disso tudo, devemos reconhecer que somos desamparados por vocação, pois é o nosso desamparo que nos remete permanentemente para o erotismo, num movimento infinitamente marcado pela circularidade.

Rio de Janeiro, 30 de julho de 1997

NOTAS

¹ Foucault, M. *La volonté du savoir. Histoire de la sexualité*. Vol. I. Paris, Gallimard, 1976.

² Ibidem.

³ Birman, J. *Por uma estilística da existência*. São Paulo, Editora 34, 1996. Birman, J. *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo, Editora 34, 1997.

⁴ Von Kraft-Ebing, R. *Psychopathia sexualis. Étude médicolègale à l'usage des médecins et des juristes* (1887). Paris, Payot, 1958.

⁵ Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905). Paris, Gallimard, 1962.

⁶ Birman, J. “O sacrifício do corpo e a descoberta da psicanálise”. In: Birman, J. *Ensaio de teoria psicanalítica*. Parte 1. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993.

⁷ Freud, S. *L'interprétation des rêves* (1900). Paris, PUF, 1976.

⁸ Freud, S., Breuer, I. *Études sur l'hystérie* (1895). Paris, PUF, 1971.

- ⁹ Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Op. cit.
- ¹⁰ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions” e “L’inconscient” (1915). In: Freud, S. *Métapsychologie*. Paris, Gallimard, 1968.
- ¹¹ Foucault, M. *Naissance de la clinique*. Paris, PUF, 1963.
- ¹² Sobre isso, veja: Freud, S. “Les psychonévroses de défense” (1894). In: Freud, S. *Névrose, psychose et perversion*. Paris, PUF, 1973. Freud, S. “Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense” (1896) e “L’étiologie de l’hystérie” (1896). In ibidem.
- ¹³ Freud, S. “Lettres a Wilhem Fliess, notes et plans” (1887-1902). In: Freud, S. *La naissance de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1973.
- ¹⁴ Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Op. cit.
- ¹⁵ Freud, S. “Au-delà du principe du plaisir” (1920). In: Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot, 1920.
- ¹⁶ Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Op. cit.
- ¹⁷ Freud, S. Idem.
- ¹⁸ Lacan, J. *Écrits*. Paris, Seuil, 1966.
- ¹⁹ Hegel, G.W.F. *La phénoménologie de l’esprit* (1807). Vol. I, cap. IV. Paris, Aubier, 1941.
- ²⁰ Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Op. cit.
- ²¹ Freud, S. “Pour introduire le narcissisme” (1914). In: Freud, S. *La vie sexuelle*. Paris, PUF, 1973.
- ²² Lacan, J. “Psicoanalises y medicina” (1986). In: Lacan, J. *Intervenciones y textos*. Buenos Aires, Manantial, 1985.
- ²³ Freud, S. “Pour introduire le narcissisme”. In: Freud, S. *La vie sexuelle*. Op. cit.
- ²⁴ Freud, S. “Le moi et le ça” (1923). Cap. II. In: Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit.
- ²⁵ Freud, S. “Pour introduire le narcissisme”. In: Freud, S. *La vie sexuelle*. Op. cit.
- ²⁶ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions” (1915). In: Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit.
- ²⁷ Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. 1º ensaio. Op. cit.

²⁸ Freud, S. “Esquisse d’une psychologie scientifique”. In: Freud, S. *La naissance de la psychanalyse*. Op. cit.

²⁹ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions”. In: Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit.

³⁰ Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. 1^o ensaio. Op. cit.

³¹ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions”. In: Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit.

³² Freud, S. “Au-delà du principe du plaisir”. In: Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit.

³³ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions”. In: Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit.

³⁴ Freud, S. “Le moi et le ça” (1923). Cap. II. In: Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit.

³⁵ Descartes, R. “Méditations. Objections et réponses” (1641). In: *Œuvres et lettres de Descartes*. Paris, Gallimard, 1949.

³⁶ Freud, S. “Pour introduire le narcissisme”. In: Freud, S. *La vie sexuelle*. Op. cit.

³⁷ Freud, S. “Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique” (1910). In: Freud, S. *Névrose, psychose et perversion*. Op. cit.

³⁸ Freud, S. “Pour introduire le narcissisme”. Cap. I. In: Freud, S. *La vie sexuelle*. Op. cit.

³⁹ Le Rochefoucauld. “Réflexions ou sentences et maximes morales et réflexions diverses”. In: Lafond, J. *Moralistes de XVII^e siècle*. Paris, Robert Lafont, 1992.

⁴⁰ Freud, S. “Pour introduire le narcissisme”. In: Freud, S. *La vie sexuelle*. Op. cit.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem, cap. II.

⁴⁴ Lacan, J. “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”. In: Lacan, J. *Écrits*. Op. cit.

⁴⁵ Foucault, M. *La volonté du savoir. Histoire de la sexualité*. Vol. I. Op. cit.

⁴⁶ Dumont, L. *O individualismo*. Rio de Janeiro, Rocco, 1988.

⁴⁷ Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Op. cit.

⁴⁸ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions”. In: Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit.

⁴⁹ Freud, S. “Le moi et le cá” e “Psychologie des foules et analyse du moi” (1921). In: Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit.

⁵⁰ Freud, S. “Quelques conséquence psychique de la différence anatomique entre les sexes” (1925) e “La sexualité féminine” (1931). In: Freud, S. *La vie sexuelle*. Op. cit. Freud, S. “La féminité”. In: Freud, S. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1932). Paris, Gallimard, 1936.

⁵¹ Freud, S. “L’analyse avec fin et l’analyse sans fin” (1937). In: Freud, S. *Résultats, idées, problèmes*. Vol. II. Paris, PUF, 1992.

⁵² Freud, S. *Malaise dans la civilisation* (1930). Paris, PUF, 1971.

2. A MÁSCARA E O VÉU NO DESNUDAMENTO*

I. SEDUÇÃO E FEMINILIDADE

A utilização de pequenos adornos sobre o corpo tem um sentido erótico evidente. É flagrante a intenção de sedução pelo sujeito. Um dia desses uma jovem que usava uma pulseira artesanal no tornozelo, bem próxima ao pé, respondia para alguém que questionava a beleza do objeto e o seu bom gosto: o adorno servia para atrair o olhar masculino sobre as suas pernas. Não importava então, de maneira imediata, o requinte do objeto em pauta, já que o adorno servia para provocar um efeito de descontinuidade no campo do olhar do homem e evidenciar a beleza das pernas. Portanto, o valor estético do objeto em causa não poderia ser aquilatado em si mesmo, mas apenas na estrutura total da experiência de sedução em que o adorno se inscrevia. Enfim, a dimensão estética do objeto se funde de maneira inextricável com o erotismo presente na cena de sedução, até mesmo na experiência radical e limite em que o sentido do belo se mescla de forma indizível com a face mais hedionda do sexo.

O exemplo acima é bastante banal, mas nos serve como fio condutor para indicar um conjunto de características que estão presentes na experiência da sedução. Antes de mais nada, o agente da cena é uma mulher. O que não quer dizer que os homens não possam se valer dessa modalidade de estratégia para capturar o olhar do outro. Nós sabemos perfeitamente que não só podem como o fazem. Porém, o que está em pauta na experiência da se-

* Este artigo é a síntese dos principais tópicos desenvolvidos em discussão realizada, no segundo semestre de 1993, com estilistas de moda feminina.

dução é a *feminilidade*, presente tanto nas mulheres quanto nos homens, mas certamente nas mulheres de forma mais radical. Isso porque as mulheres reconhecem com mais facilidade e assumem de bom grado a sua condição de insuficiência e desamparo, o que nem sempre é o caso dos homens. A feminilidade é um traço que se inscreve no registro da *falta* e do *vazio*, que está no âmago da experiência do desejo, tema que retomaremos posteriormente. A segunda característica a ser evidenciada da sedução é que ela se ordena inteiramente no campo do olhar. O que se pretende é a *captura do olhar* do outro, para retirá-lo de uma visão desinteressada e anônima, de forma a fixar o sujeito numa visão dirigida. Além disso, a experiência se constrói como uma ilusão, pois oferece um signo estético como chamariz para que se produza um efeito num outro referente para o olhar que se inscreve no corpo. A mudança de referente indica também um outro lugar para a experiência em questão. O cenário é o *corpo erógeno*, tanto de quem agencia ativamente a experiência, quanto de quem é por esta capturado. Finalmente, não é necessário para o sujeito que se provoque uma “paquera”, mas basta para o agente feminino da experiência na sua exibição sutil que se produza o engolfamento do olhar de vários outros, expostos às artimanhas da sedução. O que implica dizer que existe um gozo do sujeito em provocar o desejo do outro e que isso é suficiente, já que para o sujeito desejante basta a certeza e o reconhecimento de que é desejado. Se o resto, isto é, o que pode daí advir, não é desprezível e dispensável, no entanto a certeza da sedução já constitui em si mesma uma modalidade de gozar para o agente.

II. VÉU E MÁSCARA

Podemos relativizar, se quisermos, alguns traços dessa experiência crucial. Pessoas mais requintadas e talvez menos jovens vão lançar mão de adornos discretos. Porém, pretendem seguramente produzir o mesmo efeito de encantamento num outro que seja mais exigente nos seus valores eróticos. Portanto, a experiência não se transforma no seu fundamento. Estamos diante de traços

básicos da experiência do desejo, que podemos enunciar agora através da leitura da estrutura do *véu*.

Na estrutura do véu, existe no sujeito a demanda de explicitar algo que ao mesmo tempo se camufla, de maneira a se fundir a apresentação de alguma coisa com o seu próprio ocultamento. Existe a promessa de que se tem algo precioso para oferecer, mas que não se evidencia de imediato e que se esconde como um grande segredo. É essa marca capital de lusco-fusco e de claro-escuro, fundadora da estrutura do véu, que nos leva a dizer que o objeto do desejo é obscuro e indizível. A exibição total do objeto retira dele a sua graça e o seu fascínio e, conseqüentemente, o seu poder de provocar desejo.

Para delinear-mos de forma mais aguda e cortante a estrutura do véu, é interessante a sua contraposição com a estrutura da *máscara*. Com efeito, o véu não é a máscara, pois enquanto o véu indica a mobilidade nas linhas de força de sua estrutura, a máscara revela a imobilidade dos traços e o excesso de apresentação. A estrutura da máscara não evidencia qualquer segredo, não provocando pois o desejo de saber e a curiosidade no sujeito que assiste a sua exibição. Podemos aprender certamente com a máscara, mas ela não nos incita ao fascínio do desvelamento, como na estrutura do véu. Existe uma dimensão lúdica na mobilidade do véu que não se encontra na máscara. Enquanto o véu na sua mobilidade evidencia a vitalidade indizível do desejo, a máscara exhibe a mortificação quase cadavérica da apresentação sem segredo. Enfim, a máscara é rígida, dura como um mineral e excessivamente personificada, nada prometendo na sua exibição grotesca, enquanto o véu opera com a oposição entre presença e ausência, estando aí a sua malícia e o seu efeito desejante. O véu é descentrante para o sujeito que o porta e descentrador para o outro que o olha.

III. GREGOS, CRISTÃOS E MODERNOS

Na Grécia clássica, o véu recobria o rosto das mulheres, evidenciando assim que elas não podiam se exhibir inteiramente no espaço público. Porém, mediante o véu, o erotismo indicava uma

promessa, como aquilo que deveria se manter oculto e se revelar ao mesmo tempo pela sua anunciação possível. O corpo feminino deveria manter-se reservado e silencioso no espaço público do olhar, mas a promessa erótica se materializava pela transparência sutil do véu.

A tradição do cristianismo radicalizou essa estrutura da feminilidade, na medida em que identificou a figura da mulher com a experiência do pecado, baseando-se para isso no mito da sedução de Adão por Eva. Entretanto, nesse ocultamento do pecado, a mulher era delineada também como a figuração do imperfeito, sendo o homem a representação da perfeição. Com isso, a conquista da perfeição pela mulher deveria passar obrigatoriamente por sua transformação em homem. A indistinção sexual passaria a ser a forma de anular o erotismo temido. Na ordem do sagrado e na cidade divina, não existiria a diferença sexual (São Paulo). No “Evangelho de Tomás” se enuncia, nas palavras de Cristo, que seria preciso transformar “Maria em macho”.¹

Esse silenciamento da sexualidade como pecado marcou profundamente a tradição ocidental até a modernidade, não obstante todas as nossas diferenças em face da tradição do cristianismo. Contudo, a estrutura grega do véu será retomada para se referir à feminilidade, se bem que transformada. O que se impõe de novo na modernidade é o remanejamento da estrutura do véu na experiência da sedução. O erotismo se constrói agora pela utilização *ativa* do ocultamento como forma soberana de exibição. A força da exibição do corpo se sustenta no que dele se oculta, no que se anuncia apenas nas entrelinhas, como promessa das delícias do gozo. Por isso mesmo, consideramos como vulgar a exibição brutal do sexo e do corpo, que costuma ter até mesmo um efeito traumático para o olhar do observador, funcionando como uma modalidade tão intensa de luz que o olhar não consegue suportar essa luminosidade excessiva.

IV. DESNUDAMENTO

É nesse contexto que podemos inscrever o papel desempe-

nhado pelas peças íntimas das mulheres na cena sexual. O cenário sexual se regula pela estrutura do véu, no qual o que se exhibe é tão fundamental quanto o que se oculta. A exibição do corpo revela-o imediatamente na sua brutalidade carnal, na medida em que a singularidade do sujeito se apaga perante o anonimato da geografia das formas. O corpo erógeno perde a sua mobilidade, transformando-se num objeto imóvel e mesmo na máscara da morte. Isso porque a promessa do que se oculta se esvazia e o erotismo perde a sua potencialidade. A intensidade erótica se silencia. O tesão se transforma quando muito em excitação, podendo até mesmo se esvaír inteiramente.

Em contrapartida, o reconhecimento paulatino do corpo feminino, com o desnudamento progressivo das peças íntimas, possibilita promessas da ordem do indizível, pois promove produções imaginárias inéditas na fantasia do processo, mesmo que já se tenha conhecimento daquele corpo e já se o tenha possuído. A sofreguidão erótica e a volúpia se alimentam do desnudamento progressivo do corpo feminino. Isso nos indica uma outra dimensão crucial da experiência erótica: o corpo nunca é o mesmo, não obstante a sua permanência e suposta substancialidade. A perspectiva de encontro e de redescoberta com um outro corpo está sempre presente, pois o corpo erógeno se ordena pelas fantasias dos parceiros. Enfim, o ocultamento pelas peças íntimas e a estrutura do véu sustentam o *élan* de que se possam traçar novas linhas na cartografia carnal do desejo.

V. DESEJO E FETICHE

Poder-se-ia dizer que o destaque que conferimos à permanente redescoberta do corpo, pela sua dissimulação maliciosa e pelo *timing* no desnudamento, faria pensar numa articulação do erotismo com a fetichização do desejo. Não acreditamos nisso. Ao contrário, parece-nos que caminhamos na direção oposta à da fetichização do sexual. Para sustentar essa afirmação incisiva, vamos realizar alguns breves comentários finais sobre o fetichismo em psicanálise, para sublinhar o que está em pauta na experiência do desejo.

Para Freud, o fetiche funcionaria na experiência erótica masculina como uma recusa em reconhecer a castração da mulher, visão traumática para alguns homens, que inventariam então um pênis feminino imaginário mediante o fetiche. As peças íntimas femininas sempre foram os objetos por excelência do gozo fetichista, passando a ocupar a totalidade do cenário erótico com a exclusão absoluta do corpo da mulher, que funciona como um mero apêndice das calcinhas, ligas e meias.² Os psicanalistas pós-freudianos, principalmente os oriundos da tradição iniciada com Lacan, não acreditam mais que o fetichismo seja apenas uma perversão sexual masculina, mas também feminina.³ Para isso, supõem justamente que o fetiche visa a encobrir a falta e o vazio que marcam qualquer sujeito na estrutura do seu desejo. Seria precisamente porque algo lhe falta que o sujeito acredita que o outro possa lhe oferecer aquilo que lhe falta. Portanto, seria na relação do sujeito com a falta que o desejo se ordena, nas suas possibilidades e nos seus impasses. Enfim, foi neste sentido que dissemos acima que o desejo era marcado pela feminilidade e que as mulheres eram atravessadas com mais radicalidade pela falta do que os homens.

Nessa perspectiva, o fetichismo se constitui quando o sujeito procura encobrir a sua falta de forma absoluta, não importando se defrontar com ela no seu próprio corpo e no corpo do outro. Quando isso acontece, o sujeito entra literalmente em pânico, como consequência da angústia catastrófica. Em função disso, o fetichista transforma as peças íntimas da mulher numa máscara, mediante a qual oculta radicalmente o vazio que se apresenta no corpo feminino. Obviamente, a experiência é de mortificação da mulher, que se transforma num mero objeto para o gozo fetichista, simples extensão de suas peças íntimas.

Em contrapartida, o que se esboça no desejo não fetichizado é uma brincadeira em torno da falta, onde os parceiros jogam com a falta, mas que já sabem de antemão que a falta existe. Os parceiros realizam um simulacro da plenitude, que intensifica a volúpia do desejo e o ímpeto do desvelamento do corpo do outro,

mas é algo de ordem lúdica. Por isso mesmo, podem se permitir brincar com o encontro inevitável. É o reconhecimento lúdico da falta o que permite a inventividade do desejo, a sua mobilidade frenética e a crença na redescoberta permanente do corpo. É justamente esse jogo de lusco-fusco com a falta o que constitui a experiência propriamente erótica e o que evidencia a marca feminina do desejo. Seria a presença deste traço no sujeito o que possibilitaria o sabor no desnudamento e a volúpia sensual, pois é a ambigüidade da falta como ausência-presença que constitui o momento da experiência erótica.

Teresópolis, 15 de setembro de 1993

NOTAS

¹ Castelli, E. "I Will Make Mary Male". *Preties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity*. In: Epstein, J., Straub, K. *Body Guards*. New York, Routledge, 1991, pp. 29-49.

² Freud, S. "Le fétichisme" (1927). In: Freud, S. *La vie sexuelle*. Paris, PUF, 1973, pp. 133-8.

³ Granoff, W., Périer, F. *Le désir et le féminin*. Paris, Aubier, 1975.

3.

SE EU TE AMO, CUIDE-SE

Sobre a feminilidade, a mulher e o erotismo nos anos 80

“Tenho tanta vergonha de ser feminista, só por causa dos homens é que eu sou, porque gosto deles demais. Homem é tão fraquinho, às vezes ser tão forte me cansa, me enfara e eu brinco assim: na outra encarnação quero vir homem. É brincadeira mesmo, porque não sou espírita e a metempsicose me dá mais cansa ainda. O negócio comigo é na ressurreição da carne, direto como uma estrela apaga e acende. Como eu ia dizendo, homem é fraco e mulher é forte, fortíssima. Move os dedos do pé e ele diz: meu amor. Move os lábios, ele diz: casa comigo. Move o que está fadado a mover-se, ele diz: pede o que quiseres.”

Adélia Prado¹

I. É POSSÍVEL DESEJAR SEM RESENTIMENTO?

Os anos 80 foram o cenário privilegiado para o reaparecimento triunfal de uma personagem relativamente desaparecida e mantida nas sombras, há algum tempo, pelo menos: *Carmem*. Esta retorna ao mundo encantado do espetáculo com toda a fulgurância e o colorido do seu desejo, com toda a volúpia que a possui de corpo inteiro. Aquele é bem mais forte do que ela, ultrapassando em muito as suas intenções e a sua vontade. Ainda bem, diga-se de passagem. Esses traços sempre a delinearão e definiram o seu ser desde que o seu *croquis* foi meticulosamente desenhado pelo gênio de Bizet. Como na ópera por ele forjada, oriunda certamente do seu ventre viril, *Carmem* se apresenta agora também sem-cerimônia e resplandecente na sua sublime beleza, não apenas para assumir inteiramente como também para viver radicalmente as possibilidades entreabertas por suas paixões. O *excesso* é a marca fundamental da personagem, sem dúvida. Por isso mesmo, a desmesura cortante e a sofreguidão de sua forma de amor revelam o que emana de surpreendente de seu corpo gracioso, elegante e intenso.

Carmem de corpo inteiro, pois, onde a personagem pincelada pelos acordes pontuais e pela *mise-en-scène* de Bizet foi revisitado pela mestria viril de outros criadores, com novos ritmos e perfis cenográficos. Contudo, justamente porque o excesso é o traço constitutivo de sua corporeidade sensual, incontida certamente nos limites esperados pela moral burguesa e pelo suposto bom senso das maneiras adequadas ao campo social, que Carmem é uma personagem essencialmente operística. É difícil imaginar a inserção dessa figura mítica do feminino num ritmo morno e despojado de arroubos barulhentos. Carmem é ruído por excelência. É aí que reside o seu segredo, chave mágica para o desnudamento do seu ser e do seu corpo volátil. Trata-se de um segredo de Polichinelo, com certeza, pois mesmo quando não sabemos enunciar isso na ordem da discursividade, todos nós o sentimos pelo impacto de suas vibrações vocais.

É preciso dizer mais, contudo, pois a personagem é transbordante pelas suas intensidades carnavais. Com efeito, é quase impossível vislumbrar a inscrição dessa personagem mítica de sensualidade desmedida fora da musicalidade irruptiva e extravagante da ópera, sempre italianamente cantada e dançada, mesmo que a partitura seja escrita em francês, como é o caso da escultura musicada por Bizet. Portanto, mesmo que se reescreva o percurso de Carmem pelas lufadas inovadoras dos novos tempos da atualidade, pelo imaginário teatral e cinematográfico, como ocorreu em seu renascimento durante os anos 80, essa personagem foi e será para sempre permeada pelos acordes exuberantes da ópera, sem os quais Carmem perde definitivamente o seu charme e o brilho de seu olhar fatal e provocante, de maneira a se transformar numa outra personagem.

Porém, é bom que se diga logo que não se trata mais agora de uma personagem possuída por pouco que seja pela malevolência de suas intenções, gestos e atos, isto é, de uma figura feminina que exerce as potencialidades infinitas de sua passionalidade e de sua volúpia de amor para fazer mal aos outros. Com efeito, não se trata para Carmem de ferir mortalmente os homens orgu-

lhosos e arrogantes, crentes excessivamente que são na superioridade de sua condição de machos. Nada mais distante disso, com certeza, nas novas versões dessa personagem operística, em que o machismo não é o alvo preferencial para que Carmem dance a sua volúpia e cante as árias de sua paixão.

Apesar de estarmos lançados aqui nas terras de Espanha, recanto lascivo de homens por demais ciosos da magnificência de sua macheza e de mulheres excessivamente graves no seu ser, onde a leveza do feminino se esvaiu pelo ressentimento corrosivo decorrente da superioridade obscena do macho, aquilo que sustenta decisivamente o desejo de Carmem não é a vingança malévola das mulheres diante do reconhecido machismo presente na Península Ibérica. O que impele Carmem, ao contrário, para as suas aventuras inesperadas é tão-somente a fruição de viver livremente, tanto quanto seja possível, é claro. O resto não lhe interessa absolutamente, pois é o resíduo descartável de sua substancialidade erógena. Por isso mesmo, pode ser eliminado e esquecido para sempre, já que é o incorpóreo no seu estado quase puro. Carmem poderia dizer de boca cheia que tudo aquilo que é corpóreo não lhe é estranho, na medida em que a mobilidade encantada de seu corpo, propiciada pela liberdade de seu desejo, lhe basta inteiramente. Enfim, isso define de maneira eloqüente a suficiência de Carmem, marcada que é na sua raiz pelo valor da insuficiência, o que abre definitivamente o seu ser para o outro e para o mundo.

Isso tudo lhe é suficiente para preencher a sua existência finita e delinear para sempre o seu lugar no mundo. Este é permeado pela *finitude*, de fio a pavio, na medida em que não existe para Carmem qualquer horizonte que ultrapasse, por pouco que seja, as fronteiras de sua doce mundanidade. É por isso mesmo que Carmem é uma personagem completamente encorpada e incorporada na sua carne, da ponta de seus pés à raiz de seus cabelos, já que tão-somente a finitude da experiência mundana pode possibilitar a radicalidade presente na sua corporeidade.

Com efeito, Carmem é banhada na sensorialidade de sua matéria corporal, orientando-se pois como um cego pelas textu-

ras das coisas entreabertas pelo seu tato e pela superfície sensível de sua pele, através dos quais pode mergulhar decisivamente no que lhe é oferecido pelo seu gosto, no que é doce e amargo nos estados de coisas do mundo, para descobrir intuitivamente então, pelo cheiro fulminante, o que existe de sólido no ar. Com isso, no lusco-fusco possibilitado pela imediatez de seus sentidos elementares, Carmem pode exercer a sua visão e o seu ato de olhar de maneira bem diferente, isto é, sem qualquer intenção de captura dos corpos outros, destituída que é de qualquer gozo contemplativo. Além disso, abissalmente distante que está de qualquer atributo de um *voyeur*, Carmem também é perpassada por uma escuta que é, antes de mais nada, ritmo e cadência das palavras, em que a apreensão do que há de cognitivo na ordem do discurso pressupõe a afetação da audição pelo que é eloqüente e por aquilo que fenece nos ruídos provocados pela voz. Enfim, o escutar e o olhar não são funcionalidades sensoriais que introduzem uma atividade e uma solução que descartem a passividade do ser escutado e do ser olhado, pois não implicam definitivamente para Carmem uma descontinuidade do corpo em direção a uma suposta espiritualidade superior que lhe afastaria do mundo imediato revelado pelo seu tato, seu gosto e seu olfato.

Assim, em Carmem, a *presença* densa e pregnante do desejo abole para sempre todas as fronteiras instituídas pela metafísica entre a perenidade do corpo e a imortalidade do espírito. Para o desejo, todos os dualismos são da ordem da vaidade, a fonte inesgotável de todas as arrogâncias e a condição de qualquer forma de orgulho. Abaixo todas as modalidades de metafísicas, sejam essas rigorosamente filosóficas na sua elegante inteligência, sejam aquelas construídas pela vulgaridade do senso comum da existência cotidiana, e pelas ideologias!, parece-nos dizer sempre Carmem em surdina, nos interstícios de seu canto dialogal e no não-dito de suas encenações. Carmem detesta então toda e qualquer metafísica, odiando-a com toda a intensidade possível do seu ventre palpitante, isto é, com toda a força corpórea permitida por seu estar *aqui e agora* no mundo, pois tudo aquilo que a afaste

para além da *physis* atualiza o presságio fúnebre da evaporação de sua carne tumultuada e a morte definitiva de sua condição feminina. Portanto, a alma é imediatamente corpo sem mediação e sem descontinuidade, já que a reflexão espiritual tem o poder maléfico de introduzir uma distância diante das intensidades materiais, que abole definitivamente as pulsações febris da carnalidade.

Carmem é uma personagem antimetafísica por excelência, que nos remete para além de Sócrates e do platonismo idealizante do pensamento. Ela nos reenvia para o mundo das origens e para o originário constituinte do humano, em que a categoria de *physis* delineava a estatura e a nervura da humanidade, na qual os registros do corpo e do espírito estavam desde sempre mesclados. Pré-socrática, às expensas de um duro trabalho filosofante, Carmem é pré-platônica na sua raiz, tanto na ordem do amor quanto naquela da pura reflexão, pois nela a materialidade e a idealidade se fundem inextricavelmente numa só coisa, mas que se apresenta sempre como multiplicidade, diversidade e diferença.

Contudo, no seu pré-socratismo evidente, Carmem tem uma inflexão decidida para o pólo heracliteano da mobilidade, afastando-se decisivamente do pólo eleático da imobilidade e da fixidez das identidades. Viva a pluralidade identificante!, parece novamente nos dizer Carmem na surdina de seu canto operístico. Viva a condição mutável das identificações fervilhantes, que nos define pelas virtudes camaleônicas, pelo antiuniversalismo de nossas incertezas!, quer Carmem nos dizer de viés, no lusco-fusco de seus gestos firmes e delicados.

Vale dizer, não é o ressentimento da fêmea machucada que domina Carmem na sua gestualidade cênica e na sua *cantata*. Isso porque o ressentimento introduz de maneira quase mágica uma forma de espiritualidade destacada do corpo, onde as feridas pensadas da carne machucada impedem que o corpo mantenha a sua mobilidade e possa exhibir então o que existe de quebradiço na sua suposta solidez, de maneira a instituir um severo obstáculo ao fluxo do desejo, impossibilitando pois a experiência crucial do vir-a-ser.

A temporalidade encadeada do pensamento, marcada pelo vetor da sucessividade, não se harmoniza em nada com a atualidade dos choques pontuais entre os corpos e a simultaneidade confusa dos acontecimentos, já que introduz uma mediação por onde se instala definitivamente, de maneira soberana, a representação do mundo, pela qual este passa a ser contemplado como um continente pleno de conteúdos compartimentados. Com isso, o mundo se apresenta como um conjunto de objetos separados entre si e do sujeito açambarcador, que os contempla como fetiches a serem dominados pelo saber e manipulados pela técnica, na medida em que são reduzidos à condição de coisa. Pela captura do mundo, com a sua redução ostensiva ao registro da objetividade e a não-manutenção do eixo da objetividade, a feminilidade e a corporeidade tendem ao esvaimento letal, pois o sujeito perde definitiva e lamentavelmente a sua substancialidade erótica. Com isso, silencia para sempre os ruídos articulados do seu corpo, perdendo as raízes que o prendem à Terra e ao infinito material do universo. O sujeito perde a sua dimensão telúrica, matricial. Por isso mesmo, Carmem é antimetafísica por vocação de sua graça e de seu charme, pois recusa aos berros tudo aquilo que pretenda desviá-la da materialidade atual de sua sensorialidade, de maneira a lançá-lo impiedosamente para o que há de infernal no abismo que se revela para além da *physis*. Enfim, na sua imanência absoluta ao corpo e ao mundo, Carmem recusa qualquer transcendência etérea, que a retiraria da imediatez de suas pulsações e da materialidade evaporante de sua corporeidade.

Portanto, se a Espanha é a terra das mulheres carpideiras, lacrimejantes que são pela submissão mortífera à macheza dos homens, aquilo que impulsiona Carmem não é a retaliação das fêmeas mordidas pelo machismo ibérico, mas apenas a livre fruição do seu desejo. Em decorrência disso, Carmem não faz de sua existência um *drama*, seja este espanhol ou mexicano, nem tampouco fica tramando maldades ferinas, para lanhar a auto-estima masculina. Se os homens pretendem ser todo-poderosos, pior para eles! Assim, eles perdem a oportunidade de desfrutar das

delícias provenientes de alguém que pretende tão-somente usufruir do fluxo inesgotável de suas paixões.

Carmem sabe perfeitamente que o encontro amoroso não é banal e natural, no seu acontecer, nem tampouco algo da ordem da facilidade e da harmonia preestabelecida entre homens e mulheres. Pelo contrário, na sua intuição sensível sobre o erotismo dos encontros humanos, ela sabe que estes implicam uma luta sem tréguas contra si mesmo e contra a oposição do outro sexo, assustados que ambos estão diante do irrefutável da entrega amorosa. Enquanto guerra não-negociável *contra* a entrega erótica, o encontro dos amantes não-prometidos é perpassado pela volúpia do *trágico*, em que o impossível espreita permanentemente os parceiros nos seus temores e nas suas angústias.

Daí por que a dramaticidade não se impõe, pois Carmem sabe que ela está diante de algo que em muito a ultrapassa. Por isso mesmo, a declinação do verbo amar implica sempre dizer que esse sentir é o desdobramento de algo que é mais forte do que ela, que a transborda e açambarca o seu ser. Justamente porque ela é tomada pela imanência vital do tesão, após a batalha sem tréguas empreendida contra si mesma, o que existe de trágico no erotismo é permeado pela leveza do inevitável. É isso aí, parece nos querer dizer Carmem de novo nas entrelinhas de sua gestualidade cênica e na respiração contida que acompanha o seu canto, quando acede finalmente ao dizer sábio do seu corpo pulsátil e reconhece a insuficiência vocacional de sua corporeidade despedaçada. Enfim, a leveza que acompanha inequivocamente o reconhecimento das impossibilidades presentes dos encontros eróticos é a resultante do que existe de trágico neles, nos quais a sabedoria pode enunciar-se sob a forma de desistir para sempre do drama.

Não se trata pois, bem entendido, mediante a figuração *new look* da Carmem revisitada pelos criadores dos anos 80, de uma rebelião de mulheres que pretendam fazer frente ao machismo empedernido da cultura do Mediterrâneo. Nesta, como sabemos, a figura masculina domina inteiramente as mulheres no espaço público do mercado sexual e estas detêm indiscutivelmente o poder

no espaço privado da casa, no qual, como mães e matronas, exercem o contrapoder sobre o marido. Na casa, as mulheres dominam soberanamente os filhos, sobretudo os do sexo masculino. Com efeito, o que está em pauta nas novas *mise-en-scène* de Carmem não é uma luta de vida e de morte pela ocupação dos territórios do social, numa guerra santa pela soberania do sexual com vistas a uma outra redistribuição de forças e do poder no universo do erotismo. Nas novas encenações de Carmem, o que está em questão não é pois a *luta pelo prestígio*, como nos ensinou Hegel na sua dialética do senhor e do escravo.² Nem tampouco, como nos legou Marx na sua leitura particular dessa dialética de Hegel e na qual este foi revirado de cima para baixo e colocado com a cabeça sobre os pés,³ a transformação da luta dos sexos num confronto mortal de classes, entre a burguesia e o proletariado.

Nada disso está presente no mundo encantado e trágico de Carmem, nas suas novas versões. Nestas, como na partitura original de Bizet, Carmem pôde dizer para o seu amante que “se eu te amo, cuide-se”. Contudo, isso é irreduzível à lógica da luta letal pelo prestígio entre os sujeitos e à lógica da luta de classes entre os sexos, pois o que Carmem afirma literalmente é que ela não pretende abrir mão de seu desejo, justamente porque ela reconhece que ama o seu parceiro agonístico. Ao contrário, estamos bastante distantes aqui de toda essa lenga-lenga retórica e dessa carnificina do desejo, já que Carmem não acredita mesmo de coração que o desejo seja uma ascese espiritualizante regulada pela negatividade, nem tampouco que o sexismo revele os segredos do confronto sexual. Para ela, em contrapartida, o sexismo é uma maneira fácil para se livrar do que existe de trágico nos impasses dos encontros eróticos, assim como o desejo figurado pela dialética da negatividade é uma maneira infrutífera de controlar o que há de imponderável nas pulsações eróticas, pois é impossível se livrar delas pela tentativa de sua espiritualização platônica.

Carmem está bem longe dessa conversa fiada, desse vazio do pulsional formulado por aqueles que têm horror ao erotismo e o tratam com o desdém dos assustados, pois descortina um outro

horizonte possível para as figuras da mulher, da feminilidade e do amor, que ultrapassa em muito essas fórmulas simplistas para incorporar decisivamente o erotismo no seu *estilo* de ser. Ideologias deserotizantes, inventadas de maneira interessada por homens fracos na sua virilidade e de mulheres débeis no seu erotismo, nos diz novamente Carmem nas entrelinhas.

Carmem não quer *ter* nada, pois tem uma ojeriza visceral a todas as insígnias do poder e ao teatro de ilusões forjado por elas. Isso porque o que lhe toma de corpo inteiro é a pretensão de *ser femininamente* uma mulher. Apenas isso: o que já é muito, convenhamos. O que implica dizer que ela deseja ser muito mais do que uma mulher, para a qual bastou apenas as insígnias da posse e a falácia dos emblemas do poder. Carmem quer ser, o que implica muito mais do que apenas ter emblemas ilusórios, sem substancialidade material e corpórea. Daí por que o que ela pretende é ser femininamente mulher, marcando assim uma ruptura com todas as falácias das insígnias do circo de horrores do sexual. Por isso mesmo, ela pode dizer de nariz em pé, mas banhada no seu corpo frágil e quebradiço pela insuficiência vital, que “se eu te amo, cuide-se”. É preciso coragem para dizer isso, assim, na sua literalidade. Não a coragem empostada da afronta e do desafio do outro, mas a coragem de quem se sabe volátil e fraturado no eixo de sua auto-suficiência. Isso porque Carmem sabe como ninguém que “tudo que é sólido desmancha no ar”.⁴ Além disso, ela sabe que, como não tem nada a perder, pode fazer a revolução e subverter radicalmente o mundo nas suas bases, como nos dizia o jovem Marx ao se referir ao potencial revolucionário da classe operária. Enfim, essa é a razão pela qual Carmem pode corajosamente dizer “se eu te amo, cuide-se”, pois ela não pode abrir mão do seu desejo, justamente porque reconhece a insuficiência radical do seu ser e isso se impõe a ela para além de seu entendimento.

II. TORNAR-SE

Do que se trata então, afinal de contas? O que se pretende dizer com tudo isso que foi enunciado? O que está em questão,

pois, nesse longo comentário introdutório, em que uma ontologia de ser da mulher e da feminilidade tem o dom de revelar o que existe de radicalmente antiontológico, nos registros da corporeidade, do desejo e do erotismo?

Na sua leitura antiontológica do mundo, apesar de sua exigência em ser e não na sua colagem no registro do ter, Carmem se recusa a reconhecer a universalidade dos enunciados, bastando-lhe a singularidade destes e de seus contextos específicos de inscrição. A imposição da ordem universal dos enunciados costuma ser uma demanda que concerne aos homens e às mulheres, mas jamais à *feminilidade* da mulher, aquela que introduz decisivamente o registro da *diferença*. Podemos afirmar igualmente que a feminilidade do homem é o correlato daquilo que é femininamente mulher, sendo, pois, também constitutivo da lógica da diferença sexual.

Com isso, podemos dizer que, para acompanhar Carmem no seu arrebatamento passional, na sua condição de ser femininamente mulher, é necessária a presença da masculinidade feminilizada, daquilo que é femininamente homem. Afora isso, o encontro dos sexos na sua diferença radical é algo da ordem do impossível, pois as figuras do homem e da mulher ficam inevitavelmente presas na ordem do espelho e da identidade das imagens, em que o registro do ser é engolido inequivocamente por aquele da posse e do ter. Com isso, o encontro sexual é um *desencontro*, pois em face da impossível diferença sexual impera o registro homo-sexual, que se torna não apenas hegemônico mas, muito mais do que isso, soberano.

Porém, se existe o femininamente mulher como contraponto ao femininamente homem, isso quer dizer também que a feminilidade deixa de ser algo da ordem do *enigma*. Não se coloca mais então a idéia da existência de um enigma da feminilidade, que obcecou o imaginário do Ocidente desde sempre, chegando mesmo a estar presente no último Freud, quando este tratava dos impasses existentes para delinear a sexualidade da mulher.⁵ Com efeito, a idéia de que a figura da feminilidade seria algo da ordem

do enigma apenas se colocou durante séculos na história ocidental na medida em que se acreditava que a figura da masculinidade seria uma coisa translúcida e da ordem da obviedade. Entretanto, nada menos evidente do que o ser homem e a incorporação pelo sujeito dos atributos masculinos. A condição da virilidade é tão opaca, pelo menos, quanto a da feminilidade. Nesses termos, os diferentes sexos estão empatados nos seus cenários de sombras e de negrimes enigmáticos. Com isso, existiria pois o enigma da masculinidade como também aquele da feminilidade, em igualdade de condições. Portanto, falar ainda em enigma da feminilidade nessas alturas das coisas, no final do século, é distorcer o que pôde nos ser revelado sobre os impasses e a opacidade da condição masculina.

Vale dizer, o que se impõe como enigmático na atualidade não é mais o enigma da feminilidade ou da masculinidade, mas tão-somente o *enigma da diferença sexual*. É a captação daquilo que funda a diferença entre os sexos que se apresenta agora como algo enigmático, impondo-se, então, igualmente para homens e mulheres. Assim, se Freud pôde se aperceber tardiamente de que ninguém nasce mulher, que essa condição não é fundada na ordem da natureza, mas que é produzida pelas demandas de uma história, sendo pois da ordem do devir,⁶ ele acreditava ainda em contrapartida na evidência da condição masculina. Por isso, pôde genialmente dizer que existiria um *tornar-se mulher*, enfatizando então a dimensão da sua produção. Entretanto, esqueceu-se de dizer de maneira marota e interessada, herdeiro nisso de uma longa tradição imemorial, que existiria também um *tornar-se homem*, pois, como a mulher, ele não é da ordem da natureza e da evidência, mas da ordem do vir-a-ser e da produção. Enfim, o que se enuncia, pois, como questão crucial agora é a indagação crescente sobre o enigma da diferença sexual, sendo essa a razão pela qual uma leitura das novas versões da figura de Carmem se transforma numa aventura apaixonante para pensarmos na atualidade a condição da diferença sexual.

III. CARMEM, PASSADO E FUTURO

Podemos relançar agora a interrogação acima levantada. Do que se trata, então, afinal de contas? Se a personagem de Carmem não tem a intenção de vingar finalmente a condição feminina, humilhada que esta sempre foi até bem recentemente pela voracidade do poder masculino, nem tampouco de inverter as relações de força e de prestígio entre as figuras do macho e da fêmea para retomar no campo feminino a soberania do governo do sexual, o que ela pretende então na sua reaparição pomposa e brilhante nos espetáculos dos anos 80? O que se revela da condição feminina, através de Carmem, nessa sua reinscrição nas cenas operística, teatral e cinematográfica?

É preciso reconhecer aqui que as versões anteriores de Carmem, em que se inclui parcialmente a partitura original de Bizet, configuravam essa personagem com alguns dos atributos anteriormente destacados. Dentre estes, podem-se evocar os traços da vingança feminina em face dos homens, forma de restauração da condição humilhada das mulheres pelo machismo, e a malevolência que permeia a figura de Carmem. Contudo, é inquestionável também que essa figura se apresenta no horizonte cênico da atualidade, iniciando o percurso no início dos anos 80, com traços diferenciais importantes em face do personagem anterior. Com isso inaugura um outro percurso para a mulher e para a feminilidade, que é marcadamente original. É preciso ficar atento a isso. Destacamos, no início deste ensaio, alguns desses traços que delineiam inequivocamente uma outra assunção pela mulher de sua condição feminina. É justamente em sublinhar criticamente a presença desses traços diferenciais que estou aqui interessado, pois pode nos revelar, em novas linhas e cores, como configura a feminilidade na atualidade. Essa é a minha preocupação primordial de ordem teórica e metodológica, da qual resultam os comentários iniciais que já realizei acima.

Porém, isso não é tudo. É preciso considerar também uma segunda operação teórica e metodológica, que é complementar à anterior e que ainda tem a possibilidade de desdobrá-la em ou-

tras direções interpretativas. Pretendo avançar aqui numa leitura bem específica, pela qual seja possível situar os traços diferenciais já esboçados acima, de maneira a circunscrever o lugar simbólico que permite a produção desses enunciados. Vale dizer, é preciso delinear a condição de possibilidade desses traços diferenciais, o solo fundante de sua enunciação, pois, com essa outra operação interpretativa, a ordenação deles revelará a sua consistência, no meu entender, é claro. Isso quer dizer que, por esse outro desdobramento metódico e teórico, a articulação dos traços diferenciais que realizei anteriormente revelará a sua sistematicidade, indo muito além de uma simples descrição na atualidade da condição feminina. É justamente esse desdobramento inevitável da operação inicial que realizarei em seguida.

IV. A RESULTANTE, O PRODUTO E O FEMINISMO

Nessa perspectiva de leitura, o que proponho como *a priori* teórico e metodológico é que se considere a impossibilidade de separar as novas versões da personagem Carmem de suas condições históricas de acontecimento, isto é, o movimento feminista dos anos 60 e 70, assim como alguns dos desdobramentos materializados nos anos 80.

Vale dizer, a figuração renovada da personagem de Carmem é *uma* das *resultantes*, no campo das mulheres, daquilo que foi progressivamente delineado pelo movimento feminista das décadas de 60 e 70. Porém, quando se afirma que Carmem é uma possível resultante ou uma *resposta* do que foi forjado nos laboratórios social e político do discurso feminista, isso não quer dizer que a personagem Carmem que se refaz das cinzas do esquecimento seja o *produto* direto da recente onda do movimento feminista. Impõe-se aqui um comentário dessa diferença sutil de palavras, para que se possa apreender a especificidade de Carmem na sua atual fulgurância crítica.

Com efeito, enunciar pois que a nova figura de Carmem seja o produto do recente discurso feminista seria afirmar, ao mesmo tempo, que aquela, tal como nos aparece agora, seria uma espécie

de materialização de um projeto de mulher pré-fabricado no ateliê do pensamento feminista. Nessa perspectiva, Carmem teria sido meticulosamente produzida pelas teses feministas, que reivindicaram um novo lugar social e outras posições possíveis para a mulher.

Nós sabemos que o feminismo, nas suas demandas políticas, foi bem-sucedido nas suas propostas, entreabrindo um outro horizonte de possibilidades para as mulheres nas últimas décadas deste século. Contudo, é preciso reconhecer de maneira pontual que quase nada do projeto feminista nos aproxima da personagem de Carmem, que se encontra bem distante daquele ideário.

De fato, aquela personagem retoma um traço marcante da condição da mulher que seria talvez repudiado pelo discurso feminista recente, pelo menos nas suas versões mais *heavy metal*. Carmem é inteiramente atravessada pelo atributo da sedução e, portanto, é como *femme fatale* que se reapresenta, com toda a sua pompa, para enlouquecer de paixão os intrépidos toureiros na arena masculina. É com essa disposição de mulher fatal, impetuosa nos seus arroubos, que Carmem caminha de cabeça erguida para a *Plaza de Toros*. Com isso, não existe qualquer vergonha em se valer do atributo da sedução, incorporada na sua plenitude e com todo o júbilo possível.

Entretanto, como sabemos todos sem qualquer dúvida, a figura da mulher fatal é uma antiga personagem de nosso imaginário social sobre a feminilidade que nos obcecou durante séculos. Assim, destituída de qualquer poder social, somente restava para a mulher os atributos graciosos do seu corpo e a promessa das delícias que insinuava para capturar o homem embevecido pelo seu charme. Com isso, a mulher fazia o homem dançar conforme a sua música, dispondo o cenário como queria na arena dos touros, de maneira que, parodiando Chico Buarque, pode-se dizer que “ela era a dançarina e ele o funcionário”. Nesse espetáculo, colorido pela fatalidade do erotismo, ela dava indubitavelmente as cartas, sem sombra de dúvida.

Nesse contexto, a intenção da musa sensual era a de se vangloriar da condição subalterna que a definia de forma aprisionante

no campo social, procurando inverter pois as relações de força no mercado do amor. Por isso mesmo, aquilo que interessava à mulher fatal era a arte da conquista. Apenas isso a direcionava, nos seus gestos de sedução, para transformar o homem numa presa capturada. Não lhe interessava absolutamente a relação amorosa e sexual que pudesse resultar, como desenlace maior, da cena de sedução. Após o gesto mortal da sedução, o homem seria descartado e desprezado, deixado de lado como um bobo, porque seduzível com facilidade, já que o que interessava à mulher fatal era se regozijar com a conquista triunfal, espécie de troféu majestoso do seu poder de engambelar a arrogância masculina.

Portanto, a *imago* que conduzia a mulher na construção dessa personagem ferina era a de um homem sedutor e implacável na sua ferocidade animalesca, vestido agora, contudo, de saias e de castanholas, de colorido excessivo e arrebatador. A mulher se valia agora pois, nessa cena privilegiada, das armas masculinas capturantes para ludibriar o machismo orgulhoso dos homens. Existia então uma inversão pontual de posições e de papéis da mulher com o homem, de maneira a conferir, finalmente, um poder feminino sobre os machos arrogantes. Enfim, essa figura feminina era a materialização de uma mulher-homem, uma espécie de “Paraíba mulher-macho”, marcada, pois, de fio a pavio, pelo ideal fálico, pela ânsia de poder e de domínio, em que o travestimento pela pseudovirilidade seria o valor supremo no mercado do amor.

Ora, nada mais distante disso do que as novas versões de Carmem dos anos 80, seja as que se aproximam da *mise-en-scène* de Bizet, mas marcando uma profunda diferença em face dessa, seja as que se distanciam do roteiro original da ópera.

Assim, devemos evocar aqui, no que se refere ao mais próximo de Bizet, mas que mantém uma diversidade evidente, seja o belo filme espanhol de Carlos Saura, seja a versão italiana mais modesta realizada por Francesco Rossi. Essa última realização não tem absolutamente o brilhantismo cativante, nos registros da imagem, do canto e da dança da versão cinematográfica forjada por

Saura. Não obstante essas diferenças óbvias nas duas realizações, ambos os diretores traçam, contudo, um perfil similar da personagem legendária. É essa similaridade que me interessa registrar, pois podemos revelar o que acontece no desenvolvimento cênico, apesar da diferença de talento dos diretores em questão. Mais ainda, além de registrar isso, é preciso revelar a semelhança, já que indica, em toda a sua extensão e volume, a nova versão da feminilidade a partir dos anos 80.

Podemos reencontrar a mesma similaridade da personagem em questão também nas versões cinematográficas que se distanciam mais ainda do roteiro operístico de Bizet. Nessas versões, cabe delinear o que define a *imago* de Carmem na sua nova essencialidade como personagem. O filme de Godard representa o melhor exemplo dessas realizações, sem dúvida o mais brilhante e o mais requintado esteticamente na sua construção imagística. Godard empreende uma versão pós-moderna de Carmem, na qual esta transborda de sensualidade pelos fotogramas exibidos, onde, de cabeça erguida e sem pudor, realiza a sedução de corpo inteiro. Nas múltiplas cenas diante dos espelhos, admirada e admirante de sua beleza chocante e exuberante, Carmem passa meticulosamente o batom sobre os seus lábios molhados, de maneira a ume-decer o desejo masculino e brincar com o seu erotismo. Essas cenas revelam a dimensão *lúdica* da sedução, aquilo que mais a distancia da vertente feroz das versões mais antigas de Carmem. Enfim, nessas cenas em frente ao espelho, em que o pintar os lábios é de um grande requinte erótico, Carmem cifra e condensa nas imagens o que existe de brincadeira na arte da sedução e o que existe de menina travessa no espetáculo do erotismo. Como um caleidoscópio, Carmem coloca os homens num parque de diversões, numa roda-gigante que se faz dançar de maneira maliciosa.

Nessa perspectiva, a nova Carmem apresentada nas telas não é absolutamente a militante do discurso feminista, o seu produto direto e acabado. Nada mais distante, pois, de seus movimentos insinuantes e graciosos, do que o papel da militante! Porém, isso não quer dizer, bem entendido, que a nova versão de Carmem não

pressupõe que a militância pelos direitos da mulher tenha acontecido historicamente e ainda exista no campo social para que uma outra personagem de Carmem tenha sido construída. Essa militância aguerrida entreabriu inquestionavelmente um outro horizonte para a figura da mulher. Isso é absolutamente seguro.

É nesses termos que podemos propor que a nova figuração de Carmem é mais uma resultante e uma resposta bem precisa ao movimento feminista dos anos 60 e 70 do que propriamente o seu produto direto. Procurando estabelecer uma distinção entre esses conceitos aqui evocados, pode-se dizer que os conceitos de resultante e de resposta implicam uma idéia de *transformação* do estrito quadro feminista original, o que não se encontra presente absolutamente na idéia de produto.

Com efeito, se o discurso feminista foi a condição concreta de possibilidade que delineou um outro horizonte social para a figura da mulher, esboçando para ela um novo comprimento de onda para a escuta de seus direitos e demandas, não resta qualquer dúvida também de que na nova figura da mulher prefigurada e condensada em Carmem exista uma crítica precisa e eventualmente também o deixar cair uma certa falicidade presente em algumas teses feministas das décadas de 60 e 70. É justamente nessa crítica pontual e no deixar cair a falicidade que o personagem de Carmem recupera *positivamente* certos atributos femininos, e não apenas a sua sensualidade associada ao ativo poder de sedução. Essa positividade, na recuperação dos traços do feminino na mulher, confere à sensualidade e à sedução da mulher uma outra perspectiva e um outro alcance, de maneira a atribuir um sabor e um colorido novos à sensualidade e à sedução. Enfim, o poder ser sensual e sedutora não implica mais agora as artimanhas do aprisionamento da figura do homem pela mulher, em que esta não opera, na cena do sexual, movida pelos gestos ferinos e pela ferocidade aniquilante do rival.

Nesse contexto, o homem não é mais o *rival* da mulher, o seu inimigo a quem se deve fazer votos de ódio e de quem ela quer se vingar por sua arrogância. Isso porque Carmem retira agora a

mulher do campo de batalha e da guerra entre os sexos. Para ela, a figura do homem passa a ser sobretudo a de um *companheiro de brincadeiras* e não apenas de responsabilidades matrimoniais, alguém com quem trocar a gratuidade do afeto e do desejo sem qualquer drama. Para que isso fosse possível, contudo, foi necessário que a mulher respeitasse a sua condição feminina, honrando a sua auto-estima, de maneira a erguer a cabeça em igualdade de condições com a figura masculina e sair da posição de menovalia existencial onde se colocara anteriormente. Com isso, é possível brincar com o homem, transformando os encontros amoroso e sexual em algo da ordem do lúdico.

Assim, enquanto resultante e resposta ao recente discurso feminista, e não como o seu produto direto, Carmem transforma criticamente as suas teses e confere uma outra positividade à sedução e à sensualidade, ao que existe pois de feminino na mulher. Por isso, a nova Carmem poderia fazer suas as belas palavras em prosa de Adélia Prado:

“[...] emancipada eu não quero ser, quero ser é amada, feminina, de lindas mãos e boca de fruta, quero um vestido longo, um vestido branco de rendas e um cabelo macio, quero um colchão de penas, duas escravas negras muito limpas e quatro amantes: um músico, um padre, um lavrador e um marido. Quero comer o mundo e ficar grávida, virar gigante com o nome de Frederica, pra se cutucar na minha barriga e eu fredericar coisas e filhos com cor amarela e roxa, fredericar frutas, água fresca, as pernas abertas, parindo. Por dentro faço mel como colmeias, põe tua língua no meu favo hexágono”.⁷

Portanto, querendo ser cultivada como a terra fértil por um lavrador, ser o instrumento macio para os acordes sensíveis e sublimes de um músico, Carmem pode ser também a interlocutora de um padre nas suas orações e confissões escabrosas. Com isso,

pode até ter um marido, que, como companheiro lúdico na cena do mundo, pode frutificar o seu corpo faminto de amor com os acordes de sua efetiva virilidade, bebendo o mel delicioso do seu ventre pulsátil. Para tal, contudo, Carmem tem que se dar ao respeito, erguer a cabeça sobre os ombros quebradiços e graciosos, empinar o nariz de maneira provocante e dizer em alto e bom som: eu te quero e pronto! “Se eu te amo, cuide-se.”

V. AS FIGURAÇÕES DA FEMINILIDADE

Que pretendemos dizer com tudo isso, nesse quebra-cabeça constituído por pequenas diferenças contextuais e históricas? Uma série de coisas fundamentais sobre a atualidade da figura da mulher e da relação entre os sexos. Vejamos então, de maneira esquemática, o que está em pauta. Vamos continuar a explicitar alguns dos enunciados anteriormente formulados para torná-los um pouco mais evidentes.

Assim, a nova figura de Carmem indica a retomada da marca da *femme fatale*, sem qualquer sombra de dúvida. Porém, ponto crucial e indicador seguro de uma ruptura na figura da feminilidade, isso se colocou agora, no contexto do fim do século, na exterioridade quase absoluta de qualquer relação de disputa e de desafio letal entre os sexos. Como mulher fatal, Carmem não pretende mais tourear com os homens, enfiando-lhes a punhalada fatal no seu coração e na sua virilidade. A nova Carmem retoma, então, positivamente, o atributo memorial da sedução, decantando-o contudo de seus traços de negatividade moral e de malevolência que marcaram o ser da mulher.

Se esses traços delinearam a figura da mulher e a marcaram com as sombras da *periculosidade* durante séculos, desde a prosa inaugural da tradição bíblica e do cristianismo, é preciso recordar aqui que, desde o século XVIII, essas marcas obscuras da feminilidade nos obceca nos nossos pesadelos e que acompanharam como um refrão o nosso erotismo na existência cotidiana. Isso porque desde o século XVIII, pelo menos, se forjou um conjunto de discursos — médico, filosófico e moral — que pretendiam de-

linear uma diferença de *essência* entre o masculino e o feminino. Antes disso não havia absolutamente uma fronteira essencial entre as figuras do homem e da mulher, pois desde Galeno, no início da era cristã, a mulher era considerada como um homem *im-perfeito*, a quem faltava calor suficiente para ser homem.⁸ Nesse discurso não havia pois o enunciado que estabelecesse a existência de uma diferença sexual, na medida em que existiria um contínuo entre o ser homem e o ser mulher, na inexistência de essências absolutas que estabelecessem a descontinuidade entre os sexos.

Com isso, o aparelho genital feminino seria análogo ao masculino, existindo uma correspondência estrita entre os diferentes órgãos que os constituíam. Se alguma diferença existia, esta se apresentava na interioridade corporal dos órgãos sexuais femininos e na exterioridade dos masculinos, por causa do *calor* mais intenso presente no corpo masculino e o menos intenso que marcava o corpo da mulher. Contudo, isso não indicava uma diferença de essência, pois uma mulher poderia vir a ser um homem caso tivesse aumentada a intensidade de seu calor, conforme a célebre teoria dos humores da Antigüidade. Porém, um homem não poderia ser transformado em mulher, pois aquele seria a materialização da perfeição sexual.⁹ Com isso, o imperfeito poderia vir a ser perfeito diante do aumento do calor corpóreo, transformando-se então a mulher em homem, mas a solução contrária seria impensável na ordem cósmica da hierarquia entre os seres.

O que se revela, então, no discurso galênico é uma teoria do *monismo sexual*, pela qual o masculino e o feminino não teriam uma diferença de essência propriamente dita, mas uma distinção marcada pela maior ou menor quantidade de calor corporal que estaria presente nos homens e nas mulheres. O aumento da quantidade de calor produziria a transformação da figura da mulher num homem, na hierarquia entre o imperfeito e o perfeito. Os exemplos históricos dessa transformação possível não faltaram na Antigüidade como no Renascimento, sendo um dos mais célebres aquele registrado por Montaigne nos seus *Ensaíes*.¹⁰

Apenas no século XVIII um discurso da diferença sexual se

constituiu, na medida em que, com a formulação sobre a igualdade de todos os seres humanos estabelecida nas revoluções francesa e americana, uma diferença de essência foi instituída para justificar a alocação diversa das figuras masculina e feminina nos espaços público e privado propriamente ditos.¹¹ Foi aqui que se constituíram propriamente diferentes discursos para fundamentar essa diferença, nos registros anatômico e fisiológico, que procuravam fundar uma psicologia diferencial entre os sexos.¹²

Nesse contexto, o traço da sedução feminina foi negativizado, pois a figura da mulher foi construída em torno do ideal da *maternidade*. Com isso, ser mãe e ser mulher constituíam seres diferentes, pois a figura da mulher era o *oposto* da figura da mãe. A sensualidade presente no gozo feminino passou a ser encarada como um obstáculo à assunção da maternidade e à experiência da gestação, contrariando uma fórmula prevalecente na Antigüidade e no Renascimento, em que o gozo feminino era uma operação fundamental para a instauração da fecundação. Portanto, a partir do século XVIII, para ser mãe, a figura da mulher teria que perder os atributos da feminilidade.¹³

Sendo considerada, pois, como um atributo negativo e incompatível com a figura da maternidade, a sensualidade feminina teria de ser ortopedicamente disciplinada¹⁴ para que a mulher pudesse aceder à condição materna. As práticas educativas ao longo do século XIX visavam a extirpar o que havia de feminilidade na mulher, coarctando o excesso feminino para que a figura da mãe pudesse ser harmônica com a da esposa casta e fiel. Com isso, a mulher sensual que mantivesse ainda o atributo feminino da sedução e do erotismo passou a ser considerada como *perigosa*, matéria-prima por excelência da figura da prostituta. Enquanto representação máxima e eloqüente da sensualidade e do feminino, ela seria o oposto da figura da mãe e da devoção ao outro, marcada que seria para sempre pelos traços do egoísmo, da infidelidade e da ausência de castidade.

Dessa maneira, a prostituta seria a materialização da inexistência de qualquer decência na mulher, a indecência feita carne,

indicando pois a decadência feminina por excelência, na medida mesma em que a maternidade estaria ausente do seu horizonte existencial. Contudo, nessa condição decaída e estigmatizada no seu ser, a prostituta passou a se inscrever numa função social precisa e muito bem delineada, ou seja, começou a ser considerada como a reserva de gozo do mercado sexual, aquela que poderia oferecer ao macho a centelha de paixão e de erotismo que inexistiam no universo doméstico do lar. Para tal, seria preciso disciplinar a prostituição enquanto prática social, de maneira a tornar exequível e dominada a sua natureza perigosa. Necessário seria, pois, esvaziar a figura da prostituta do seu potencial de dano, colocando-a num lugar social bastante circunscrito.

A medicalização da prostituição, mediante medidas sanitárias bem precisas, visava a tornar a figura da prostituta compatível com a sua função social, esvaziando-a de sua periculosidade essencial. Assim, alocando-as em quarteirões preestabelecidos no espaço social e submetendo-as ao controle médico regular para impedir as doenças venéreas, as prostitutas podiam satisfazer a volúpia masculina, interdita que era esta no espaço privado da família, sem colocar em perigo a ordem social. Durante todo o século XIX, a saúde pública e a medicina social se desdobraram para harmonizar a figura da prostituta com a sua função social bem precisa, de maneira tal que aquela não pudesse ser uma ameaça para a ordem familiar.¹⁵

Portanto, ao longo do século XIX, a medicalização dos corpos no espaço social teve dois alvos privilegiados, no que concerne ao corpo feminino. Antes de mais nada, produzir a figura da mãe pela extração sistemática da feminilidade do corpo da mulher, de forma a torná-la compatível com a função terna da maternidade. Em contrapartida, como decorrência da existência de naturezas femininas rebeldes, que se contrapunham à extração de sua sensualidade e de seu erotismo, impõe-se a construção da personagem prostituta. Esta poderia oferecer ao homem aquilo que ele não encontraria no espaço da família. Além disso, construir a figura da prostituta como horizonte possível para acolher o gozo

masculino seria também a condição concreta de possibilidade para a produção da figura da mulher enquanto mãe. Vale dizer, a figura da prostituta seria a condição necessária para a produção da figura da maternidade, sem a qual esta seria algo da ordem do impossível. Não obstante a descontinuidade existente entre essas duas figuras e a sua enunciação como sendo literalmente os opostos na representação social, a mãe e a prostituta são as duas faces da mesma moeda, a dupla face da mesma mundanidade construída sistematicamente ao longo do século XIX pela mediação da medicina, da pedagogia e da moral.

Além disso, a figura da prostituta, enquanto representante da sensualidade, do erotismo e da sedução feminina, anuncia uma outra figura da mulher que tomou corpo ao longo do todo o século XX até os nossos dias. Com efeito, a prostituição da feminilidade da mulher, como contrapartida no campo social para a reserva masculina do gozo no cenário familiar, foi a condição concreta de possibilidade para a construção da figura da *mulher-objeto* que obcecou o nosso imaginário ao longo deste século. Assim, tanto nas relações amorosa e sexual, quanto no universo da publicidade, do cinema e do *marketing*, a mulher-objeto se transformou no fetiche da feminilidade decaída e na sua derivação preferencial no espaço público.

Pela mediação dessa figuração fetichizada, na qual as coxas, as ancas, os seios e a vagina foram explorados até limites inimagináveis, de maneira sistemática,¹⁶ o capital explorou minuciosamente a carne feminina gozante para aumentar ao máximo a sua mais-valia às custas da menos-valia feminina. Com isso, poderia vender as suas mercadorias industrializadas, para as mulheres sequisas do que era ser feminino e para os homens ardentes de volúpia, mediante o esquiteamento estetizante do corpo feminino.

Enquanto mulher-objeto, a feminilidade decaída foi explorada ao máximo como objeto do desejo. Contudo, trata-se agora de um desejo permeado pela gula infinita do capital, que extrai a sua mais-valia pela devastação obscena daquilo que promete como delícia na carnalidade feminina. Enfim, a mulher-

coxa, a fêmea-seio, as ancas-mulher e a buceta-puta se transformaram em signos inesquecíveis da modernidade, em que a feminilidade foi extraída até a sua seiva pela voracidade desmedida de mais-valia do capital.

Como sabemos, como mulher-fatal a Carmem originária de Bizet era a figuração da prostituta, do desejo como moeda corrente do erotismo, da sensualidade e da sedução, pois a única possibilidade existente para a feminilidade da mulher, no imaginário social do século XIX, era a sua figuração como prostituta, já que como signo do perigo para as ordens familiar e social a prostituta se contrapunha *ipsis litteris* à figura da mulher-mãe. Enquanto representação da sedução e da sensualidade, a figura da puta fascinava o apetite lascivo do homem-marido, que poderia encontrar nela a reserva de delícias e de gozo, interditados que estes eram para a mulher burguesa marcada pela “moral civilizada dos tempos modernos”.¹⁷

Contudo, se desde o século XIX até recentemente os atributos da sedução e da sensualidade ficavam restritos à figura da prostituta e das mulheres de menor valor social, a nova Carmem emergente nos anos 80 retoma positivamente essas insígnias. Porém, nessa retomada pelo imaginário cênico dos anos 80, aquela personagem incorpora esses atributos de maneira positiva, e os decanta, ao mesmo tempo, de qualquer traço de negatividade que marcaram a sexualidade feminina há trezentos anos, pelo menos. Vale dizer, a personagem recente de Carmem confere positividade ao erotismo e à sedução pois os assume em estado puro, identificando-se com eles visceralmente. Com isso, Carmem se despoja dos traços moralmente desvalorizantes que impregnaram o ser da mulher até a medula e a macularam no seu ser feminino.

Portanto, separando o joio do trigo, a nova Carmem pode ser sensual e sedutora, permeada pelo erotismo até a flor da pele, sem que seja a mulher-puta. Com essa operação magistral, a prostituição não tem mais nada a ver com o erotismo e a sensualidade, pois estes são agora marcas da feminilidade em sua pureza decantada. Se a figura da puta representa na atualidade a ex-

crescência e a radicalidade máxima da figura da mulher-objeto, aquela, contudo, exerce o erotismo como um cálculo dos prazeres, como uma *performance* requintada mas mecânica, onde embala suas partes pudendas com papel celofane e matéria plástica para oferecê-las aos homens desvirilizados, como uma espécie de mercadoria e literalmente como um objeto direto de consumo. Nesses termos, a sensualidade e a sedução femininas migraram agora para o ser da mulher, num movimento de retorno ao seu lugar originário, encantando pois o corpo sexuado, na medida em que o erotismo presente na prostituta de hoje é marcado pela estilização, pela ritualização e pela pasteurização artificiosas. Enfim, pode-se perceber aqui, no lusco-fusco de um olhar penetrante, que pela mediação desse gesto magistral do erotismo a figura de Carmem foi transfigurada na sua nervura e sensibilidade, indicando de forma condensada o delineamento de uma outra figuração possível para o ser da mulher.

O que isso quer dizer, agora, nessa nova transfiguração da personagem de Carmem? Antes de mais nada, que a sedução não se identifica mais com a condição masculina, com o ser do macho pavoneado de penas, isto é, com a falsa virilidade, com a falácia da falicidade. Com isso, a assunção positiva da sedução não implica doravante para a mulher o ideal fálico, na sua dureza e na sua pseudo-beleza, na medida mesmo em que a sedução não é mais um atributo para ser exibido na cena da conquista fácil, mas para ser exercida como uma marca insofismável da feminilidade.

Em seguida, é preciso admitir que a assunção plena e tranqüila desse poder de sedução implica também que a concepção da sedução foi decantada de seu resíduo malévolos, maléfico e mortífero. A sedução perde a sua acidez corrosiva, de tal forma que, como um jogo encantado, passa a ser marcada pelos traços da doçura e da graça. Vale dizer, nesse cenário lúdico a arte da sedução não secreta mais dos poros de seus protagonistas uma substância venenosa e peçonhenta que visa a atingir o poder erótico do outro pela via fugaz do encantamento leviano. Com isso, a sedução não é mais a arte maléfica da mulher-aranha, que visa-

ria a esmigalhar pela captura a potência masculina. Para continuarmos no registro das metáforas animais, podemos dizer que a sedução enquanto ludicidade se aproxima da borboleta que, com as suas cores fascinantes, pode pousar sobre as flores após o seu mergulho alado.

Portanto, a sedução é a revelação plena do desejo feminino, a assunção pela mulher de sua feminilidade, pela qual ela pode dizer: eu quero esse homem e pronto, definitivamente! Isso pode ser dito sem meias palavras e rodeios, de forma sutil mas ao mesmo tempo direta nos seus contornos. Dessa maneira, a sedução é um ato de revelação do desejo feminino dirigido para um homem, sem circunlóquios. Conseqüentemente, se a sedução perde o atributo de ser algo leviano e maléfico, isso implica dizer que aquela deixa de ser identificada com a arte da prostituição.

Durante séculos, como sabemos, a sedução era encarada de maneira pejorativa, justamente porque era associada às virtudes do macho que procurava capturar a mulher virginal. Por isso mesmo, a sedução feminina era registrada como uma marca virilizada no ser da mulher. Logo, as mulheres que a exerciam eram encaradas decididamente como vulgares e prostituídas, traços insofismáveis de sua natureza feminina decaída, considerados que eram como exceções nos seus excessos passionais. Enfim, a recente figuração de Carmem decanta todas essas marcas negativas da sedução, sejam elas da ordem da masculinidade ou da prostituição, produzindo uma alquimia crucial no metabolismo erótico do ser da mulher.

VI. CHEGUEI, FINALMENTE

Com a nova Carmem anos 80, as mulheres podem dizer finalmente: *Cheguei!!!* Se a feminilidade estava anteriormente identificada com o ser masculino e com o ser prostituído, isso se colocava na medida em que a figura da mulher estava construída em torno do atributo da maternidade desde a virada do século XVIII para o XIX. Contudo, se o desejo feminino pôde ser admitido positivamente na modernidade, pelo menos desde Freud,¹⁸

deveria ser exercido, entretanto, no quadro do casamento e tendo a maternidade como a sua finalidade primordial.¹⁹

Com efeito, o mesmo Freud que conferiu positividade ao ser da histeria, retirando-a do lodaçal das intrigas e das mentiras, ao desenhar a personagem de Carmem fora do campo da degenerescência e reconhecendo a grandeza de suas qualidades morais,²⁰ recuou posteriormente de suas intuições iniciais, de maneira relativa, ao tematizar o ser da mulher nos seus ensaios tardios sobre a sexualidade feminina. Assim, nos seus escritos dos anos 20 e 30 sobre a sexualidade feminina, enunciou de forma peremptória que a figura da mulher seria fadada à maternidade,²¹ isto é, o erotismo propriamente feminino deveria passar pelo labirinto enigmático da maternidade. Para o velho professor Freud, com todo respeito e reverência, as mulheres poderiam ter três diferentes *destinos* possíveis ao descobrirem a sua condição de castração e de falta do pênis/falo: a neurose e a inibição sexual, a virilidade feminina e a maternidade. Portanto, ser verdadeiramente mulher implicaria não apenas o reconhecimento por ela de sua condição castrada, pela ausência do atributo fálico presente positivamente no homem, como também pela assunção da maternidade. Caso contrário, a figura da mulher estaria fadada ao destino trágico da inibição sexual, da neurose e da perversão, pois, maculada pela anomalia e pela patologia de seus humores eróticos, alimentaria em si mesma a pretensão secreta de ter o *phallus* e de ser como um homem.

O que a nova figuração de Carmem nos revela, pois, é a restauração do ser da mulher no registro do desejo. Este pôde assim ser reconhecido positivamente, sem ser identificado com o a masculinidade, a falicidade ou a prostituição. Com isso, o desejo feminino pode passar a existir, fazer-se verdade. Ultrapassando a sua condição de nada, ao atingir a existência e o reconhecimento pleno, de fato e de direito, o desejo da mulher pôde ser reconhecido na sua pureza, em identidade de condições com o desejo masculino.

Isso não quer dizer, contudo, que o desejo da mulher assim esboçado repudie a maternidade e a transforme num objeto de

horror. Não se trata disso, seguramente. Não é isso o que podemos perceber no campo social da atualidade. O que está em pauta é a positividade do puro desejo na mulher, que pode se desdobrar ou não no ser da maternidade. Com isso, ser mãe não é a condição *sine qua non* para ser uma verdadeira mulher, o traço definidor de sua identidade sublime. Isso é indecível, pois depende do desejo das diferentes singularidades femininas arroladas. Dessa maneira, o ser femininamente mulher não passa mais agora pelo ranço obscuro da obrigatoriedade e da impossibilidade de ser mulher, sem que esta sofra as penas, dores e delícias da maternidade.

Foi essa ruptura crucial que se realizou no campo social nos anos 80, tendo o discurso feminista pelos direitos da mulher como pano de fundo e condição concreta de possibilidade. Porém, em face dessa tradição política, a nova figuração da mulher entreadvertida por Carmem não é um produto direto daquele movimento social dos anos 60 e 70, mas antes uma resultante, pois conduziu muito além do esperado os pressupostos presentes nas teses do discurso feminista.

Com a retomada da figura de Carmem, a materialização da mulher ultrapassa em muito as teses retóricas e políticas do pensamento feminista, pois rearticula a fugacidade do ser da sedução como uma positividade eloqüente. Com isso, o tesão feminino é bem mais fulgurante, tanto do ponto de vista plástico quanto do erótico, que a pálida imagem da mulher da militância política, esmaecida no seu brilho. O desejo feminino ocupa então um lugar respeitado no campo social, exorcizando pois os fantasmas da virilidade e da prostituição, que macularam antes o ser da mulher.

Com isso, a figura da mulher passa a receber uma aura, ao ser resplandecente no seu brilho, ao assumir uma dignidade pela assunção do seu desejo, que passa a conformar seu ser, na medida em que a sedução e a fatalidade da sensualidade se tornam marcadas visceralmente pelo registro do lúdico. Com efeito, o que as versões recentes de Carmem nos revelaram, seja a de Saura, Rossi ou Godard, não é mais a *femme fatale*, mas as dimensões

da festa, da alegria e da brincadeira que se incorporam na experiência feminina do desejo. O que não quer dizer, bem entendido, que o júbilo e a festividade do gozo não possam ser também atributos do registro do *trágico*, pois podem colocar o sujeito em face dos impasses do impossível.

Porém, se a tragédia nos aponta inequivocamente para o imprevisível e para a impossibilidade do encontro humano, para os diferentes sexos, marcando o sujeito pelo real da angústia, o drama nos aponta, em contrapartida, para algo do registro da culpa, do masoquismo e da melancolia lacrimajante. E essa diferença é absolutamente crucial e fundamental, se é que pretendemos captar o que está em questão quando se fala da histeria na atualidade, cem anos após a descoberta da psicanálise pela retórica discursiva e pelo ato psicanalítico inventados por Freud.

VII. HISTERIA E HISTERICIZAÇÃO

É para isso que devemos ficar atentos agora, para que não se confunda, nessa Babel interpretativa, o ser da histeria hoje, no centenário dos *Estudos sobre a histeria* de Freud e de Breuer. O que deve ser colocado em pauta é a tentativa de discriminar, o tanto quanto possível, entre aquilo que denomino *histericização* e aquilo que intitulo *histeria*. Essas duas figuras retóricas, conceituais e clínicas não são absolutamente identificadas, mas se contrapõem, ao contrário, ponto por ponto, nos menores detalhes. Pode-se encontrar essa oposição na escritura freudiana, não obstante a inexistência do termo *histericização* no sentido que darei a ele aqui. Vale dizer, em Freud, o conceito de *histericização* se encontra em estado prático, como diria Althusser,²² e não enunciado e desenvolvido enquanto tal.

Assim, enquanto a *histericização* implica para o sujeito a colocação em movimento do desejo esterilizado e congelado que está no ser da histeria, nessa última ele se encontra em estado de denegação e até mesmo na sua recusa. Enquanto na histeria o sujeito assume a posição da *belle indifférence*, tão bem descrita e captada pontualmente pelo gênio visual de Charcot, ou então a

postura de desistência ativa do sexual, tão bem desenvolvida por Mannoni na fórmula condensada do *je sais, mais quand même...*, na histericização o erotismo é não apenas colocado na cena inaugural da existência do sujeito como também assumido na *mise-en-scène* ritual de seus atos. Portanto, enquanto na histeria o sujeito revela o seu terror pela excitação e pela mera evocação do erotismo, que deixa o sujeito siderado em face do anúncio virtual de sua emergência, a histericização implica a dignificação do erotismo, sendo esse pois um bem precioso que funciona como uma bússola e uma fada madrinha que descortina o horizonte do sujeito. Enfim, enquanto a histericização indica o decantamento das inibições sexuais e a suspensão dos sintomas, de maneira a deixar insustentável a ordem fálica, para que o erotismo se torne possível na sua leveza arrebatadora, a histeria revela os impasses quase insuperáveis do sujeito na cena sexual, como defesa contra o erotismo e a perda conseqüente do viço da pele e do olhar brilhante pela mulher.

Nessa perspectiva, a histericização revela a feminilidade da mulher, o seu corpo feito carne, onde se estabelece o comprimento de onda da “insustentável leveza do ser” (Kundera). *Cheguei!!!* Por essa exclamação, o sujeito perpassado pela histericização se torna alado na sua corporeidade, pois adquire uma leveza, graciosa nos seus gestos, na medida em que se encontra em estado de graça em conseqüência da circulação de seus fluidos vitais. Os humores do corpo se tornam turbilhonantes, fazem barulho pelo seu anúncio para o sujeito, não obstante a leveza decorrente do rangido erótico. A ordem do sublime se faz presença, de maneira contínua e às vezes errática, subvertendo com isso as boas medidas e as maneiras ditas bem comportadas instituídas pela beleza fálica. A bela dureza da falicidade cai por terra, na medida em que o que há de quebradiço e de frágil no corpo se revela pelos fluidos carnis.

É nesse contexto preciso que se devem considerar as relações que se estabeleceram entre a vanguarda estética do século XX e a psicanálise, estando esta representada pela figura da histeria. As-

sim, quando os surrealistas nos disseram, em alto e bom som, de maneira peremptória, que a histeria era uma grande obra de arte e a maior obra de arte do século, fascinados que eles estavam com a monumentalidade das produções históricas no registro corpóreo e com as vias de acesso entreabertas para a expressividade humana, parece-me que o que mais os apaixonava não era bem a histeria mas o que denomino aqui histericização. Por isso mesmo, valorizaram as linhas indicadas pela pesquisa clínica com Charcot, Janet e Freud, que deram acesso ao mundo torturado da histeria e ao mundo trágico da histericização, no qual o encantamento erótico se condensa nas impossibilidades dos encontros humanos.

Com efeito, era a figura clínica da histericização, marcada pela fascinação e pelo enigma, que tinha, além disso, a possibilidade crucial de virar a mesa literalmente e de rodar a baiana como costumamos dizer em bom português, rompendo pois com a hipocrisia do amor masoquista e lacrimajante, sendo exaltada pelos surrealistas em formas e cores e cantada também em prosa e verso. Isso porque era a histericização como mobilidade erógena e potencialidade inventiva de outras formas que esses poetas, pintores e escultores cheiravam como sendo a grande inovação do século que se iniciara com os gestos dessas mulheres passionais.

Afinal de contas, o que levava os surrealistas a atribuírem tal lugar excepcional à histericização, pela mediação da figura clínica da histeria? Parece-me que o que estava em questão era a subversão que essas mulheres realizavam na ordem da razão e no registro do *logos* nas suas relações com a corporeidade. Assim, em face do corpo em ebulição, fervoroso de fluidos erógenos e de humores incandescentes, o entendimento racional nada podia fazer, mas apenas se deixar levar, de maneira a colocar o sujeito na condição de dizer: é mais forte do que eu, por isso eu cedo ao turbilhão. Seria então pela histericização que o sujeito poderia sonhar, produzindo ao lado disso lapsos verbais e atos falhos, mediante os quais o corpo erógeno virava de cabeça para baixo o mundo das idéias claras e simples forjadas pela tradição racionalista, iniciada com Descartes,²³ no início do século XVII.

Nesses termos, a importância atribuída pelos surrealistas a Freud e à psicanálise ultrapassava de longe o interesse que conferiam a Charcot e a Janet, na medida em que Freud tirou o véu que desnudava o erotismo da histeria, que estava subjacente no que era manifesto nas contorções, estigmas, paralisias e torturas evidenciados pelo corpo histérico. Com Freud, o método das livres associações permitia colocar em suspensão a ordem racional do entendimento e da vontade, de maneira a permitir a emergência dos registros do desejo e do erotismo. Por isso mesmo, a técnica da *escrita automática* forjada por Breton para a composição de textos foi constituída a partir da técnica das livres associações da psicanálise.

De fato, pela histericização do sujeito, poder-se-ia descobrir o caminho tortuoso que conduzia à escrita automática de Breton, pois essa técnica de escritura estaria próxima da arte de produzir sonhos, lapsos, atos falhos e chistes. Pela mediação do automatismo da escrita seria então possível colocar entre parênteses a razão deserotizada, que foi construída pela longa tradição metafísica do racionalismo ocidental. Por isso mesmo, segundo Breton, a histericização seria a matéria-prima por excelência para a construção da obra de arte, o “grau zero da escritura”, para nos valermos de uma bela expressão de Barthes.²⁴ Portanto, seria o erotismo nos seus humores voláteis e na incandescência de sua fluidez que faria cair por terra os ditames da razão que se pretende suficiente na sua onipotência, possibilitando então que o desejo e a sedução possam se inscrever no ser da escrita e no delineamento mágico do espaço pictórico.

Dessa forma, pela histericização a feminilidade realiza um trabalho de sapa, demolindo a rigidez e a contratura da muscularidade do corpo imobilizado, o corpo metalizado e sem fissuras do falo instituído como centro do universo, de maneira a apontar para a ordem volátil da corporeidade na sua condição quebradiça e frágil da sua incompletude fundamental. “Tudo que é sólido desmancha no ar”, parece-nos dizer o sujeito, com Marx,²⁵ na experiência crucial da histericização, onde o que há de gaso-

so no desejo se encontra com o que é fluido no metabolismo erótico dos humores. Enfim, pela histericização, o que é volátil na corporeidade erógena demole o que é pétreo e cadavérico na estrutura fálica do corpo, rompendo definitivamente com a couraça caracterial que nos foi ensinada em belas páginas por Reich nos anos 30.²⁶

VIII. FEMINILIDADE E ORIGINÁRIO

Assim, a figura clínica da histericização, como condição de possibilidade da criação e da estesia corpórea, remete-nos para a obra de arte. Ela reenvia o sujeito para os processos insondáveis que tornam a obra possível, para as operações erógenas que a viabilizam. Por isso mesmo, a personagem mítica de Carmem é a materialização do processo de histericização, a condensação dos seus traços mais fundamentais. Com Carmem, a histericização se revela pelo canto, pela dança e pelo gesto exagerado da encenação teatral. Tudo isso maquilado em cores fortes, onde predomina indiscutivelmente o vermelho, que evidencia a passionalidade dos humores e a incandescência dos fluidos vitais. Portanto, personagem operístico desde sempre e para sempre, pois marcado pelo exagero e pelo excesso, que é a fonte maior de sua graça, no que ela tem de mais *kitsch*.

Vale dizer, a histericização, como condição básica para a produção estética, identifica-se com a própria forma encorpada como personagem na figura mítica de Carmem. Isso porque a fulgurância do seu desejo sem-cerimônia e a escultura movente do seu corpo quebradiço revelam na sua pureza a fragilidade fundamental do seu corpo. Se aquela pode desejar e dizer “te quero”, isso evidencia o despedaçamento essencial do seu ser e a sua incompletude. Com isso, Carmem pode nos revelar o erotismo que anima a feminilidade dos diferentes sexos, masculino ou feminino, pouco importa, pois dá no mesmo. É pela feminilização do desejo que o erotismo se torna possível, pois revela para os homens e para as mulheres a incompletude que rasga os seus corpos, permeados pelo excesso indomável e diabólico.

Com efeito, Carmem pôde nos revelar a feminilidade do erotismo justamente porque atravessa a fronteira da falicidade, destituindo-se das insígnias da posse e do registro do ter. Conseqüentemente, ela pode simplesmente ser, alegre e vadia no seu despedaçamento trágico, sabendo, pois, de maneira intuitiva, que esse é o preço que se paga para que se possa existir plenamente, de maneira erotizada pela feminilização do corpo. Contudo, Carmem não é apenas a feminilidade da mulher, mas também a feminilidade que habita o corpo masculino e que o torna possuído pelo erotismo que transcende o registro fálico.

Nesse contexto, é preciso evocar uma outra personagem contemporânea, que, da mesma forma que a Carmem dos anos 80, representaria a feminilidade do erotismo, seja esse masculino ou feminino. Quero referir-me aqui à figura de Greta Garbo, a bela atriz de cinema que fascinou todos os sexos existentes. Tanto homens e mulheres, quanto *gays* e lésbicas, ficavam estonteados de desejo e ameaçados da perdição mais absoluta diante dessa deusa do erotismo. Como *femme fatale* por excelência, perpassada que era pelo garbo brilhante do seu erotismo, Greta Garbo fascinava todos os sexos justamente porque condensava na materialidade do seu corpo e na leveza encorpada de seus gestos a feminilidade do erotismo, a sua essência e a sua pureza, na medida em que ultrapassava os confins da falicidade. Destituída, pois, da arrogância fálica e dos fantasmas do ter, Greta Garbo poderia ser a condensação do puro erotismo, a sua feminilização quase absoluta. Por isso mesmo, permaneceu na nossa memória e no imaginário do século atual como a representação suprema do sublime, daquilo que é muito mais do que o belo, na medida em que pela feminilidade do erotismo que nos impregnava Greta Garbo transcendia a diversidade dos sexos e era o objeto do desejo de todos, de maneira indiscriminada.

Vale dizer, Greta Garbo como condensação da feminilidade do erotismo representa no século XX aquilo que Carmem materializava no século XIX, isto é, o símbolo do sexual por excelência, na medida em que este realiza a transgressão das fronteiras

fálicas e dissolve o falo no caos e na desordem do corpo despedaçado. Por isso mesmo, elas podem ser o foco de atração para os diferentes sexos, pois todos as desejam. Em contrapartida, Marilyn Monroe e Brigitte Bardot não se inscrevem no mesmo registro, já que representam a mulher que desperta a volúpia masculina, seguramente, mas não ultrapassam os confins da falicidade. Seria esse o limite do erotismo que nos provocam, no que ele tem de belo mas também de confinado e restrito, pois não podem revelar jamais o que há de sublime no erotismo, como na feminilidade de Carmem e de Greta Garbo.

Contudo, se a histericização nos remete para a incandescência do erotismo feminilizado e para as condições de possibilidade da criação, a figura da histeria remete para as pobres sofredoras que não podem assumir o seu desejo, justamente porque ficam sideradas pelo poder aniquilante do falo. Esse, na sua dureza pétreia e na sua consistência metálica, conduz irrevogavelmente a mulher para a inibição sexual, a culpabilidade pelo desejar e a virilização férrea da perversão. A histeria seria então o antierotismo, a imobilidade da fluidez pulsional e a transformação dos humores vitais em abcesso da carne. Por isso mesmo, o corpo se revela amputado do que lhe é fundamental, atrofiado que fica com os seus sintomas, os seus estigmas e as suas confissões polimorfos.

Algumas vezes, nos momentos mais felizes, quando o desejo consegue ser mais ousado e arguto, de maneira a driblar o imperativo dos interditos, a histeria se histericiza numa crise espetacular, num ataque majestoso,²⁷ que possibilita a circulação pulsional e cauteriza o abcesso incontido na carne. Contudo, é preciso também que alguém saiba escutar isso com argúcia, com a penetração viril de um Sherlock Holmes, para deixar que a cena continue e persista no estado vígil, sem entorpecimento, saindo do estado da descontinuidade da crise e da consciência cindida para se inscrever definitivamente no cenário do mundo. Essa é a condição de possibilidade para que a histericização possa romper com as contorções flagelantes da histeria, que paralisa a mobilidade feminina do desejo pela sua pregação esterilizante e culposa.

É preciso, pois, que alguém saiba ler a partitura do espetáculo e da exibição majestosa, que possa escutar a paixão que força a ruptura do abcesso erótico. Caso contrário, a histericização é engolida pela voragem implacável da culpa, que lança novamente o sujeito na obscenidade masoquista e nas contorções da carne indomável. Na ausência dessa escuta, sempre pontual, aliás, como as crises espetaculares, a figura da histeria se restitui e apaga a vontade de potência (Nietzsche) do desejo, engolindo então a feminilidade do erotismo e mortificando o sexual na imobilidade da carne.

É uma pena que isso nem sempre acontece, isto é, uma escuta acurada e viril que possa ler os hieróglifos do desejo na espetacular *mise-en-scène* da histericização. É com tristeza que devemos reconhecer isso, pois quantas existências ficam para sempre atrofiadas na sua corporeidade, mutiladas no seu erotismo e petrificadas na eternidade da mortificação? Inúmeras, pode-se dizer. Uma boa parte da humanidade, seguramente. É triste, mas é assim mesmo!!! Bastaria uma escuta pontual, instantânea, para tornar possível uma outra vida. Uma escuta que no seu lusco-fusco pudesse tornar visível o invisível ao possibilitar que o indizível do desejo se fizesse carne.

Contudo, um enigma se coloca aqui. Por que isso acontece? Afinal de contas, qual a razão pela qual se carece tanto dessa escuta viril, que na sua pontualidade poderia inscrever a cena teatral no cenário da vida? A resposta para isso é simples. Trata-se de uma obviedade, com certeza. Porém, somos possuídos pela doença mortal de não percebermos a obviedade na sua evidência e na sua simplicidade, pois nos resignamos demais para a resolução dos problemas complexos produzidos pelo nosso entendimento. É mais uma das várias marcas que o *logos* nos legou, uma de suas heranças que nos foram transmitidas. Também é uma pena! Muita paciência para se desfazer disso, é claro, se possível. Nem sempre é, infelizmente.

Porém, vamos direto ao ponto. Na sua obviedade e evidência, trata-se de um segredo de Polichinelo, isto é, aquele que todo

mundo sabe que existe mas finge não conhecer e pode afirmar resolutamente que não sabe nada disso. Contudo, o que está em questão é tão-somente o medo assustador que as pessoas têm do desejo e da feminilidade do seu erotismo. Isso as horroriza, deixando-as sideradas pelo pavor. Preferem, então, transformar-se numa estátua pétrea e num objeto metálico, conformadas com ideal fálico. Com isso, elas acreditam ter as suas identidades confirmadas pelas miragens do falso brilho do falo. Para a falácia, a tagarelice, seguramente. Contudo, uma falácia recoberta de insígnias de poder, com os figurinos vulgares da mediocridade, regulados que são tais sujeitos pela ambição do ter e pela gula do possuir. São subjetividades pobres pois, paradoxalmente, podem ter muito, até mesmo em demasia, empanturradas que são pelas pessoas, mas que não são absolutamente nada.

O horror de perder os atributos e as insígnias fálicas condena os sujeitos à impossibilidade da diferença sexual. Com isso, o intercâmbio sexual entre os sexos se transforma literalmente em algo homossexual, como nos disse Freud pelo menos uma vez, no auge do seu pensamento.²⁸ Num estado de transe, provavelmente, Freud pôde enunciar isso com clareza e evidência ao afirmar, em uma breve passagem de “Introdução ao narcisismo”, que no mundo da “moral civilizada” a diferença sexual era quase impossível e se instituía a homossexualidade como forma de relação entre os sexos. Seria esse, diria Freud, o destino da sexualidade no dito “mundo civilizado”. Contudo, eu diria que é o destino do erotismo na modernidade, com a reimplantação do monismo sexual fundado na figura do *phallus*.

Seria, pois, esse horror em face do erotismo feminilizado que impediria os sujeitos de se permitirem dissolver no caos originário da pulsionalidade ao se colocarem em contrapartida, masoquisticamente, as insígnias fálicas. Por isso mesmo, eles não podem escutar pontualmente o apelo da histeria no seu desespero por existir e por advir como sujeito do desejo, pois é assustador o confronto direto com esse desejo em estado puro. Com isso, os espectadores do espetáculo histérico e o seu protagonista ficam

siderados, imobilizados de maneira mortífera em face do horror da feminilidade.

Conseqüentemente, pela sideração produzida, a histericização é garroteada e estrangulada pela utilização da contenção mecânica, pelo envenenamento dos humores com psicofármacos, e destruída pelos eletrochoques. A histeria, no seu espetáculo libertário, é silenciada no seu movimento de histericização e mortificada para sempre. Destinada, pois, à internação psiquiátrica, onde vai acabar os seus dias como uma psicótica incurável. É esse o preço que se paga, com sangue e lágrimas, pela imobilidade fálica e pela surdez do interlocutor, incapaz de acolher o apelo vital do sujeito no seu transe libertário.

Para isso, contudo, o interlocutor do espetáculo e o seu protagonista teriam que perder o medo da feminilidade, o horror que esta causa em homens e mulheres. E isso é o mais difícil, com certeza, pois implica a superação da crença do poder do falo e a ultrapassagem da sua tagarelice. Para que a feminilidade possa se instituir como eixo de fundação do sujeito, necessário é que se possam perder as certezas do *phallus* na sua falácia grandiloqüente. Essa é a condição do erotismo, para que se possa ser femininamente mulher e femininamente homem. Como nos disse Shakespeare, no seu *Hamlet*: “Ser ou não ser, essa é a questão”. É aqui que a questão crucial se impõe, para homens e mulheres, a fim de que se possa aceder ao erotismo originário decantado dos traços da falicidade.

Foi tudo isso que Freud nos transmitiu no apagar das luzes de sua obra, quando enunciou o conceito de feminilidade como algo que se diferencia da sexualidade masculina e da feminina. Estas seriam marcadas pelo monismo sexual, pois perpassadas pelo falo. Com isso, os homens podem ser arrogantes e acreditar na sua superioridade de essência em face das mulheres, pela posse do pênis/falo. Em contrapartida, o falo/pênis seria aquilo que as mulheres mais demandam sob a forma de inveja do pênis. Porém, essa sedução, em que existe o imperialismo do falo, levaria os sexos à não-diferença, ao que Freud enunciou como sendo o tal homossexualismo civilizatório.

Nesses termos, a grande inovação freudiana foi a de ter enunciado, no final de seu percurso, a feminilidade como o *originário* do sexual, o eixo fundamental do erotismo.²⁹ Seria essa feminilidade de base que provocaria igualmente horror aos homens e às mulheres, que se protegeriam do desamparo produzido pela feminilidade por meio da colagem nas insígnias fálicas e da instauração da ordem do falo. Foi justamente isso que Freud nos transmitiu no final de sua pesquisa incansável sobre a sexualidade, que durou cerca de cinquenta anos, ao conferir à feminilidade a centralidade da experiência erótica. Com isso, pois, a feminilidade seria o originário do sexual, a sua condição de possibilidade insuperável, situada para além das fronteiras do falo e nos confins do caos pulsional.

Assim, o discurso freudiano enuncia algo de inédito na história da sexualidade no Ocidente, pois, pela primeira vez, inscreve-se a feminilidade como sendo a origem e o fundamento do sexual, a sua condição de possibilidade. Se essa feminilidade perpassa os corpos masculino e feminino em igualdade de condições, se isso implica talvez um monismo sexual, esse monismo coloca agora a feminilidade como origem, e não a masculinidade, como se passou na tradição aristotélica e galênica. Em vez de a mulher ser colocada como um ser incompleto e imperfeito, a quem falta o calor capaz de torná-lo homem, segundo Galeno, ou como alguém marcado pelo pecado da carne, como no cristianismo fundado no mito de Eva, a feminilidade agora é o originário do sexual por excelência. Daí poderiam advir o ser homem e o ser mulher, derivações desse fundamento feminino que marcaria para sempre a sexualidade.

Nessa perspectiva, a figura da histeria seria a impossibilidade de aceder ao ser da feminilidade, não obstante a rebelião que possa manifestar em face do lugar materno atribuído à mulher desde o século XVIII. Pela inibição sexual, pelas produções conversivas e pela virilização, a histeria seria a impossibilidade de a mulher e o homem acederem à feminilidade do erotismo, o seu fundamento. Com isso, se as figuras míticas de Carmem e de Greta Garbo nos

remetem para a histericização e para a feminilização do erotismo, a histeria nos remete para a figura triste e melancólica da Greta Garbo que acabou no Irajá. Vale dizer, a histeria indica o fracasso da feminilização do desejo, pela sua colagem nas falácias enganosas de ter o falo.

IX. CARMEM *VERSUS* MADAME BOVARY

Pode-se delinear aqui, com tudo isso, duas diferentes leituras sobre a mulher e a feminilidade no discurso freudiano, mediante as quais podem-se indicar os caminhos e os descaminhos da histericização e da histeria, figuras clínicas eloqüentes por onde se pode reconhecer que a totalidade da teorização freudiana se funda numa indagação insistente sobre o ser da mulher e da feminilidade. Posso enunciar então que, se o início do percurso freudiano foi marcado pela indagação sobre o enigma da mulher, pela mediação da figura da histeria e que essa preocupação ainda obcecava Freud nos seus textos tardios sobre a sexualidade feminina forjados entre 1925 e 1932, foi, contudo, a problemática da feminilidade que passou a dominá-lo no final de sua pesquisa.

Assim, o discurso freudiano foi se deslocando progressivamente de uma indagação crítica sobre o ser da mulher, pelos infortúnios da histeria, para um questionamento ostensivo sobre o ser da feminilidade. Este seria marcado no seu fundamento pela inexistência do referencial fálico, pela sua renúncia a este e pela crítica ironia sobre a sua falácia. Com isso, anunciou-se uma nova possibilidade de gozo e de erotismo que marcaria os homens e as mulheres de fio a pavio. Por causa disso mesmo, a feminilidade seria uma fonte poderosa de horror para ambos os sexos, pois, ao suspender o referencial fálico do sexual, colocaria o sujeito, seja esse macho ou fêmea, diante do insondável do seu gozo e de seus impasses. A feminilidade pode entreabrir o horizonte da alegria e da boa vadiagem erótica, mas, ao mesmo tempo, coloca o sujeito diante da tragicidade que marca as relações entre os diferentes sexos. Por isso mesmo, é uma fonte sempre recomeçada de horror. Ou, como dizia Kierkegaard, de temor e de tremor.

Pretendo retomar em seguida, mas num outro momento, os diferentes passos, teórico e clínico, de Freud em face da escuta do ser da histeria e da feminilidade³⁰. Por enquanto, isso é suficiente para delinear o horizonte de nossa empreitada e de nossas intenções atuais. Ir além, no momento, seria excessivo e pesado nos seus comentários e retórico nos seus enunciados. Como a retórica é o oposto da figura encantada de Carmem, eu prefiro ficar com o seu encantamento, renovado pelos criadores dos anos 80, que num golpe de gênio trouxeram à tona toda a majestade fascinante dessa personagem mítica. Continuo, pois, com a sedução de Carmem, que me acompanha desde o início, não apenas deste ensaio, mas de toda a minha vida. Graças aos deuses, aliás. Aos deuses do paganismo, seguramente, pois o Deus judaico-cristão lanhou o desejo até a raiz, amarfanhando o seu esplendor luminoso.

Enfim, se a figura de Madame Bovary de Flaubert nos indica de maneira dramática o pólo da histeria na modernidade, no fracasso do desejo de se impor efetivamente, a personagem mítica de Carmem nos revela de forma trágica o ser deslumbrante da feminilidade.

Rio de Janeiro, 25 de outubro de 1996

NOTAS

¹ Prado, A. *Solte os cachorros*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1979, p. 83.

² Hegel, G.W.E. *La phénoménologie de l'esprit*. Vol. I, cap. IV. Paris, Montaigne, 1941.

³ Marx, K., Engels, F. *L'idéologie allemande*. Paris, Sociétés, 1968.

⁴ Marx, K., Engels, F. *Manifesto comunista*. Lisboa, Avante, 1975.

⁵ Freud, S. "La féminité". In: Freud, S. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1993). Paris, Gallimard, 1936.

⁶ Freud, S. "La féminité" (1932), "Quelques conséquences psychiques

de la différence anatomique entre les sexes” (1925) e “La sexualité féminine” (1931). In: Freud, S. *La vie sexuelle*. Paris, PUF, 1973.

⁷ Prado, A. *Solte os cachorros*. Op. cit., p. 14.

⁸ Laqueur, T. *La fabrique du sexe*. Paris, Gallimard, 1992. Laqueur, T. “Orgasm, generation, and the politics reproductive biologie”. In: Galla-cher, C., Laqueur, T. *The making of modern body*. Califórnia, California Press, 1984.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Corbien, A. *Les filles de noce*. Paris, PUF, 1978.

¹⁶ Benjamim, W. *One way street and other writings*. Londres, 1979. Benjamim, W. “Central Park”. In: *New German Critique*, n° 34. N. York, 1985. *Charles Beaudelaire, a lyric poet in the era of high capitalisme*. Lon-dres, 1973.

¹⁷ Freud, S. “La morale sexuelle ‘civilisée’ et la maladie nerveuse des temps modernes” (1908). In: Freud, S. *La vie sexuelle*. Op. cit.

¹⁸ Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1915). Paris, Gallimard, 1962.

¹⁹ Freud, S. “La morale sexuelle ‘civilisée’ et la maladie nerveuses des temps modernes” (1908). In: Freud, S. *La vie sexuelle*. Op. cit.

²⁰ Freud, S., Breur, J. *Études sur l’hystérie* (1895). Paris, PUF, 1971.

²¹ Sobre isso, veja as referências da nota 6, p. 15.

²² Althusser, L. *Pour Marx*. Paris, Maspéro, 1965.

²³ Descartes, R. “Discours de la méthode pour conduire la raison et chercher la verité dans les sciences” (1633). In: Descartes, R. *Œuvres et lettres de Descartes*. Paris, Gallimard, 1949.

²⁴ Barthes, R. *Le degré zéro de l’écriture*. Paris, Seuil, 1972.

²⁵ Marx, K., Engels, F. *Manifesto comunista*. Op. cit.

²⁶ Reich, W. *L’analyse caractérielle*. Paris, Payot, 1971.

²⁷ Freud, S. “Considérations générales sur l’attaque hystérique” (1909). In: Freud, S. *Névrose, psychose, perversion*. Paris, PUF, 1973.

²⁸ Freud, S. “Pour introduire le narcissisme” (1914). In: Freud, S. *La vie sexuelle*. Op. cit.

²⁹ Freud, S. “L’analyse avec fin et l’analyse sans fin” (1937). In: Freud, S. *Résultats, idées, problèmes*. Vol. II. Paris, PUF, 1992, p. 268.

³⁰ Sobre isso, veja ainda neste volume o ensaio intitulado “Estilo de ser, maneira de padecer e de construir”, p. 201.

4.
NEM TUDO QUE BRILHA É OURO
Sobre a sedução e a captura

I. DESDOBRAMENTOS

O escrito inicial sobre a personagem de Carmem nos anos 80 produziu derivações importantes para mim, após tê-lo submetido a uma discussão com pesquisadores num seminário sobre o corpo e a feminilidade em psicanálise. Em verdade, o debate provocou outros desdobramentos ainda, como se verá num outro ensaio que se seguirá a esse. Pretendo tratar inicialmente de um desses desdobramentos da maneira mais sucinta possível, pois muito do que será enunciado em seguida encontra-se já em estado disperso e latente no escrito originário sobre Carmem. O meu esforço de agora será então de forjar formulações bem condensadas, com a intenção de delinear a questão em pauta.

Dessa maneira, é preciso circunscrever primeiro essa questão e desenvolvê-la logo em seguida. Pelo menos, indicar as suas linhas de força essenciais na leitura que vou dela me propor realizar. Espero conseguir empreender esse percurso da melhor forma possível. Para mim, pelo menos. É o mínimo que pretendo sobre isso, aliás. Se eu puder me aprofundar nesse assunto, será melhor, pois poderei dizer e transmitir algo a mais sobre essa questão crucial do sujeito. Para isso, vou me fundar no que pude depreender da experiência psicanalítica, fonte inesgotável de minhas intuições sobre a problemática que se segue.

II. A PASSIVIDADE, A IMOBILIDADE E A CAPTURA

Afinal de contas, do que se trata nisso tudo? A que desdobramento inicial me referi? Trata-se da *sedução*. Essa é a questão em pauta. Defrontamo-nos aqui não apenas com uma noção teó-

rica, mas também com modalidades bem circunscritas de práticas amorosas e eróticas. Entre as teorias e as práticas sobre a sedução, pode-se esboçar as formas de ser do sujeito construídas na modernidade. São essas maneiras de ser da subjetividade que me interessam apreender aqui, inserindo-as num horizonte histórico bem delineado. É para os enunciados dessa matriz antropológica sobre a sedução que pretendo primeiro me dirigir, para analisar em seguida as acoplagens intersubjetivas que estão em jogo nesse cenário.

Num primeiro olhar e na escuta originária desses enunciados estabelecidos sobre a sedução, que nos possuem como forma de ser, o que podemos deles dizer? Antes de mais nada, que são bastante saturados, em excesso, talvez. Essa saturação se deve ao fato de eles serem permeados por muita memória e muitos preconceitos.

Põe memória nisso! O que quer dizer, é óbvio, que esses enunciados têm uma longa marca temporal, inscrevendo-se profundamente no sistema de traços de nossa memória. Perdemos, em relação a eles, a noção de suas origens. Por isso mesmo, atribuímo-lhes uma total atemporalidade, como se fossem marcas do sujeito completamente exteriores à história. A indagação inicial a ser feita sobre isso diz respeito à historicidade e à temporalidade desse sistema de marcas, pois pretendo questionar essa suposta eternidade atribuída às formas de ser da sedução. Isso não implica dizer que a sedução não seja um atributo do humano e do sujeito, mas sim afirmar, em contrapartida, que as formas que dela conhecemos e que nos regulam na nossa existência atual foram construídas na modernidade.

Contudo, é preciso sublinhar os preconceitos que são sempre evocados quando a problemática da sedução vem à tona. É impressionante constatar isso, apesar de a sedução atravessar a nossa existência de fio a pavio e nos acompanhar nos menores detalhes da nossa vida cotidiana. Esses preconceitos têm, entretanto, uma direção bem precisa, que pode revelar, aliás, o núcleo essencial de suas enunciações. Com efeito, a sedução é considerada como se fosse em si mesma algo de malévolo e de maléfico,

marcada que seria pela ânsia do sedutor em realizar a captura do outro. Com isso, o sedutor visaria à *mortificação* do outro. A figura do seduzido seria a presa daquele, tomado que seria por sua ação predatória. Portanto, a sedução seria marcada pelo valor daquilo que seria diabólico e maldoso, como se o sedutor tivesse a intenção de provocar a *dessubjetivação* de quem seria o seduzido. Pretenderia, pois, retirar do seduzido aquilo que lhe é essencial no seu ser e imobilizá-lo no silêncio da morte. Enfim, a sedução seria uma experiência de destituição subjetiva, marcada por intenções macabras e terríveis, na qual a morte seria soberana.

Essa leitura da sedução é absolutamente correta. Existem de fato, nas modalidades instituídas da sedução, as marcas que foram acima enunciadas. Contudo, é preciso sublinhar que essa interpretação do ser da sedução é uma construção da modernidade. Isso não implica dizer nem que essa construção seja falsa nem tampouco mentirosa, como se fosse simplesmente uma forma de falsa consciência e de ideologia. Não se trata disso, absolutamente. Porém, é necessário que se diga que essa matriz antropológica da sedução é uma construção realizada literalmente na modernidade. Ou seja, é uma forma de existência histórica, e que foi, pois, forjada nos seus menores detalhes. É isso que precisamos reconhecer e ficar atentos, antes de tudo, para termos uma experiência de estranhamento em face dessa montagem sobre a sedução.

É preciso considerar, contudo, que essa leitura sobre o ser da sedução é ultrapassada, marcada que é pelos ideais eróticos forjados na virada do século XVIII para o século XIX. Nós somos os herdeiros dessa construção no século XX. Infelizmente, aliás. Contudo, os hábitos se materializam de maneira quase indelével nas nossas lembranças e na nossa carne, através de crenças que se transmutam em couraças corpóreas. Por isso mesmo, é necessário desarrumar então o corpo mortificado pela imobilidade erógena, de maneira a desestabilizá-lo. É preciso desnudar a múmia. Com qual finalidade? Para que a erogeneidade seja restituída, dando livre curso aos humores e aos espíritos, para que se torne possível então o enunciado de outras crenças.

Vale dizer, é preciso empreender a *desconstrução* dessa noção de sedução, a fim de que se possa pensá-la de modo bem distante de seus cânones instituídos. Para tal, a sedução precisa ser destituída de suas relações preferenciais com os atributos da *atividade*, da *imobilidade* e da *captura*. Numa outra leitura, a sedução não tem nada a ver com as idéias de atividade e de passividade. Longe disso e, muito menos ainda, com a intenção de imobilizar e de capturar o outro.

É nessa direção que pretendo caminhar aqui, para indicar a atualidade crítica da problemática da sedução nos anos 80, na qual esta seria um atributo involuntário e imanente do ser. Estando na *imanência* do ser, inscrita na sua essência por excelência, a sedução seria a própria matéria-prima do encantamento do sujeito. Esse encantamento, em contrapartida, no seu charme irradiante, seria justamente o oposto da intenção de provocar a imobilidade e a captura do outro. A sedução se identificaria com a idéia de liberdade, pela mobilidade que promoveria no outro, pela retirada deste de sua estase mortífera e por relançá-lo nas delícias da sensorialidade. É precisamente aqui que se situa a incógnita dessa questão, pois a sedução reenvia o sujeito para uma experiência da ordem do *êxtase* e não da imobilidade.

Nessa perspectiva, impõe-se um trabalho de desconstrução da formação discursiva sobre a sedução, a que aludi inicialmente, modo de retirá-la de uma leitura negativizante do seu ser para positivizá-la em novas bases. É isso que tenho a pretensão de realizar em seguida, de maneira bem sucinta. Começemos, pois.

III. A MAIS-VALIA, O FALO E A MORTE

Quando temos a possibilidade de ler, mesmo que seja superficialmente, os escritos masculinos sobre a sedução, o que chama a atenção inicialmente são as dimensões de atividade, de posse e de captura que a caracterizam. A sedução é considerada, além disso, como *principalmente*, mas não apenas, um atributo da mulher/fêmea. Isso se deveria ao fato de que ela seria aprisionada em função de seu desprestígio e pela perda do seu valor social pro-

vocada pela figura excessivamente poderosa do homem. A sedução seria, pois, a resultante das diferenças ostensivas de força e de potencial de prestígio nas relações entre os sexos. Após ter sido aplainada e siderada no seu poder e na sua inquietação, só restaria à mulher a possibilidade de seduzir.

A sedução seria, portanto, a única modalidade de ser para a figura da mulher para que esta pudesse ainda se opor à figura do homem como falo, na medida em que este seria capturante no seu poder social e erótico. Em contrapartida, apenas restaria à mulher a possibilidade de se vingar do homem, seja pela captura erótica, seja pela dessubjetivação de que seria objeto, para que pudesse se sentir novamente na posição de senhora absoluta do espetáculo da conquista amorosa. Pela sedução, pois, a mulher ficaria no lugar tático da boneca fascinante, para que, pelo registro erótico, pudesse homogeneizar as disparidades de forças entre os sexos, já que o homem levaria sempre vantagem nos demais registros da existência.

Contudo, como disse acima, a mulher não é o único agente da sedução, apesar de ser inequivocamente o principal no confronto instituído entre os sexos. Com efeito, a sedução faria parte também do repertório erótico masculino. Pela mediação daquela o homem pretenderia imobilizar a mulher, paralisando a sua graça, tornando-a passiva e capturada aos seus encantos. Nessa medida, a figura do homem pretenderia imobilizar o potencial de sedução da mulher, esvaziando-a de sua substancialidade erótica, antecipando-se à possibilidade de ser a presa do seu charme envolvente.

Nessa perspectiva, a sedução seria então algo da ordem do *planejamento*, realizado tanto pela mulher como pelo homem, para capturar o outro, para imobilizá-lo na sua potência pulsional e para mortificá-lo para sempre. Enquanto tal, a sedução se inscreveria numa racionalidade calculadora. A sedução seria, pois, um *ato de morte* do outro, enquanto sujeito desejante e ser pulsional, evidentemente. Tudo se passa como se houvesse na substância erótica do ser uma ameaça latente, um perigo iminente que pudessem aniquilar o sujeito de um momento para o outro. É

contra isso que se dirige a estratégia da sedução, na leitura dessa formação discursiva, instituída, bem entendido, na modernidade. A sedução seria então algo antierótico, apesar dos seus ouropéis lascivos, marcada que seria pois pela intenção de imobilizar o sujeito desejante e o ser das pulsões. Enfim, a sedução seria um ato mortificante do outro, uma espécie de crônica da morte anunciada (García Márquez)¹ e um projeto de assassinato da alma (Schreber).²

Foi por isso, precisamente, que me referi anteriormente à palavra planejamento, que remete a um conceito com conotações evidentes tanto nos registros empresarial e econômico quanto no político. Um termo permeado inteiramente, pois, pela lógica do capital. E como qualquer funcionamento eficaz e pragmático do capital, o planejamento visa a retirar algo da ordem da potência do objeto visado para que o que foi extraído dele possa em contrapartida aumentar o capital do planejador. Este oferece um mínimo para aquele, o seu charme, com o intuito de despojá-lo de sua substância erótica, a fim de que, com isso, o planejador se enriqueça no seu capital erótico. Portanto, o sedutor, enquanto planejador, extrai a *mais-valia* libidinal do outro, que passa a trabalhar para o incremento do seu capital erótico.

Esse capital é o alvo da sedução, a qual constitui uma modalidade estratégica de planejamento. A *mais-valia*, para me valer de um conceito fundamental de Marx,³ fica do lado de quem realiza a estratégia do planejamento, seguramente. Ao outro, objeto da gula do empresário e do planejador, cabe ser fisgado, abocanhado na sua fragilidade pela astúcia daqueles.

É por isso mesmo que, quando se fala em *mais-valia*, impõe-se ao mesmo tempo a noção de *menos-valia*. Assim, se existe *mais-valia* para um dos agentes em pauta, coloca-se, em contrapartida, a *menos-valia* para o outro. É dessa maneira, permeado por esse jogo de forças e por essa estratégia de extração econômica, que se ordena o território da sedução. Essa é a matéria-prima do espetáculo mortificante do charme. É nessa diferença de potência que se inscrevem os agentes principais do cenário encantado da sedução.

Na diferença estrutural que funda esse cenário, portanto, se alguém ganha, um outro deve perder. Certamente. Alguém retira algo do outro. Algo que lhe é vital, evidentemente. O outro se deixa arrancar naturalmente de algo que lhe é fundamental. Isso é óbvio. É preciso não se esquecer jamais disso, pois a sedução não é uma *ação de violência* e de crueldade, mas de *envolvimento* pelo charme. Ela é justamente o oposto, então, de um ato violento. Nem por isso, contudo, deixa de ser uma ação que visa à destituição, à dessubjetivação e ao silenciamento do outro. Daí a perversidade que caracteriza a sedução nessa leitura que explícito.

Enfim, está implicada nessa leitura da sedução a *cumplicidade* do seduzido, a sua participação ativa na cena do envolvimento, mesmo que a resultante final da operação da sedução seja a passividade capturante da figura do seduzido.

IV. A AURA

Por que o seduzido se torna cúmplice do cenário da captura? O que o conduz a isso, de maneira inapelável? Qual a condição de possibilidade da cena mortificante? É a isso que se deve responder logo para que se possa apreender bem a diferença crucial que existe entre as ações da violência e da sedução.

Com efeito, a figura do seduzido se deixa retirar de algo que é essencial para si, pois acredita piamente que estaria *ganhando* alguma coisa que lhe é essencial. Caso contrário, não aceitaria entrar na cena da sedução. É óbvio. Essa é a questão crucial que delinea, de maneira colorida e enfeitada, o cenário encantado da sedução. É justamente isso que faz com que a figura do seduzido se coloque como cúmplice do sedutor naquele cenário. Aquele somente se inscreve neste pois se acredita possuído por algo de ordem superior, uma espécie de *aura* erótica e existencial, que lhe possibilitaria receber algo de muito especial do outro. Como uma obra de arte, anterior à época da reprodução,⁴ a figura do seduzido se acredita marcada por um traço singular e insubstituível, que faria com que o sedutor lhe desejasse ardentemente.

Isso implica dizer, pois, que a figura do seduzido acredita

firmemente na sua superioridade, no que há de beleza no seu corpo e de sublime nas suas virtudes. Por isso mesmo, crê num *dom* que vai receber pelos méritos de sua graça. Ele será deleitado finalmente pelos deuses e pelo destino como ele sempre esperou. Pensa, então, com os seus botões, que foi finalmente escolhido pelos deuses, isto é, pelos mestres do destino. Essa é a crença maior da figura do seduzido, a sua certeza mais arraigada, a realização final da grande expectativa que atravessou a sua existência. Por isso mesmo, pode ser enganado, em contrapartida, pois esperou demais pela dádiva gratuita dos deuses, considerando-se o merecedor infalível, pelas marcas superiores do seu ser, desse dom divino.

A experiência do engano, pois, implica um desejo de querer ser enganado e de enganar, de iludir e de ser iludido, que acaba por distribuir as figuras do enganador-planejador e do enganado-ingênuo em papéis muito bem delineados, distintos e circunscritos. As fronteiras desse *affair* são muito bem traçadas, evidentemente. Os atores em pauta assumem a cena com volúpia e nela se fixam. Contudo, não se pode esquecer jamais que o engano se funda e se regula pela suposta magnificência daquilo que é oferecido para o seduzido pela figura do sedutor. Daí o fascínio exercido pela sedução, pela promessa leviana que é encenada. Essa é a razão pela qual a sedução não é uma experiência de violência, não obstante a perversidade que a perpassa.

A figura do seduzido passa a se considerar o magnífico, pois lhe é oferecido pelo sedutor a ilusão de que será realizada a completude do seu ser, pela oferta gratuita do que lhe falta. Com o que lhe é oferecido o seduzido acariciará a sua pele lacerada pelos seus infortúnios, pela sua fome insaciável de amor, recuperando momentaneamente o seu sabor de viver que apaga o mau gosto que umedece a sua boca amarga. Enfim, seria tudo isso que sempre ficou esperando a figura do seduzido, desde sempre, na espreita de ser restituído pelos bons mestres do destino daquilo que lhe é devido.

V. A ENCENAÇÃO DA MORTE

Se considerarmos, então, tudo o que foi dito até agora, podemos depreender que há algo de teatral na experiência da sedução. Enunciar a sua teatralidade é formular, ao mesmo tempo, que a sedução é uma cena que implica uma experiência do registro da *representação*. Trata-se, pois, de uma *mise-en-scène*, nos seus menores detalhes. É justamente isso que oferece uma espécie de encantamento e de fascínio à sedução.

A encenação em causa se realiza geralmente no registro do drama, em que as duas figuras implicadas empreendem um ritual de afrontamento de forças. Porém, pode tudo isso também se desenvolver como uma comédia, em que o confronto dos oponentes se transforma em riso e até mesmo em galhofa, ao invés de se apresentar como algo da ordem do sofrimento. Além disso, a encenação da sedução pode assumir a feição da tragicomédia, em que é a gargalhada estridente e nervosa que silencia a angústia que se evapora rapidamente desse cenário.

Contudo, o gênero trágico nunca se faz aqui presente, na medida em que indicaria o que existe de *impossível* nas proposições arroladas na experiência da sedução. Com efeito, como um dos pólos da cena em pauta acredita piamente que pode imobilizar e capturar o outro e como o segundo pólo vê que é agraciado pelos deuses, tudo então é possível. Esse é o grande engodo encenado. Daí por que a angústia e a dor são eliminadas, sistemática e meticulosamente, da cena da sedução. Essa é a razão pela qual a cena da sedução é repetida após o seu desenlace, pois os seus atores insistem no seu recomeço. Vale dizer, a dor e a angústia são devidamente evaporados, como se não deixassem qualquer traço nos agentes da cena, razão pela qual a cena é relançada logo em seguida. Enfim, o impossível que marca inteiramente a experiência trágica que a perpassa nos seus menores detalhes é eliminado da cena da sedução, pois tudo se torna possível nos acordos do encantamento leviano dessa cena.

O que se encena, afinal de contas, nisso tudo? Vamos retomar o fio da meada para poder prosseguir. Encena-se, pois, um

enredo charmoso, caracterizado pelo colorido e pelos bons odores, no qual um dos agentes pretende capturar o desejo do outro, que se acredita agraciado pelas forças benevolentes do destino. Nisso se evidencia o estilo antitrágico da experiência da sedução, pois se crê na benevolência dos deuses.

Com efeito, a figura do seduzido acredita ser uma graça que se materializa e se atualiza como atributo na cena da sedução. Ele se crê destinado, desde sempre, ao estado de graça, pela graciosidade imanente ao seu ser: os seus belos olhos, a sua beleza nunca reconhecida até agora como tal, o seu charme nunca enaltecido como deveria ter sido e — por que não? — a sua inteligência arguta, sempre superior a qualquer outra, sendo finalmente reconhecida na sua agudeza esplendorosa.

Se quiser condensar, numa fórmula banal, o enaltecimento autocentrado que permeia a figura do seduzido na teatralidade da cena da captura, posso enunciar, com Freud, que ele fica na posição estratégica de “*his majesty the baby*”.⁵ É essa posição mágica do bebê magnífico, a quem se fazem todos os votos de sua superioridade em face da qualquer outro mortal, que a figura do seduzido pretende reconquistar e que a do sedutor tem a intenção de fazê-lo acreditar. Dessa feita, o seduzido deseja reaver o seu eu ideal originário, ser banhado pelo narcisismo primário,⁶ no qual qualquer infante acredita ser *tudo* para as figuras parentais. Estes, em contrapartida, acreditam também que o infante realizará na existência todos os seus sonhos e desejos, preenchendo para sempre as suas *faltas* e as feridas que a vida lhes causou.

É a *completude*, pois, que perpassa a cena da sedução nos seus dois pólos em pauta. É esse estado de graça que é visado pela *mise-en-scène* da sedução, pois trata-se de fazer evaporar qualquer angústia do sujeito e qualquer dor que o marcou nos seus dissabores. Os agentes implicados nesse *imbróglio* acreditam naturalmente nisso. Daí a antitragicidade da cena da sedução, o seu engodo e a sua leviandade. Por isso mesmo, tudo é aí possível e o impossível da condição de completude é literalmente silenciado. Esse é o fantasma primordial que rege a cena da sedução na sua gramática.

É essa posição de gozo absoluto e de orgia completa que esperam atingir o seduzido e o sedutor na cena da captura. Ao se acreditar soberano nas suas insígnias corpóreas e psíquicas, a figura do seduzido acredita que pode tudo, isto é, que tudo é possível. Do mesmo modo, o sedutor crê absolutamente na sua capacidade de envolvimento, que pode manipular o outro de qualquer maneira que porventura lhe agrade. Contudo, a figura do seduzido fica destituída de sua capacidade desejante. Essa é a resultante final desse processo, que pode ser minuciosamente estilizada tanto na retórica do drama e da comédia quanto na da tragicomédia.

De fato, ao ficar imobilizado na sua suposta imagem de perfeição, sem falhas e fendas, o seduzido fica congelado na sua possibilidade de desejar. Esta se perde e se esvai, evaporando-se subitamente de maneira mágica, pois a mobilidade corpórea do sujeito se esvaziaria. Ele fica reduzido à condição de uma estátua, petrificado nas formas foscas esculpidas pelo olhar do outro. Uma estátua não-escultural, bem entendido, pois não é irradiante de charme e de vitalidade, na medida em que o movimento vibrátil que perpassa inteiramente a espacialidade da escultura se encontra ausente. Com isso, a figura do seduzido se restringe ao estado de ser de uma estátua reduzida à materialidade da pedra, uma figura, pois, petrificada. Enfim, a temporalidade como vetor orientado do movimento não mais existe nessa construção fosca do sujeito, já que ele fica aprisionado na estase aflitiva da pura espacialidade.

Enquanto puro espaço sem eixo temporal, o sujeito se esvai de qualquer ritmicidade. É a paralisação total que se institui, ocupando inteiramente a cena. Trata-se, pois, do congelamento do desejo, condição *sine qua non* da temporalidade que infunde ritmo, cadência e molejo à materialidade do corpo no espaço. É aquilo mesmo que se perde, que se escoia letalmente como numa hemorragia, pois é a vitalidade que se evapora. Enfim, a musculatura se petrifica ou se enrijece numa couraça.

Afinal, é a figura da morte que se faz então presente nessa geografia corpórea do sujeito onde não existe mais a possibilidade de uma história. O sujeito se inscreve então na eternidade,

forma particular de existência do tempo imobilizado, no qual a temporalidade enquanto ruptura deixou há muito de existir. Esse é o efeito maior produzido pela captura do outro, aquilo que foi pretendido desde o início por sua intenção letal.

Isso porque o que incomoda e perturba o sujeito é o balbucio sempre recomeçado e tortuoso do desejo, imprevisível nos seus efeitos e nos seus desdobramentos. É justamente isso que deve ser mortificado pela imobilização. Porém, se o desejo é aquilo que confere graciosidade ao sujeito, o resultado terrível da experiência da sedução é a perda infalível da graça pelo seduzido. É a melancolia que se faz então presença, que estende os seus tentáculos humorais sobre o sujeito, o qual perde também, além disso, a gratuidade dos gestos e da delicadeza corpórea ao ser tomado pela desgraça e pela tristeza da melancolia. Enfim, uma figura petrificada se apresenta em cena, na medida em que o sujeito acreditou lascivamente que tudo que reluz é ouro.

VI. A DIFERENÇA IMPOSSÍVEL E O LIMITE DO OUTRO

A conseqüência imediata disso tudo, o seu desdobramento primeiro para uma leitura crítica desta formação discursiva sobre a sedução, é a redução da figura do seduzido à condição do *assujeitamento*, isto é, a perda de sua mobilidade. Essa substância mínima do ser se perde, momentânea ou definitivamente, no silêncio e na morte. Sobra disso apenas a estátua não-escultural, a espacialidade pura sem qualquer temporalidade.

Nesse contexto, a figura do seduzido se degrada à condição de *fetichê*, isto é, fica restrita à posição de preencher o que falta supostamente ao outro. Para restituí-lo à plenitude perdida, o seduzido fica na posição de tapa-buraco, de suplemento, mediante à qual poderia preencher as carências do outro. É justamente essa a condição do *baby* na relação com as figuras parentais, na leitura que faço agora do fragmento de Freud evocado anteriormente, isto é, a de tornar possível a realização dos ideais dos pais, impossibilitados pelas feridas que a existência lhes infligiu.

É esse o engodo fundamental que permeia a cena da sedução, na formação discursiva considerada, quando aquela é construída segundo o modelo de captura. Da mesma maneira como o bebê majestoso acredita febrilmente que vai preencher todos os anseios das figuras parentais e costurar as suas feridas, sem se dar conta de sua fragilidade, o seduzido da cena da captura supõe o mesmo anseio e igual expectativa. Com isso, o seduzido iria infalivelmente costurar as feridas do sedutor e apagar as decepções produzidas neste pelas amarguras de existência.

É por esse viés, pois, que a condição de fetiche se institui no pólo do seduzido, que se imobiliza libidinalmente. É por aqui também que a morte do desejo se infiltra na cena da sua existência, retirando do seduzido qualquer colorido e paladar vital. É a melancolia que se estabelece então na posição do seduzido. Porém, não se pode esquecer a dimensão todo-poderosa que toma completamente o sujeito na posição melancólica, onde este se sente como o suporte absoluto do outro, a sua fonte inesgotável da existência. Trata-se de uma modalidade de tristeza impregnada de muito gozo, na medida em que o sujeito acredita ser o sustentáculo do outro.

Além disso, é preciso considerar como a diferença sexual se esvai ainda mais na cena fetichista, pois, como se sabe, o fetiche visa à anulação da percepção da diferença sexual. Essa é a leitura de Freud sobre o fetichismo. Com efeito, num escrito já agora clássico do pensamento psicanalítico,⁷ Freud nos mostra como a função do fetiche para o sujeito é a de ocultar a castração da figura materna, pois o reconhecimento dessa ausência é angustiante para a sustentação do sujeito. Quando este pode perceber a diferença sexual se anunciar e se impor no campo de seu olhar, mesmo que seja momentaneamente num lusco-fusco, o horror dele se apodera e o objeto-fetiche encontra então o seu lugar preferencial de produção: cobrir com uma máscara o horror provocado pelo vazio que se apresenta, de maneira a instituir a igualdade sexual, a identidade entre os sexos. A resultante disso é a relação homossexual, no sentido literal.

Dito de outra maneira, para que a angústia de castração não se apodere do sujeito, ele aciona o fetiche para impedir a sua experiência de *horror*. Para estancar o seu sangramento visceral, o sujeito se imobiliza como uma estátua, maneira mortuária de ser que impede a percepção da diferença sexual, pois aquela é oferecida justamente para colocar um tapume sobre essa percepção.

Assim, o sujeito não se defronta com o *limite do outro*, com as suas falhas, com as imperfeições que caracterizam a sua humanidade. É justamente essa experiência de confronto com o limite do outro, com aquilo que lhe é possível e impossível, que é insuportável para o sujeito. Por isso mesmo, o seduzido também procura capturá-lo pela imobilização do seu desejo, pois este circula efetivamente pelas fendas e marcas de suas imperfeições, pelas vias corpóreas e humorais de suas insuficiências.

Portanto, o fetichismo na cena de sedução por captura está na base de uma forma macabra de relação homossexual, já que a diferença sexual enquanto tal que é impossível de ser acolhida e desfrutada. Nessa modalidade paradoxal de homossexualismo, pois se constrói no cenário espetacular da sedução e da polarização intersubjetiva, o que impera sempre é a *ação predatória* sobre o corpo do outro. Ela se funda sobre a imobilidade do desejo a que já aludi anteriormente.

Pode-se depreender disso então que é o *masoquismo* que se avoluma na posição da figura do seduzido. Eu me refiro aqui ao masoquismo *moral* e ao *feminino*, de acordo com a linguagem de Freud, e não ao masoquismo *erógeno*.⁸ Para que a falácia fálica do sedutor se imponha, é necessário que o outro seja dessubjetivado na posição do masoquismo mortífero. E justamente por se colocar nessa posição limite é que a figura do seduzido pode ser o objeto da ação predatória do outro.

Essa leitura da sedução como captura nos indica ainda que ela se funda numa relação de *poder* entre os parceiros, isto é, na *assimetria* de suas forças e na hierarquia de suas posições na cena macabra da dominação. A sedução se transmuta imediatamente, pois, numa relação sadomasoquista, com todos os detalhes já

assinalados há muito para esta na tradição psicanalítica. Não existe, então, nessa cena de sedução por captura uma relação propriamente erótica. É justamente o oposto que se passa, pois o que se busca, a todo custo, é uma tentativa desesperada dos parceiros de se livrarem da condição do desamparo pelo tamponamento deste.

Com efeito, nessa suposta polaridade entre a figura do poder, de um lado, e a do não-poder, do outro, entre a posição fálica e a desfalicização total, a sedução por captura é uma estratégia de *Narciso* de ambos os lados da borda. Assim, a figura do sedutor precisa exercer a ação de predação sobre o outro para sustentar a imagem do seu poder soberano e não reconhecer a insignificância mortal de seu lugar no mundo. Em contrapartida, o seduzido busca mediante o masoquismo evitar o confronto trágico com o seu desamparo. Para ambos, pois, é a onipotência narcísica que está sempre em questão, de maneira direta ou por procuração. Enfim, uma tentativa vulgar e medíocre, de ambos os parceiros, aliás, para anular o que há de pequeno nas suas existências e a pobreza erótica que os habita.

VII. O BRILHO E A IRRADIAÇÃO

Fica evidente que a formação discursiva da sedução por captura é construída *contra* o desejo e o erotismo, apesar do fato de ela se apresentar no pólo oposto disso, isto é, numa espécie de festa e de espetáculo deslumbrante da sexualidade. Não se trata absolutamente disso. Na cena da sedução por captura evita-se o reconhecimento da incompletude e do desamparo do outro, por onde se evidenciaria o desejo, na medida em que isso é fonte de angústia e de horror. Busca-se, pois, preencher um *vazio*, tamponar algo que se deve manter em aberto justamente para que seja possível a circulação pulsional e a modalidade desejante de subjetividade. Enfim, esse modelo da sedução é uma construção antierótica por excelência.

Pode-se depreender do que já foi explicitado que a sedução, que habita a figura de Carmem e a faz incidir sobre o outro, que

nos interessa sublinhar aqui é justamente o oposto disso tudo. Nessa leitura sobre Carmem, visa-se promover e dar lugar àquilo que no modelo anterior era completamente silenciado e sufocado, isto é, o campo do desejo e a mobilidade pulsional.

Nessa medida, é necessário esboçar alguns traços dessa retórica desejante. Assim, a sedução quer dizer *brilho*, antes de mais nada. Essa é a primeira metáfora que revela a forma de ser de Carmem, o que há de imanente em seu ser. É pelo brilho que ele se manifesta e difunde uma espécie de halo luminoso em torno de si. A sedução se identifica pois com a *luminosidade*, de maneira que aquilo que estava nas sombras pode passar a se iluminar pela incidência da luz. Com isso, torna-se também imediatamente uma nova fonte de luminosidade, que vai difundir-la em torno de si e assim sucessivamente. A sedução, enfim, espalha-se como uma escalada e uma espiral, num caleidoscópio permeado pelas luzes e pelas cores.

Isso porque Carmem não é em si mesma a luz ou a proprietária da luminosidade. Se tal fosse o caso, estaríamos no modelo da captura, pois neste o engodo maior consiste no fato de que se crê que alguém possa ser a luz ou ter dela a posse. Pelo contrário, Carmem transmite a luminosidade justamente porque mantém em aberto a mobilidade do seu corpo pulsional. Por isso mesmo, pode receber a luminosidade, já que a sua sensorialidade mantém seus poros abertos para captar as ondas luminosas do desejo. Daí por que, como uma correia de transmissão, a sedução se difunde por uma escalada espiralada de luminosidade.

Vale dizer, a luminosidade evidenciada pelo brilho não tem um centro absoluto, seja este Deus ou então o poder. A luminosidade é marcada pelo *descentramento* e pela *dispersão*. Por isso mesmo, as Carmens, no plural, evidentemente, são correias de transmissão de algo que as ultrapassa em muito, mas têm a virtude de deixar abertos os poros do seu ser, para poder circular sensorialmente a luminosidade. Para isso, é necessária coragem e humildade a fim de que o desamparo do sujeito possa se manter exposto na porosidade da sua pele.

Porém, a palavra brilho é marcada pela polissemia de maneira flagrante, admitindo, pois, uma multiplicidade de sentidos, além daqueles que já enunciei acima. Não se pode esquecer disso, absolutamente. Caso contrário, o brilho perde a sua mobilidade e seu poder de difusão que está no fundamento da ação da sedução sem captura.

Assim, brilho quer dizer também *fulgurância*. A idéia de algo que seja fulgurante remete à de luminosidade, na qual esta se caracteriza pela sua imediatez e se impõe pela surpresa e pelo inesperado. A fulgurância se evidencia pela sua agudeza, enquanto algo se revela como um acontecimento pontual. Aquela seria uma condensação luminosa que tem o dom da explosão e da dispersão.

Porém, a fulgurância brilhante da sedução não visa a cegar o outro, retirando-lhe a possibilidade de ver e de olhar. Tampouco pretende imobilizar o outro pela suspensão de sua sensorialidade e de sua possibilidade de invenção simbólica. Pelo contrário, a fulgurância pretende impregnar o outro com a luminosidade, fazendo com que esta penetre pelos seus poros e o ilumine. Vale dizer, na sua ação fulminante e imediata, a luminosidade fulgurante visa a colocar o outro em movimento. Ela realiza então uma ação de estimulação, pelo viés da qual algo se polariza e se eletriza. Uma corrente assim se constitui, na diferença de potencial entre a luz e a sombra, o claro e o escuro, ordenando-se como um movimento pregnante entre dois corpos. Enfim, brilho quer dizer aqui a possibilidade que tem um agente de imprimir vitalidade no outro, colocando-o em movimento e transformando-o numa nova fonte de luminosidade. É isso que queremos dizer quando afirmamos que alguém é brilhante, ou seja, alguém que emite vitalidade aos interlocutores.

Entretanto, se o brilho coloca o outro em movimento pela vitalização que imprime no seu ser, isso se dá na medida em que o brilho indica a *presença* do agente da sedução. A noção de presença remete aqui para algo da ordem da corporeidade, onde os traços desta são salientados e evidenciados, onde não existe absolutamente qualquer ocultamento de faltas e de falhas. É justa-

mente isso que caracteriza como presença o agente no seu brilho, pois é assim que ele se singulariza enquanto tal. É dessa maneira e somente assim que o sujeito pode atingir o limiar da manifestação, que se realiza, pois, como *ato* e não como processo do pensamento e forma de discursividade. A presença é, em suma. Enfim, os limites do sujeito se evidenciam na sua manifestação, sendo isso o fascínio na sua maneira falível de ser.

Nessa perspectiva, o que se processa aqui é algo oposto da pretensão de poder que se realiza pelo discurso da captura. Não existe, pois, qualquer assimetria e hierarquia em causa, já que aquilo que provoca o fascínio é o próprio sujeito evidenciando as sendas do seu ser e as suas falhas, que tornam impossível qualquer completude. O discurso da sedução se mostra então despojado de qualquer insígnia de apropriação e de ação de produção, já que o *despojamento* é que fascina nessa situação.

É justamente essa última característica do ser da sedução que a torna quase inacreditável em face do modelo da captura acima esboçado. Com efeito, é surpreendente pelos pressupostos da captura que se possa seduzir pelo *brilho do despojamento* sem qualquer máscara artificiosa da falicidade. Não existe aqui qualquer falácia. É a destituição fálica que indica a mobilidade pulsional e o fascínio presente na cena da sedução, pois aquele que recebe o fluxo da luminosidade dele se apropria positivamente, não se esvaziando drasticamente pela *secura melancólica*. O erotismo se impõe, inscrevendo-se no corpo do outro de maneira indelével, podendo ofertar então não apenas pernas e asas para o pensamento, mas infundir também energia para a ação. Enfim, o erotismo se faz assim carne e símbolo, libido e simbolização ao mesmo tempo.

Pode-se, pois, considerar o agente da sedução como alguém marcado pelo brilho. Este se irradia naturalmente, já que faz parte do ser do brilho a possibilidade da *irradiação*. Pela mediação desta, o brilho é fadado à difusão infinita e interminável. Isso se dá pois o que há de brilhante no agente de sedução não é algo que se tema perder, porque não é um apêndice estranho ao seu corpo que se

acopla neste para que se possa resplandecer. Pelo contrário, o agente da sedução é brilhante como uma pedra que brilha, como uma rocha de onde emanam naturalmente luminosidade e fulgurância, na medida em que estas lhe são imanentes. Por isso mesmo, pode irradiá-las sem retenção ou contenção, pois o dom pode realizar-se como uma dádiva permanente, já que não se trata absolutamente de uma falácia para enganar e capturar os incautos e os carentes.

VIII. PODE-SE AINDA DESEJAR?

São as características anteriormente sublinhadas que esboçam algo daquilo que denomino de *feminilidade*, com Freud.⁹ Esta ultrapassa as insígnias da falicidade e os seus ouropéis artificiosos, tanto na figura do homem quanto na da mulher. Não existe então qualquer falácia na feminilidade. Para se alçar efetivamente ao erotismo, como forma de ser e de autenticidade, é preciso coragem para se despojar dos referenciais fálicos. Em contrapartida, é justamente isso que nos lança no que há de imponderável na experiência do desamparo.

Por isso mesmo, os indivíduos têm horror ao desamparo. Freud nos falou disso de maneira elíptica no final de seu percurso, no ponto de chegada de sua aventura fascinante pelo inconsciente.¹⁰ Seria a fragilidade humana, revelada pelo desamparo originário, que impediria freqüentemente as pessoas de realizarem uma ruptura decisiva e efetiva com as insígnias da falicidade. Essa é, contudo, a única possibilidade que lhes resta para se encontrarem criativamente com as suas falhas e fendas incontornáveis, para desistirem definitivamente do pesadelo letal da completude e da suficiência.

Tratar-se-ia, pois, de um limite da condição humana? Uma parte substantiva da tradição psicanalítica pensa assim quando considera o que Freud disse sobre a feminilidade como o “rochedo da castração” que seria impossível de ser ultrapassada pelo sujeito.¹¹ Esse suposto rochedo seria de ordem biológica. Daí a impossibilidade de contorná-lo. Não creio nisso, absolutamente, pois seria existencialmente pobre. Assim, é preciso continuar a analisar, porque a experiência psicanalítica é infinita na sua finitude.

Lançar mão de um argumento de ordem biológica é jogar então a toalha antes de começam os embates. Além disso, essa solução fácil implicaria a amputação da experiência analítica. Afinal, é preciso não confundir os *limites* do sujeito com as suas limitações, pois se o reconhecimento dos limites inaugura para aquele uma aventura infinita e interminável, a incorporação das *limitações* implica a mutilação absoluta de suas possibilidades. Enfim, aceitar a dimensão biológica da falicidade como incontornável implica mutilar o sujeito em limitações, que vão lhe retirar infalivelmente aquilo que lhe é fundamental.

Assim, é necessário se confrontar com os limites e não se submeter às limitações. E pagar o preço por isso, evidentemente. O preço é o desamparo, nos vórtices de seus abismos insondáveis e naquilo que nos pode oferecer como possibilidade. É isso que nos espera e a que podemos aceder quando desistimos de acreditar nas falácias e nas insígnias da falicidade.

Nessa perspectiva, pode-se reconhecer com as fragilidades reveladas pelo desamparo originário que a existência para o sujeito é mobilidade pulsional e desejo. Se não for isso, a existência não é nada, pois se reduziria às limitações do mutilado. Seria, então, silêncio e imobilidade. Pela mobilidade pulsional e pelo desejo, o sujeito pode aceder ao erotismo e à criação, ao corpo e ao símbolo. Sem isso, a existência se restringiria à pobreza, à mesmice enfadonha dos jogos de força e poder, aos caprichos perversos da captura. Enfim, por esse deserto absoluto, a existência seria uma amarga navalha na carne e a implosão da possibilidade de pensar.

Trata-se de um comentário idealista, de um idealismo reflexivo? Ou, então, estou propondo uma utopia da pulsão e do desejo, que se choca frontalmente com a ética da cultura do narcisismo?¹² Não estou certo disso. Porém, para oferecer ainda uma última possibilidade dialógica para um interlocutor virtual, eu poderia responder a isso: talvez. Por que não? Que seja então uma utopia do desejo e da pulsão, pois sem ela a existência não tem sentido nem valor. Não se pode viver absolutamente sem utopia,

sem que se mergulhe ao mesmo tempo no abismo da mesmice e no vazio do desejo.

No seu livro sobre os sonhos, Freud nos transmitiu que o sonho é a realização de desejos.¹³ É exatamente isso. Sem o desejo não existe a possibilidade de sonhar. A utopia é um sonho não apenas desperto, mas também coletivo. A matéria-prima da utopia, como a do sonho, é também o desejo. É o possível que se anuncia então, pelas vias do desejo, do sonho e da utopia. Essa é a única possibilidade de encantamento do mundo, sem o qual a existência se empobrece. Essa pobreza não interessa a ninguém, absolutamente. Eu acredito nisso. Pelo menos não tem qualquer interesse para mim. Contudo, eu não creio que isso se restrinja a uma pretensão minha, solitária, com o que pude apreender até agora pela experiência psicanalítica.

Paris, 15 de janeiro de 1997

NOTAS

¹ García Márquez, G. *Crônica de uma morte anunciada*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1980.

² Freud, S. “Remarques Psychanalytique sur l’autobiographie d’un cas de paranöia (Le President Schreber)”. In: Freud, S. *Cinq psychanalyses*. Paris, PUF, 1995.

³ Marx, K. “Le capital” (1867). *Livre premier*, caps. VII-XII. In: Marx, K. *Œuvres*, I, *Economie I*. Paris, Gallimard, 1963.

⁴ Benjamim, W. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. In: Walter Benjamim. *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1986, 2ª edição.

⁵ Freud, S. “Pour introduire le narcissisme” (1914). Cap. I. In: Freud, S. *La vie sexuelle*. Paris, PUF, 1973.

⁶ Idem, cap. II.

⁷ Freud, S. “Le fétichisme” (1927). In: Freud, S. *La vie sexuelle*. Op. cit.

⁸ Freud, S. “Le problème économique du masochisme” (1924). In: Freud, S. *Névrose, psychose et perversion*. Paris, PUF, 1992.

⁹ Freud, S. “L’analyse avec fin et l’analyse sans fin” (1937). In: Freud, S. *Résultats, idées, problèmes*. Vol. II. Paris, PUF, 1985.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

¹² Lasch, C. *A cultura do narcisismo*. Rio de Janeiro, Imago, 1983.

¹³ Freud, S. *L’interprétation des rêves* (1900). Cap. II. Paris, PUF, 1976.

5.

NADA QUE É HUMANO ME É ESTRANHO

Por uma erótica do desamparo

I. DESTRUIÇÃO OU GRANDEZA?

A leitura da personagem mítica de Carmem por mim empreendida apresentou ainda um outro desdobramento importante. Este deve ser ressaltado devidamente, já que corresponde a uma representação bastante comum sobre aquela personagem que se difunde freqüentemente no senso comum. Por isso mesmo deve ser sublinhada vigorosamente tal interpelação, na medida em que esta não se restringe ao mundo dos especialistas, mas toma corpo e se formaliza também no registro do imaginário popular.

Do que se trata, afinal? Por onde passa essa interpelação? Qual é a sua problemática? Ela se refere à questão da morte. De forma mais específica, o desdobramento em pauta concerne às relações complexas que Carmem estabelece entre a morte e o amor. Perfila-se aqui uma indagação crucial sobre o desejo. É a sua natureza que está no fundo do meu questionamento. Não é apenas o desejo de Carmem que está em causa nessa interpelação, é bom que se diga logo de início. O que é óbvio, senão não haveria razão para toda essa polêmica. Não haveria graça também, se não fosse o caso. O que está em jogo, pois, nessa interpelação, é a *natureza* de todo e qualquer *desejo*. Daí a sua importância para mim, antes de mais nada.

Quais foram os interpeladores? Alguns colegas, provenientes do domínio da psicanálise e de outras áreas das ditas ciências humanas. Todos eles reagiram a certas formulações explícitas e a algumas das sugestões presentes nas entrelinhas do ensaio inaugural sobre Carmem.

Qual é o ponto de colisão com esses leitores? Por onde pas-

sa o impasse, precisamente? Onde se inscreve nele a questão da morte? E a do amor? Como é que o desejo toma corpo entre os pólos da morte e do amor? Como é que o sujeito se delinea, pois, na sua tessitura intrincada e frágil, nos enlaces e nos desenlaces do amor, da morte e do desejo? Essas são as interrogações maiores que me vão acompanhar, de maneira patente e latente, na aventura teórica que se segue.

O questionamento realizado remete não apenas à impulsividade radical de Carmem, mas também e principalmente ao afrontamento limite que ela pode fazer com a morte. Tudo isso em nome do desejo, evidentemente. Trata-se de uma postura destrutiva em face da existência, isto é, de um desdém diante da vida, como um bem, e do outro? Ou, então, tratar-se-ia de um gesto de grandeza, marcado pelo sublime, que definiria o *estilo* da personagem mítica de Carmem? Eis a grande questão de fundo dessa polêmica.

O impasse com alguns leitores se forma justamente aqui. A pergunta crucial que então se colocou era bastante precisa, já que se delineava em torno da dúvida sobre o desejo de Carmem, sobre a sua natureza. Com efeito, se aquele tinha o poder de lançar Carmem nos abismos supremos da morte e do crime, deveria então ser algo da ordem da destruição. Logo, pelo desdobramento mortífero da epopéia operística de Carmem, o desejo em pauta não poderia ser seguramente da ordem do amor, mas do aniquilamento e da supressão da vida. Isso quer dizer que Carmem teria tido o fim merecido, em função de sua maneira destruidora de existir. Carmem colheu então da vida aquilo que buscou e cavou para si mesma, tendo pois o fim trágico que traçou para si mesma. Esses colegas puderam afirmar então, sem dó e muito menos sem qualquer constrangimento ético: foda-se a Carmem e o seu destino tão funesto!

Pode-se entrever assim o estilo crítico que se realizou sobre a leitura considerada e as suas conseqüências, não apenas éticas, mas também teóricas. Ambas se inscrevem no mesmo comprimento de onda, constituindo o mesmo som e o mesmo ruído, no que tange à discussão em pauta, já que em psicanálise essa oposição

é artificial. Isso porque, através dessa argumentação, pretende-se esvaziar o desejo de Carmem de sua luminosidade e incandescência, retirando dele o seu calor e a sua direção passional. Silencia-se com isso, conseqüentemente, a sua grandeza e a sua largueza de perspectiva, ao reduzi-lo a um ato criminoso e suicida. Enfim, pela mediação dessa pontuação crítica, aquilo que era grande se transformou em algo pequeno e menor, marcados que seriam os atos de Carmem pela mediocridade.

A questão colocada, por isso, antes de mais nada, é onde está a mediocridade: na personagem ou então em alguns de seus leitores? É preciso se indagar muito bem sobre isso, pois o estilo de ser de Carmem é assustador, já que coloca em questão certas regras de proteção assumidas habitualmente pelas pessoas nas suas vidas. Isso porque ela é arrojada nos seus atos, não tendo temor de seguir os ditames de seu desejo. É justamente isso que causa horror nesses leitores, sendo a fonte de angústia maior provocada por essa personagem. Por causa disso mesmo, então, atribuem à figura de Carmem uma destrutividade fundamental, quase atávica e imemorial, para não se indagarem talvez sobre o terror que o desejo provoca neles mesmos.

Vou voltar a todos esse temas, ao longo deste ensaio, de maneira mais articulada e matizada, retendo-me agora por aqui, já que meu objetivo no momento é o de explicitar as outras dimensões das críticas levantadas. Assim, ponderava-se ainda de maneira pontual que se deveriam ressaltar as diferenças entre as experiências do amor e da paixão. Isso porque aquilo que impulsionaria Carmem seria algo do registro da passionalidade, acarretando imediatamente as suas ações impulsivas e não refletidas. Evidenciaria algo que não seria da ordem da postura amorosa em relação ao outro. Carmem seria pois alguém ensandecido no seu estilo de ser, já que movida passionalmente pelos impulsos.

Como se concebe o amor e a paixão, para que essa interpretação se formule enquanto tal? No amor, o sujeito não se perderia irrefletidamente nos seus impulsos, já que estaria devidamente autocentrado, enquanto na paixão ele se perderia nas miragens

fascinantes do outro e se esqueceria de si mesmo. No amor existiria *memória*, na paixão haveria, em contrapartida, *esquecimento*. Além disso, o amor pressuporia autocentramento do sujeito e a discriminação da figura do outro. A paixão, em oposição a isso, revelaria o engrandecimento gigantesco do outro e o ofuscamento do próprio sujeito em prol do outro. Isso quer dizer, pois, que na paixão existiria a perda de fronteiras entre o sujeito e o outro, com o apagamento de qualquer oposição e diferença. Daí o que existiria de visceral na forma passional de ser, em oposição ao amor que ficaria na pele e na superfície do sujeito.

A passionalidade de Carmem se contraporía, portanto, a uma postura amorosa nos seus menores detalhes, evidenciando então a destrutividade que acionaria o seu desejo e que a conduziria de maneira inapelável para os territórios quase indizíveis do crime e do suicídio. Tratar-se-ia de um suicídio branco, digamos assim, já que não praticado ostensivamente pela personagem, mas pelo outro num ato criminoso. O suicídio seria então induzido de direito pela figura de Carmem, mas realizado de fato pelo outro como um crime passional.

Toda essa elocubração confusa sobre o crime e o suicídio são derivações acerca da destrutividade primordial de Carmem que marcam a interpretação em questão. Como a natureza do desejo seria da ordem da destruição, a conseqüência disso seria inequivocamente a morte e o suicídio para a personagem. É isso que está sempre em pauta, de maneira açambarcadora, na interpretação colocada. Não se pode esquecer disso se queremos de fato apreender na sua radicalidade a crítica analisada.

De qualquer maneira, pela mediação dessa crítica, numa só penada a personagem de Carmem foi esvaziada de seu esplendor existencial, perdendo pois o que havia de aura e de colorido no seu estilo. Isso porque foi aviltada mortalmente na sua figuração mítica, ao ser reduzida a uma posição pequena e medíocre, comparável a alguns dos personagens encontrados nos universos concentracionários, sejam estes a prisão ou o asilo psiquiátrico. Carmem seria assim reduzida às figurações da perversão e da psico-

se, formas de esvaziamento que são de sua grandeza e de negatização de seu estilo de ser, já que assim se poderia formalizar materialmente a sua destrutividade, dando alento aos seus impulsos criminosos e suicidas. Enfim, não sobraria pedra sobre pedra da arquitetura musical de Carmem, criada pela inspiração genial de Bizet e louvada pela sensibilidade de Nietzsche como a sua ópera preferida!

Parece-me, contudo, um comentário pobre. Bem pobre, aliás. Além disso, trata-se de uma crítica que fica bem aquém das expectativas. O que é uma pena, diga-se de passagem, aliás. Isso porque, vinda também de analistas, esquece-se o que a psicanálise nos ensinou sobre as relações paradoxais entre o desejo e a morte que tecem as experiências do amor e da paixão. Ninguém está imune a isso, já que a morte se articula de maneira cerrada com as artimanhas do desejo, forjando as formas de ser da paixão e do amor.

Esses ensinamentos foram formulados pela psicanálise a duras penas, cristalizações que foram dos testemunhos de corpos macerados pela dor e pelo sangue de sujeitos desejantes. Vale dizer, a experiência psicanalítica foi a fonte inestimável de ensinamentos inesquecíveis que propiciaram a Freud as condições de possibilidade de suas construções teóricas. Com efeito, num ensaio clínico e técnico, como o que escreveu sobre o amor de transferência,¹ ele nos revela com singeleza e argúcia o que há de passional em qualquer forma de amor. Vale dizer, não existem formas superiores e inferiores de amor, já que ambas as modalidades de ser estão plasmadas na experiência concreta do amor. Existiria, assim, algo de infantil no amor,² dimensão que lhe seria inextricável efetivamente, de maneira a misturar de forma impura as suas modalidades de ser, entre a superioridade e a inferioridade, a grandeza e a baixeza. Por isso mesmo, seria preciso reconhecer o que há de singelo no amor, fonte de tudo aquilo que temos de pior e de melhor. Esse reconhecimento pressupõe o respeito, bem entendido, que deve marcar o analista na sua escuta do amor de transferência. Isso implica afirmar que os jul-

gamentos de valor, como os que explicitarei anteriormente de meus críticos, que buscaram aviltar a personagem de Carmem pela redução de seu desejo à destrutividade, esquecem dessas banalidades e da bela ingenuidade infantil que marca a experiência do amor.

Contudo, isso não é tudo, bem entendido. Trata-se ainda de um comentário marcado pelo conformismo, isto é, uma maneira asséptica de se pensar no desejo. Talvez o conformismo marque de tal forma as relações amorosas na atualidade que tenhamos nos esquecido do arrojo que caracterizou o sujeito desejante em outros momentos, ainda recentes, da história do Ocidente. No que tange a isso, os comentários de Freud sobre o desejo, articulando as vicissitudes do amor e da morte, revelam ainda outros momentos dessa história ocidental que talvez nos escape na atualidade.

É a tudo isso que procurarei responder agora de maneira mais articulada. Tentarei assim pensar inicialmente na relação intrincada entre o desejo e a morte, com as intuições evidenciadas pela experiência psicanalítica e desenvolvidas teoricamente pelo discurso freudiano. Procurarei, em seguida, retomar o assunto com os registros da paixão e do amor para sublinhar o que há de contraditório e de trágico na experiência subjetiva.

E para que esse esforço, afinal? Para indicar que todos nós somos Carmem, de alguma maneira, isto é, que esta se encontra em nós, nas nossas vísceras, mesmo quando a recusamos com violência e rispidez. Se ela não estivesse visceralmente em nosso corpo, não haveria qualquer razão para aviltar a grandeza que marca o seu estilo de ser. É esse talvez o ensinamento maior que nos transmite com lágrimas e gargalhadas, a ferro e fogo, a ópera de Bizet.

II. O ESCÂNDALO DA ETERNIDADE

Não resta qualquer dúvida de que a experiência da morte é algo da ordem do *escândalo* para qualquer sujeito. A sua existência enquanto tal já é escandalosa. Isso porque, pelo viés da radicalidade da morte, o sonho de eternidade que tece qualquer indivíduo

é tocado no seu ponto essencial, pois indica sua finitude de maneira flagrante e insofismável. Com efeito, se alguém morre, isso revela inequivocamente que eu também sou mortal. A subjetividade é tocada então pela morte, na sua pretensão à eternidade. Pode parecer trivial evocar isso aqui, mas de fato é a mortalidade do sujeito que se revela de maneira brutal e inesperada quando alguém morre. O sujeito é ferido de morte, literalmente. Daí o escândalo representado pela experiência da morte, inevitavelmente.

É evidente que a morte confronta o sujeito com a *perda* do outro.³ Essa perda é absoluta e insofismável, não permitindo qualquer solução de compromisso por parte do sujeito. Contudo, não se pode esquecer também que qualquer perda para o sujeito pressupõe também uma experiência de morte, já que um vínculo se apagou para sempre. Nesses termos, a existência daquele é marcada inequivocamente pela perda e pela morte, de maneira tal que a vida é permeada por esta nos seus menores detalhes. A existência do sujeito, assim, é uma experiência que implica a aquisição conflitiva e trágica de uma modalidade especial de sabedoria: o aprender a morrer para continuar vivo. Triste sabedoria, sem dúvida, mas nem por isso menos essencial para continuar a viver.

Pode parecer bastante paradoxal, sem dúvida, que exista essa forma de sabedoria. Porém, foi para pensar nessa formulação axial sobre a relação do sujeito com a morte, isto é, para que este continue vivo, que o discurso freudiano cunhou o conceito de *trabalho de luto*.⁴ Num ensaio magistral, Freud nos demonstrou que o luto é um imperativo para a subjetividade poder sobreviver à perda. Caso contrário, o sujeito ficaria aprisionado naquilo que se denomina luto patológico, sendo justamente isso o que caracterizaria efetivamente a melancolia.⁵ Nesta, com efeito, para não reconhecer a morte e encarar o morto, o sujeito se enterra em vida, enlaçando-se ao morto de maneira grotesca e mórbida, tanto por não suportar a perda da ligação ocorrida e o seu abandono conseqüente, como pelo desejo de morte que permeou também em vida a sua relação com o morto.

Os ritos funerários, que se inscrevem na nossa experiência social, são formas culturalmente instituídas para dar um destino estruturante à perda irrevogável da morte.⁶ Estruturante na medida em que possibilita o trabalho do luto, isto é, que permite que o morto seja inscrito pelo sujeito como um traço no seu psiquismo e que a sua figura não fique como uma forma de morto-vivo incorporado e incrustado no seu corpo. Por esse viés, podemos entrever o que existe de sagrado para o sujeito na experiência da morte e nos ritos funerários.

A sacralidade do morto, que se articula como um traço inscrito no mundo dos vivos pela experiência da morte, é um dos destinos construídos pelo sujeito para que ele possa lidar com tal perda irreparável. Com efeito, a dor provocada pela perda absoluta é tão devastadora que é preciso esboçar sobrevivências e reminiscências possíveis do morto no mundo dos espíritos. Estes se inscrevem nos registros imaginário e simbólico, tanto de ordem singular quanto transindividual. Porém, a dimensão coletiva do trabalho de luto é fundamental para a efetividade simbólica desse trabalho do sujeito,⁷ maneira única de suportar a pequenez do seu desamparo e da sua singularidade diante do irrevogável ditame da vida.

Porém, se a morte implica a perda absoluta, ela revela ainda, em contrapartida, a suspensão do desejo de eternidade que perpassa o sujeito. Este se perde na sua onipotência em face da radicalidade da morte, diante da qual não pode fazer nada. Evidencia-se, com isso, os seus limites e a sua finitude. Na medida em que a morte se atualiza na experiência do sujeito, ela passa a se impor inapelavelmente para este nas entrelinhas, nos becos e na escuridão, podendo sempre mostrar a sua face hedionda de forma brutal e inesperada. A morte, como possibilidade, inscreve-se então nos registros da alusão e dos signos indiretos. Fere de morte, com isso, a onipotência do sujeito, na sua pretensão à eternidade.

Portanto, o desejo de eternidade entretido pelo indivíduo se desmascara naquilo que ele tem de fosco e de etéreo, revelando-se como algo da ordem da *ilusão*. Esta não é seguramente um erro, nem tampouco um delírio. Trata-se de uma formação psíquica

entretida pelo desejo,⁸ seu motor e sua matéria-prima. É o desejo que entretém a ilusão de eternidade que marca qualquer subjetividade, desde a sua constituição enquanto tal, isto é, desde sempre.

O que caracteriza essa ilusão é não apenas a sua universalidade, mas também o seu arraigamento. Trata-se de algo enraizado, acima de qualquer suspeita. Além disso, a ilusão de eternidade encontra-se difundida de tal maneira, em todos os quadrantes do planeta e da memória, inscrevendo-se regularmente em diversos espaços e temporalidades históricas, que podemos pressupor tratar-se de uma dimensão estrutural do psiquismo humano. Vale dizer, qualquer subjetividade acredita fervorosamente na sua imortalidade, de alguma maneira, assumindo pois ares de divindade. Não existe outra maneira de se referir a isso, na medida em que revela o desejo do homem de se equiparar a Deus.

Evidencia-se aqui algo da ordem do *enigma* e, como qualquer coisa enigmática, merece ser decifrada. Além disso, algo que pode ser *paradoxal* ou *contraditório* se revela aqui. Assim, se somos confrontados cotidianamente com a morte, de múltiplas maneiras, por que será que não aprendemos efetivamente com isso, de maneira a retificarmos a nossa ilusão de imortalidade e poderemos afirmar conclusivamente que somos, afinal, mortais?

É essa construção enigmática do psiquismo, marcada pelo paradoxo ou pela contradição, que pretendo problematizar no que se segue. Isso porque é preciso que nos indaguemos sobre a natureza e a consistência dessa construção.

III. CRENÇA E SABER

Para que possamos nos introduzir no campo desse enigma psíquico, a primeira questão que se coloca é a de reconhecer que a ilusão de eternidade entretida pela subjetividade se funda no *eu*, na acepção psicanalítica desse termo. Como todos sabemos, pelo que nos transmitiram pontualmente Freud⁹ e Lacan,¹⁰ o eu é o palco e o cenário das ilusões humanas. Contudo, não se pode esquecer jamais que a ilusão de imortalidade não é apenas *uma* dentre as múltiplas ilusões que nos possuem, mas que ela ocupa

um lugar estratégico no campo de nossas ilusões. Isso por uma razão muito simples, mas que deve ser devidamente sublinhada.

Com efeito, a ilusão de eternidade é constitutiva do eu, sem a qual este não poderia existir efetivamente. Seria essa ilusão de base que constituiria todas as demais ilusões, ordenando o palco para a *mise-en-scène* dessas últimas. Vale dizer, sem a ilusão de base não existiriam também as outras ilusões, já que precisamos nos acreditar imortais para nos iludirmos. Curioso isso, não? Sem dúvida, na medida em que todos nós sabemos, pela nossa experiência cotidiana, que somos mortais.

Perfila-se aqui, pois, uma oposição fundamental que permeia o nosso espírito entre os registros da *crença* e do *saber*. Assim, se tudo aquilo que aprendemos pela via do conhecimento e da ciência pode transformar-se em certeza subjetiva, existem, contudo, experiências de crença que não provêm para o sujeito pelas sendas da iluminação racional. É claro que, numa cultura extensiva e intensivamente permeada pela ciência e pela tecnologia como a nossa, a racionalidade tende a se impor cada vez mais sobre o sistema de crenças e mesmo a se transformar em crença. Não obstante isso, entretanto, existem crenças que se impõem para a subjetividade e que não se articulam absolutamente pelas vias do conhecimento lógico e científico. Permanece, então, a oposição entre esses dois registros, apesar da característica cientificista de nossa cultura. Isso quer dizer que, no que concerne ao que se discute aqui, apesar de sabermos que somos efetivamente mortais, marcados pela finitude e pela incompletude, continuamos a acreditar profundamente na nossa imortalidade. Qual é a consistência dessa certeza?

Se isso é uma suposição correta e razoável é preciso se indagar agora sobre a natureza dessa oposição no plano da subjetividade, evidentemente. Pode-se investigar isso em outros registros teóricos, é claro. Porém, interessa-me investigá-lo no registro do psiquismo. Assim, a pergunta inicial que se impõe é se estamos diante de um paradoxo ou de uma contradição para o sujeito nesse confronto entre a crença e o saber. Vale dizer, trata-se de um pa-

radoxo entre a crença na imortalidade e o saber sobre a mortalidade e, portanto, insuperável para o sujeito? Ou, então, trata-se apenas de uma contradição entre esses dois registros, podendo pois ser superada pela individualidade?

Isso porque se a oposição em pauta for do registro do paradoxo, o sujeito se encontra em face de algo impossível, já que um paradoxo é aquilo que, em termos lógicos, é impossível de ser solucionado. Se é disso que se trata, então o sujeito se encontra permeado por uma divisão intransponível e insuperável. Em contrapartida, se for algo da ordem da contradição que se encontra em pauta, pode-se entrever a possibilidade de superar tal divisão.

Eu suponho que estamos aqui diante de algo que tem a consistência lógica de uma contradição, já que seria possível a superação entre os registros da crença e do saber, no que concerne à questão da mortalidade, de maneira a ultrapassar a divisão subjetiva em discussão. Contudo, é preciso considerar que tal superação não é nunca absoluta e insofismável, pois é marcada no seu ser pela aproximação sucessiva e inquestionável do sujeito desse impasse. Com efeito, em geral, o sujeito nunca afirma de maneira cortante que é mortal, pois pretende se proteger daquilo que Freud denominou *angústia do real*.¹¹ Ele evita então enunciar dessa maneira, pontualmente, para não ser a presa de uma angústia incontornável.

Apenas em situações limites o sujeito se encontra diante dessa assunção inevitável. Essas situações têm o poder de produzir uma experiência traumática, sendo o *trauma* o confronto decisivo do sujeito com a sua mortalidade e os limites de sua corporeidade. É nesse sentido que se pode dizer, com Lacan,¹² que a angústia é o único sentimento que não engana, pois ela evidencia que o sujeito se encontra insofismavelmente diante da morte. Por isso mesmo, a angústia ocupa um lugar fundamental na investigação e na experiência psicanalíticas, sendo o afeto por excelência estudado pela psicanálise.

É claro que o sujeito pode evocar tais situações psíquicas, como ainda veremos no final deste ensaio. Elas não se produziriam, assim, sempre à sua revelia e de maneira passiva. Porém, geralmente não

é esse o caso. Afora tais situações limites, o sujeito se aproxima de maneira infinita e assintótica dessa certeza sobre a sua mortalidade, fazendo sempre contornos e volteios, percorrendo se possível a trilha do indecidível, do quase e do mais ou menos. Com efeito, a certeza da mortalidade se indica, delinea-se por signos insofismáveis e alusões, pelos quais o sujeito reconhece a presença certa da morte, mas sem assumi-la plenamente como certeza. Com isso, a morte é uma assunção reconhecida por aproximações e não como algo pontual e assertivo. Enfim, o sujeito vai se dizendo mortal, sem nunca afirmar isso, no entanto, de maneira conclusiva.

Para se introduzir nesse percurso infinito do mais ou menos, da aproximação, pelo qual a certeza da morte é intercalada permanentemente pela dúvida e pela suspensão da evidência sobre a sua própria mortalidade, o sujeito precisa ser marcado por aquilo que Freud denominou *angústia de castração*.¹³ Se esta lhe oferece uma perspectiva de limites, indicando as fronteiras de sua corporeidade e evidenciando as suas dimensões efetivas, ainda lhe reserva a possibilidade de dúvida quanto à imortalidade. Isso porque a angústia de castração não funciona no registro totalizante do tudo ou nada, mas na mediação contextual do mais ou menos, dos pequenos detalhes.

Todo esse *tato* que marca a estratégia do mais ou menos, no que concerne à relação do sujeito com a morte, indica que algo *trágico* se encontra aqui em questão para ele. São as dimensões e os eixos que consubstanciam essa tragicidade, conferindo-lhe materialidade, que devem ser agora explorados.

IV. O SINISTRO E A DIVISÃO DO SUJEITO

A experiência trágica se impõe aqui para o sujeito pois é sua existência que está em pauta na sua radicalidade. Isso porque o eu não pode jamais se representar como inexistente. É aqui que se enraíza o desejo de imortalidade. Assim, quando a inexistência se perfila no horizonte como uma possibilidade real, de maneira sombria, o sujeito é tomado por uma vertigem, capaz de paralisá-lo. Isso se coloca como uma possível eventualidade, já que,

mesmo que no registro do eu o sujeito possa acreditar na sua imortalidade, a morte se apresenta para este sob a forma do que Freud denominou *sinistro* (*Unheimlich*).¹⁴

Vale dizer, para o eu, a possibilidade da morte se anuncia e se impõe de maneira contraditória, já que provoca *surpresa* e, ao mesmo tempo, estranheza, mas que o sujeito perfeitamente conhece. Assim, a morte como possibilidade se coloca para o sujeito simultaneamente como algo *familiar* e *não-familiar*. Com efeito, se a morte, por um lado, indica o que é lhe estranho, perfilando-se como a visita inesperada que o surpreende, em contrapartida o sujeito tem a sensação difusa e a certeza de que é uma antiga conhecida sua, pelo outro. Existe aqui, pois, uma sabedoria primordial da subjetividade sobre a morte, indicando alguma coisa que lhe é familiar desde sempre, mas que choca o eu com a sua eventualidade enquanto acontecimento.

Foi nesses termos que Freud formulou de maneira rigorosa a experiência do sinistro, num ensaio memorável, já que não era apenas a divisão do sujeito que estava em pauta na sua leitura, mas também a questão da morte. Além disso, é preciso sublinhar ainda que o que Freud indicou de maneira magistral no sinistro foi a articulação interna que existe no sujeito entre a inevitabilidade da morte e a sua divisão. Por isso mesmo, a experiência patológica do *duplo*, em que a subjetividade se percebe numa duplicidade simultânea de figuração, é produzida pela presença da morte como algo possível. Com efeito, enquanto experiência mórbida de despersonalização, alucinação ou delírio, a duplicidade da subjetividade e sua divisão fundamental se inscrevem na cena do mundo quando aquela é tocada pela inquietação da morte. A anomalia e a patologia psíquicas revelam de maneira aumentada e grotesca aquilo que espreita o sujeito de forma permanente e silenciosa. Por isso mesmo, pode impor-se e revelar-se no cotidiano do indivíduo pelas imagens dos sonhos e pelo terror dos pesadelos.

Dito de outra forma, Freud nos indica precisamente que é a angústia evocada pela morte e que materializa a finitude do sujeito que constitui a condição de possibilidade para que ele possa

se dividir estruturalmente entre a crença na imortalidade e o saber sobre a mortalidade. Além disso, é a angústia de morte enquanto tal que provoca a divisão interna da subjetividade entre os registros do inconsciente e da consciência ou, ainda, entre o isso, o eu e o super-isso.

Com efeito, a leitura tópica da subjetividade promovida pela psicanálise, em que aquela se apresenta constituída por diferentes registros psíquicos (inconsciente e pré-consciente/consciência)¹⁵ e instâncias mentais (isso, eu e super-isso),¹⁶ é produzida pela ameaça de morte que subverte visceralmente o sujeito. Portanto, mesmo que o discurso freudiano no seu percurso tenha formulado a existência de diferentes tópicos para a leitura da subjetividade, conhecidas como a primeira e a segunda tópicos respectivamente, a exigência da divisão se manteve incólume nessas variações sobre o mesmo tema, na medida em que a problemática da morte era a condição de possibilidade para se produzir a divisão da subjetividade. Essa divisão seria, pois, a forma estrutural de ser do sujeito, marcado que seria este pela morte.

V. HORROR, MEDO E AMEAÇA

Contudo, para que se possa avançar devidamente nesse ponto, é preciso considerar agora que aquilo que Freud circunscreveu como angústia do sujeito diante da possibilidade da morte se caracteriza pelo sentimento do *horror*. É justamente isso que qualifica essa modalidade de angústia para a subjetividade. Como caracterizar essa forma psíquica de experiência?

Como sabemos, o horror é uma modalidade de experiência psíquica na qual a subjetividade não estabelece mais qualquer distância diante daquilo que a amedronta, já que o que a assusta não é algo virtual, mas se transforma imediatamente em *presença*. Por isso mesmo, o horror é paralisante para o sujeito, que fica num estado de sideração. É como presença inquietante que o horror se materializa para o sujeito. Enquanto presença radical daquilo que o assusta e o amedronta, a experiência do horror se evidencia como uma forma radical de *imanência*, na qual o sujei-

to se encontra privado de qualquer apelo a uma instância de *transcendência*. Daí por que o horror se produz de maneira inevitável nessas condições, já que não existe *a quem* se possa apelar. Não se pode fazer apelo a ninguém. Nesse contexto, se o pesadelo é a revelação do horror que mais conhecemos na nossa existência cotidiana, a experiência excepcional do trauma evidencia na sua tessitura a mesma presença do horror.

Portanto, na experiência do horror, não existe para o psiquismo qualquer diferença entre os pólos do sujeito e do objeto que regulam, em contrapartida, outros cenários mentais. Não existe também, além disso, qualquer diferença entre a experiência do *dentro* e o reconhecimento do *fora*, que cadenciam o funcionamento narcísico da subjetividade. Finalmente, existe menos ainda a regulação da subjetividade pela oposição entre interioridade e exterioridade, já que aquela não pode contar com qualquer certeza de objetividade nesse registro primordial da experiência.

Assim, o horror consubstancia uma forma de experiência psíquica marcada pela imanência absoluta, na qual não existe a polaridade entre o sujeito e o objeto, assim como a subjetividade não se pauta mais pelas oposições dentro/fora e interno/externo. Curioso, não? Por isso mesmo, é no registro do horror que a tópica psíquica se desordena, liquefazendo a organização da subjetividade nas suas várias versões freudianas. Por isso mesmo, o sujeito entra num estado de eclipse, paralisando-se de maneira vertiginosa, mergulhando então de modo abissal num processo temporário de suspensão e de inexistência.

São todos esse processos, pois, que a angústia, colocando a morte como presença, provoca na subjetividade. Em contrapartida, a morte como possibilidade iminente para o sujeito não se impõe a ele como algo da ordem do *medo* ou, até mesmo, da *ameaça*. Ao contrário, alguma coisa de mais radical e de absoluto se impõe e se perfila aqui para o sujeito. É do horror que se trata, sem dúvida, e que toma corpo de maneira devastadora.

O que significam essas distinções? Do que se trata, afinal? Quando falamos de medo, isso evoca imediatamente algo que nos

amedronta. Esse algo pode ser devidamente circunscrito tanto na dimensão do tempo quanto na do espaço. Trata-se, pois, sempre de medo de alguma coisa. Da mesma forma, a ameaça designa sempre uma coisa ameaçante, circunscrita e referenciada às coordenadas do espaço e do tempo. Trata-se sempre de ameaça de alguma coisa. Em contrapartida, não é a mesma ordem de coisa que se faz presente na experiência do horror, pois nela inexistem qualquer referente e não se designa mais algo para a subjetividade. Por isso mesmo, a subjetividade deixa de existir momentaneamente, entrando numa órbita de suspensão em relação ao mundo dos objetos.

Assim, nas experiências do medo e da ameaça, o sujeito se apresenta diante de algo que pode ser efetivamente evitado, de alguma maneira, bastando para tal o agenciamento de alguma medida de proteção. Em contrapartida, na experiência do horror isso se mostra como algo totalmente inoperante. Não existe proteção possível em relação ao horror, pois aquilo que aterroriza não se circunscreve no tempo e no espaço, mas se apodera da subjetividade como uma presa, como algo que lhe invade. No medo e na ameaça, a subjetividade se percebe como passível de ser atingida, sendo tomada, assim, pelo sentimento de *perseguição*, o que não ocorre com o horror, que a paralisa e a eclipsa.

Por isso mesmo, num outro ensaio intitulado *Inibição, sintoma e angústia*,¹⁷ Freud enunciou o conceito de *angústia-sinal* para circunscrever metapsicologicamente as experiências psíquicas do medo e da ameaça. Nestas, com efeito, os objetos e situações que colocariam em risco a integridade do sujeito podem ser devidamente delineados. O sujeito se antecipa ao pior pela mediação do *sinal de angústia*. O sentimento de perseguição dispara o sinal de alarme de que algo se apresenta como virtualmente perigoso para o sujeito, o qual cria, em contrapartida, modalidades de ação protetora para evitar a catástrofe.

Em função disso, pois, o sujeito se antecipa à efetividade da catástrofe, que se anuncia por certos perfis sugestivos, precisamente por meio do sinal de angústia. Por essa modalidade de angús-

tia, o sujeito evita o irremediável, isto é, o ataque à sua integridade corpórea e psíquica. Justamente com esse dispositivo antecipatório é que o sujeito pode discriminar no real certos contornos e perfis perigosos, impedindo que eles possam se transformar numa presença assustadora, capaz de colocar então a sua existência em risco.

A subjetividade encontra-se aqui na posição de domínio de sua situação existencial. Isso porque nada pode surpreendê-la, na medida em que ela controla todas as possibilidades em questão num dado contexto. Ou, pelo menos, o indivíduo acredita nisso piamente. Este se armou contra todas as eventualidades, antecipando-se então aos riscos.

Entretanto, esse suposto domínio e controle sobre o curso dos acontecimentos apenas é possível quando o sujeito é permeado por um temor básico e por uma inquietude permanente. Isso indica, em contrapartida, que o sujeito acredita que possa ser atingido por algo a qualquer momento. Por isso mesmo, ele se antecipa cuidadosamente ao perigo para não ser surpreendido pelo inesperado. Nesse cenário, delineado pelas fronteiras oscilantes da vida e da morte, a surpresa não é certamente uma personagem bem-vinda. Nada pior, pois, que o imprevisto.

Isso tudo indica como, no registro do eu, o sujeito é perpassado por uma *posição persecutória* de base, que informa o temor e a inquietude que o permeiam de maneira quase inaudível. Apesar dos ruídos emitidos por essa posição, não existe aqui, contudo, linguagem articulada para dizer isso. Trata-se do império do silêncio. A subjetividade não dá conta de sua inquietude permanente. Ou, quando registra isso, de alguma forma, não consegue avaliar a sua extensão e profundidade. Daí a marca do silêncio que a atravessa. Porém, é justamente a presença dessa posição persecutória que coloca, paradoxalmente, em ação o sinal de angústia, criando o sujeito antenas nas situações e contextos potencialmente perigosos, de forma a construir evitamentos sistemáticos.

Pode-se entrever nessa descrição metapsicológica os caminhos que conduziram Freud a formular o conceito de *defesa*, na

medida em que, pela mediação desta, o sujeito visa a se proteger de algo insuportável.¹⁸ Além disso, pode-se vislumbrar por esse viés o que existe de consistente nas descrições clínicas de M. Klein, no que concerne à presença operatória das angústias esquizóide e paranóide,¹⁹ mesmo que se queira criticar as suas interpretações metapsicológicas sobre tais mecanismos psíquicos.

Porém, o que tudo isso indica de forma substancial é que, se o sujeito é permeado em todos os seus poros pelo temor e perpassado pela inquietude, que se materializam por um sinal de angústia, é porque ele sabe que pode ser atingido de fato. Vale dizer, a subjetividade é perfeitamente ciente de sua finitude e de seus limites. Não haveria razões, se não fosse o caso, para criar tantos meios de proteção para não ser pega de surpresa. Afinal, não teria motivos para se acionar tal parafernália de cuidados! Isso é óbvio.

Se essa leitura é consistente, pode-se dizer então que a oposição entre a crença na imortalidade e o saber sobre a mortalidade para o sujeito se evidencia como algo da ordem da *recusa*. Pode-se evocar aqui a fórmula que Mannoni enunciou magistralmente para dar conta dessa oposição: “Eu sei, mas mesmo assim...”.²⁰ De fato, eu sei que sou mortal, mas mesmo assim eu acredito piamente na minha imortalidade, parece dizer-nos o sujeito na sua existência cotidiana. Porém, é assim mesmo que as coisas se passam, já que, no seu dia-a-dia, a subjetividade se arroja uma certeza de onipotência quando reconhece a palpitação de sua insignificância.

Tudo isso é evidentemente muito gozado e até mesmo saboroso, se o considerarmos de um outro ponto de vista. Venhamos e convenhamos! Isso evoca a fábula do anão que acredita ser gigante, sem se dar conta do quanto é ridícula tal pretensão. Pode-se reconhecer facilmente aqui, sem que se precise dar muitos tratos à bola, que essa *mise-en-scène* tem um sabor tragicômico, sendo que a dimensão da comédia ultrapassa em muito a da tragédia. É preciso rir muito, com gargalhadas bem estridentes, para não chorar profusamente, com gritos, sussurros e soluços. Isso porque o bufão da comédia burlesca pretende dominar e contro-

lar o destino inevitável da morte de maneira presunçosa, quando na verdade regula a sua existência de forma assustada e supersticiosa. Afinal, a mediocridade existencial salta aos olhos, evidenciando-se pela enxurrada de meios de proteção colocados em ação pelo sujeito.

VI. PREMATURIDADE

Se tudo isso se mostra evidente, até agora pelo menos, é preciso, contudo, dar um outro passo nesse comentário. Passo que deve ser significativo, é claro. Assim, se a subjetividade funciona e se regula pela divisão entre a crença e o saber no que se refere à mortalidade, isso se deve conseqüentemente a uma forma de reação e de oposição originária do ser à experiência de morte. Pode-se dizer, pois, que esse contato primário com a morte é constitutivo do sujeito, isto é, sem essa passagem originária pelo território da morte não existiria absolutamente subjetividade. Com efeito, esta se constituiria pela eventualidade da morte. Enquanto tal, ela seria uma possibilidade real e não apenas simbólica. Em contrapartida, a construção do sujeito nos registros imaginário e simbólico seria a maneira de controlar a morte como possibilidade efetiva.

Parece-me que essa é a questão fundamental a ser aqui desenvolvida. Justamente essa problemática nos foi legada nos últimos desdobramentos do pensamento freudiano através de múltiplas formulações teóricas. É isso que me cabe mostrar e argumentar de forma consistente.

É preciso reconhecer antes, no entanto, que existe algo de surpreendente nisso tudo. Além de inquietante, é óbvio. Devemos então dar lugar a esse reconhecimento, para podermos caminhar por esses caminhos obscuros. Do que se trata, afinal? Como seria possível conceber que a construção da subjetividade tenha, como sua condição de possibilidade, o encontro originário do ser com a morte? Como é que a vida e a existência humanas se fundariam num encontro insofismável do ser com a morte? Como é possível pensar que a morte possa ser a condição *sine qua non* para

a vida? Essa inquietação se produz pelo reconhecimento do que há de macabro na constituição da subjetividade. Por isso mesmo, eis a questão crucial a ser aqui bem circunscrita.

Poder-se-ia responder simplesmente a isso fazendo menção a certas formulações da filosofia existencial. Sabe-se que tanto Heidegger²¹ quanto Sartre²² desenvolveram as suas filosofias fundando-se nessa intuição de modo a articularem, de diferentes maneiras, as questões do *ser*, do *nada* e da *morte*. Não me interessa repetir aqui essa argumentação, mas evidenciar como o pensamento psicanalítico equacionou isso. Não porque o pensamento freudiano tenha respondido de maneira superior a essa tradição filosófica, mas para evidenciar a particularidade teórica de sua solução. Contudo, que Freud tenha sublinhado a existência da problemática da morte no cerne do sujeito e da existência da mesma maneira que Sartre e Heidegger indica inequivocamente que essa questão ocupa um lugar estratégico no pensamento da modernidade. Vou retomar, pois, a leitura de Freud.

Nesse particular, a reflexão freudiana tardia foi mantida pela melhor tradição psicanalítica posterior.²³ Assim, a incompletude biológica da espécie humana foi afirmada por Freud pela mediação do conceito de *prematividade*. A espécie humana nasce para a vida com um *handicap* biológico. Encontra-se o mesmo *handicap* entre os mamíferos, mas se apresenta de forma mais acentuada ainda na espécie humana. Isso porque, no ato do nascimento, o organismo humano não dispõe dos instrumentos necessários para a sua sobrevivência por ser carente de certas maturações biológicas, principalmente no que se refere ao aparelho neural. No que concerne a isso, a falta de mielinização das fibras nervosas impede o funcionamento eficaz do sistema nervoso, que não pode regular, assim, o afluxo de estímulos e a produção de respostas neurais. Com tal aparelho nervoso, o organismo humano não pode responder às diferentes exigências que lhe são impostas, advindas dos meios externo e interno, para estabelecer a sua sobrevivência. Enfim, ao nascer, o organismo humano é biologicamente inapto para a vida.

Deixado a si mesmo, o organismo humano é incapaz para a vida. Qual a conseqüência dessa afirmação? Isso quer dizer que, sem o *cuidado do outro*, o organismo não pode sobreviver do estrito ponto de vista biológico. Sem a presença ativa do outro, a espécie humana seria então inviável. Esse outro, que dispensa cuidados ao recém-nascido, realiza o que se convencionou intitular de *função materna*.

Essa formulação é válida para todos os mamíferos, que dependem dos cuidados e do aleitamento maternos de maneira absoluta para sobreviverem, como disse acima. É preciso considerar, no entanto, que quanto mais complexo é esse mamífero do ponto de vista biológico, tanto mais prematuro ele é no momento do nascimento. Esse é o paradoxo. No que concerne à espécie humana, portanto, esta será então mais *dependente* dos cuidados maternos para garantir a sua sobrevivência.

Por essa dependência originária do outro, constitutiva do seu ser, o infante é obrigado a percorrer uma longa experiência de cuidados antes que possa se tornar autônomo da proteção materna. A vida, enquanto possibilidade estritamente biológica, constrói-se *contra* a morte iminente que marca o organismo humano. Pode-se afirmar, pois, que a vida é infundida no pequeno humano pelos cuidados maternos, sem os quais ele não poderia ser viável. Sem o *investimento* materno, contínuo e permanente, não existiria portanto qualquer possibilidade de sobrevivência para o organismo humano.

Pode-se dizer que, se esse investimento materno realiza a *suplência* temporária da carência biológica do organismo humano até que este possa amadurecer enquanto tal, ele possibilita ao mesmo tempo a construção do psiquismo. Seria, pois, a estrutura psíquica derivação dos cuidados maternos, que permitiria o confronto do ser com a sua carência originária. Estamos aqui diante de um segundo paradoxo, já que sem a construção do psiquismo a organização somática do pequeno humano seria também impossível, isto é, fadada à morte.

Pode-se depreender desses comentários o bem fundado ter-

mo escolhido por Freud para enunciar o ser do psiquismo humano: *aparelho* psíquico. Apesar da crítica de alguns comentadores de Freud, que sublinhavam nessa denominação o biologismo de sua linguagem, pode-se evidenciar aqui como a escolha desse termo é perfeitamente adequada para a leitura de sua função, isto é, o psiquismo é o aparelho que torna possível a existência da maquinária do organismo humano, já que este é carente e precisa de uma suplência para sobreviver. Isso indica também como o psiquismo para Freud mergulha nas profundezas do organismo, transformando a sua natureza deficiente. Dessa maneira, o que se anuncia aqui é a superação do paralelismo psicofísico, que obcecava a psicologia e a psicopatologia pré-freudianas.

Desde o “Projeto de uma psicologia científica”,²⁴ pode-se já encontrar a presença desse termo no texto freudiano, não obstante o fato de que o desenvolvimento teórico a que aludi anteriormente seja tributário da última etapa do pensamento de Freud. Contudo, apesar de, antes de 1920, a solução dada para essa questão não ser a mesma que a formulada depois, a problemática da insuficiência biológica do organismo já estava colocada desde então. Com efeito, na sua teorização inicial, Freud já colocava o acento na impossibilidade do organismo humano em realizar o *arco reflexo*, destacando assim a deficiência da *ação específica* daquele para que pudesse dominar e dar destinos para as excitações que lhe acossavam permanentemente.²⁵ A problemática da insuficiência biológica do organismo humano já estava então colocada, apesar de Freud não ter retirado as conseqüências de sua intuição inicial. A escolha por Freud do termo “aparelho” para se referir ao ser do psiquismo revela, indiretamente, que a idéia aqui colocada é a de que o psiquismo seria uma suplência para regular a carência do organismo humano e em particular a do aparelho neural. Em suma, sem o aparelho psíquico, o sistema neural seria insuficiente para a regulação das excitações contínuas que submetem o infante.

Trata-se, pois, de uma formulação bastante curiosa. Além disso, ela é surpreendente, revelando o sabor do paradoxo. Isso

porque é dito em alto e bom som que sem a construção do psiquismo o organismo humano seria inviável, já que marcado pelo *caos* e pela *desordem*. Seria o psiquismo o que instituiria um princípio de ordem no caos originário do ser humano. Sem existência psíquica, portanto, não existiria qualquer possibilidade de sobrevivência para o organismo. Foi essa a consequência fundamental que Freud retirou da biologia no final do século XIX para pensar na particularidade do psiquismo humano e na especificidade de sua existência.

VII. VITALISMO VERSUS MORTALISMO

Foi a formulação seminal sobre o paradoxo da condição humana que Freud começou a desenvolver em “Além do princípio do prazer”, com a tese da existência da pulsão de morte.²⁶ Porém, na sua amplitude e nas suas consequências maiores, essa tese apenas foi articulada no ensaio de 1924 sobre “O problema econômico do masoquismo”,²⁷ sendo somente nesse ensaio que Freud realizou a auto-crítica do que enunciara desde “Projeto de uma psicologia científica” e “A interpretação dos sonhos”,²⁸ em que dizia que o princípio do prazer seria originário no psiquismo. Freud admitiu então, literalmente, que tinha cometido um erro ao atribuir ao prazer a condição de um princípio originário no psiquismo, já que existiria um “além do princípio do prazer” que lhe seria anterior. Essa anterioridade assume um duplo sentido, ao mesmo tempo lógico e histórico, na medida em que este se situa tanto no registro da produção do psiquismo quanto no de sua reprodução no nível estrutural.

Com efeito, em “O problema econômico do masoquismo”, Freud desenvolveu a hipótese da anterioridade do princípio do Nirvana, pelo qual o organismo humano seria conduzido à eliminação de todas as excitações para evitar assim o aumento de tensão e o excesso de intensidades. Por essa eliminação, pois, a tendência originária do organismo seria a morte, a ausência de vida. Daí por que Freud identificou essa eliminação e tal tendência como um anseio de retorno do organismo ao registro do “inorgânico”,

isto é, ao estado mineral. Essa tendência à eliminação seria anterior ao princípio do prazer, como Freud acreditara anteriormente.²⁹

Assim, a posterioridade do princípio do prazer somente se institui pelo investimento do outro, pelo agenciamento realizado pela figura materna, que empreende um desvio fundamental da descarga mortífera inaugural. Seria, pois, a função materna que realizaria uma transformação brusca da expulsão inicial, rearticulando-a para o organismo do infante e delineando uma mudança no rumo da força pulsional. Sem essa intervenção a vida do organismo seria impossível. Porém, isso constitui, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade para a existência psíquica, que passa a regular e mesmo a parasitar o registro biológico. Enfim, a vida enquanto possibilidade estritamente biológica, eu repito novamente, apenas se torna exequível pelo afluxo de cuidados realizados pela função materna.

Pode-se afirmar que nessa encruzilhada decisiva de seu discurso, possibilitado pelo reconhecimento de uma tendência para a morte no organismo humano, o pensamento freudiano rompeu radicalmente com o *modelo vitalista* que marcava a sua teorização desde “O projeto de uma psicologia científica” e “A interpretação dos sonhos”. Deslocou-se com isso para um *modelo mortalista* na leitura do organismo humano. O que quero dizer com isso, precisamente?³⁰

Em “Projeto de uma psicologia científica”, Freud formulou inicialmente a existência do princípio da inércia, mediante o qual existiria uma tendência originária do organismo, que voltaria para a eliminação total das excitações. Com isso, ele seria conduzido à quietude total e absoluta. Seria essa então a sua tendência originária. Contudo, se as coisas se passassem justamente assim, diziamos Freud, a morte seria inevitável, já que não existiria mais qualquer energia disponível para a sobrevivência do organismo.³¹ Como sair então desse impasse?

Diante do terror dessa constatação, decorrente de sua hipótese de trabalho, Freud recuou na sua afirmação sobre o princípio da inércia. De fato, transformou-o no princípio da constân-

cia, com o qual apenas uma parcela da energia seria eliminada e uma outra seria mantida no organismo. Essa última parcela possibilitaria então a vida do organismo e a sua homeostasia, isto é, a sobrevivência com os seus próprios meios e instrumentos.³²

Freud se filiava aqui à tradição vitalista do pensamento biológico, mediante a qual a vida seria uma afirmação prévia do ser. Desse ponto de vista, a morte seria excluída do mundo da vida, sendo o seu Outro, evidentemente. Esse modelo marcou o discurso biológico desde o século XVIII, destacando a especificidade da matéria orgânica em oposição à matéria inorgânica, confundindo-se até mesmo com a constituição da biologia como ciência do vivente no século XIX.

Essa tradição foi retomada por Claude Bernard, na segunda metade do século XIX, que fundou a fisiologia como discurso científico. Com efeito, procurando circunscrever as regularidades do meio interno, em oposição e em consonância com o meio externo, C. Bernard estabeleceu as funcionalidades do organismo.³³ Foi justamente esse modelo de leitura do organismo que Freud deslocou para conceber a sua primeira metapsicologia, para pensar na constituição do psiquismo com a eliminação da morte como potência originária do ser. Com isso, o princípio do prazer foi enunciado como correlato no psiquismo da homeostasia do dito meio interno.

Foi com essa tradição, contudo, que o discurso freudiano rompeu decisivamente nos anos 20, na medida em que a experiência psicanalítica confrontou Freud com as formas não-homeostáticas e mesmo contrárias ao princípio do prazer que marcavam a subjetividade. Assim, não apenas a compulsão de repetição e o trauma, mas também a relação do sujeito com a dor, a angústia e a sexualidade evidenciariam modalidades de funcionamento psíquico que questionavam a tal primazia conferida ao prazer.³⁴ Destacava-se, cada vez mais, a importância da economia do masoquismo na experiência da subjetividade.

Tudo isso conduziu Freud a formular não apenas a existência de um “além do princípio do prazer”, mas também a da pul-

são de morte.³⁵ Portanto, existiria um movimento originário do organismo para a descarga, antes que se instituísse a tendência ao prazer. Essa tendência seria então secundária ao movimento para a descarga total. Vale dizer, a tendência originária do ser seria a da quietude absoluta, na medida em que ele não teria instrumentos funcionais para lidar com os fluxos das excitações.

Nesse contexto, Freud realizou uma outra leitura da biologia humana, passando agora a concebê-la num fundamento mortalista. Assim, o pensamento freudiano se inscreveu desde então na tradição biológica iniciada por Bichat, na qual a morte seria originária no ser. Com efeito, pela formulação de que “a vida é o conjunto de forças que lutam contra a morte”, Bichat inaugurou uma outra tradição na qual se enunciou que a morte seria originária e a vida derivada.³⁶ Essa tradição se opõe, nos seus menores detalhes, à tradição vitalista de C. Bernard por ser marcada pela dimensão anti-homeostática.

Isso quer dizer, afinal, que a vida é um esforço contínuo do ser para dominar a tendência originária para a morte que o possui. Porém, esta estará sempre lá, à espreita, para se fazer presente no organismo. Em suma, a ordem da vida seria para o organismo humano uma construção contínua e um vir-a-ser, não sendo pois uma tendência absolutamente originária nele. A vida seria, enfim, uma afirmação contínua *contra* a morte, uma modalidade permanente de vir-a-ser.

Lacan sublinhou isso também, pelo menos desde 1953, quando, em “Função e campo da palavra e da linguagem”, indicou não apenas a dimensão anti-homeostática do discurso freudiano sobre o organismo como também inscreveu Freud na tradição biológica de Bichat.³⁷ Contudo, Lacan evocou nessa sua leitura de Freud a hipótese sobre a organização significativa do psiquismo, articulando o mortalismo não apenas à prematuração biológica do organismo humano, mas também à ordem da linguagem. Com isso, a hipótese da pulsão de morte se fundaria nos campos da fala e da linguagem.

Contudo, a sugestão teórica de Deleuze de que existiria um *instinto de morte*, ao lado da dita pulsão de morte, sem se con-

fundir no entanto com esta,³⁸ parece-me bem mais interessante para sublinhar o que estou desenvolvendo aqui. Isso porque, se a pulsão de morte, na leitura de Lacan, estaria fundada na fala e na linguagem, efeito pois do campo do significante, o instinto de morte falaria de maneira mais tangível dessa busca de quietude absoluta que se evidencia na experiência do masoquismo. Não é certamente um acaso que Deleuze tenha desenvolvido essa leitura na sua obra sobre Sacher Masoch, na qual é justamente o masoquismo que está em questão.

VIII. CORPO-SUJEITO

Quais as conseqüências disso tudo para a leitura psicanalítica da subjetividade? Como ela se constituiria então nesse emaranhado de tendências, polarizadas todas entre a vida e a morte?

Antes de mais nada, o movimento primário do organismo humano voltado para a descarga total e para a quietude absoluta apenas se desvia pela inflexão realizada pelo outro, que, como função materna, realoca a força pulsional no interior do organismo. Pela mediação desse outro, a *força pulsional* seria ligada às ofertas de prazer. Este se materializa pelos objetos oferecidos pelo outro, pelos quais a força pulsional se ordena em experiência de satisfação. Seria justamente essa inflexão decisiva que impediria a perda de energia pelo organismo. Além disso, seria por esse viés que a força pulsional se transformaria em *circuito pulsional* no sentido estrito, isto é, em algo que se articularia de maneira cerrada num campo de objetos de forma a produzir a experiência do prazer. Enfim, tal como Freud a descreveu nas suas diversas características, a pulsão apenas se constitui como circuito pela intervenção crucial do outro.³⁹

Em seguida, é preciso enfatizar que seria por essa vinculação fundamental ao campo dos objetos que o princípio do prazer seria instituído no psiquismo. O prazer se produziria por uma derivação do movimento nirvânico para a quietude, que ficaria sempre, então, na condição de fundo e de ausente/presente no campo psíquico. Assim, os diversos destinos iniciais das pulsões, descritos

meticulosamente por Freud (a passagem da atividade para a passividade e o retorno sobre a própria pessoa⁴⁰), indicam a construção de uma *proto-subjetividade*, em que se esboça então algo da oposição *dentro/fora*. Além disso, pela constituição posterior do recalque e da sublimação⁴¹ como destinos pulsionais, a subjetividade se ordenaria a partir da proto-subjetividade. Somente então se organizaria um eu propriamente dito e se constituiria a oposição entre os registros da interioridade e da exterioridade.

Seria apenas pela construção dos destinos pulsionais que se produziria o *corpo* propriamente dito, nas suas diversas materializações. Ele se constituiria pela transformação da ordem do organismo, sendo pois uma *territorialização* desse último. Se o organismo é prematuro e inviável para a vida, a produção do corpo indica a materialização de sua viabilidade pela tessitura do psiquismo. Daí por que não existiria qualquer oposição entre os registros do corpo e do psíquico, mas apenas entre o psíquico e o somático e, até mesmo, entre o organismo e o psiquismo. Isso porque na condição humana existe, de fato e de direito, a construção do *corpo-sujeito*.⁴² Foi por esse viés que Freud superou efetivamente o tal paralelismo psico-físico, que obcecava a neuropatologia, a psicologia e a psicopatologia da segunda metade do século XIX.

Além disso, não existe apenas *um* registro corporal, mas *múltiplos* registros de *corporeidade*. Estes são diversos e diferentes, irreduzíveis, pois, uns aos outros. Com efeito, os diferentes destinos das forças pulsionais, que mapeiam e territorializam o organismo, tecem meticulosamente as diversas regiões de corporeidade. Constituem-se, assim, diferentes modalidades de corpo-sujeito, com níveis crescentes de complexidade. Eles seriam regulados pelos diferentes princípios reguladores do psiquismo.⁴³ Em todos, no entanto, estamos sempre imersos no campo de um sujeito *encorpado e incorporado*, no qual a subjetividade se torna imediatamente *carne* e o corpo se torna sujeito.

Pode-se depreender de todo esse desenvolvimento que, sem o fluxo contínuo de investimento possibilitado pelo outro, a condição humana seria inviável de maneira absoluta do ponto de

vista estritamente biológico, é claro. Seria o outro que possibilitaria que a vida orgânica ficasse dependente da existência psíquica. Por isso mesmo, o dualismo cartesiano⁴⁴ não se sustenta pela leitura freudiana, na medida em que a articulação entre a força pulsional e o outro, delineando os diferentes destinos das pulsões, constitui uma modalidade sempre encarnada de subjetividade.

Essa construção teórica indica então que a prematuridade biológica da espécie implica a incompletude do organismo humano. Este seria marcado essencialmente por sua evanescência e fragilidade fundamentais. Por isso mesmo, o organismo humano seria caracterizado pela sua *não-autonomia* e pela sua *dependência*. O que não ocorre em grande parte das outras espécies naturais. A consequência maior disso, como já indiquei há pouco, é que a incompletude humana conduz inevitavelmente o organismo humano a uma dependência absoluta do outro, como condição de possibilidade para a sua sobrevivência. Isso é inequívoco. Além disso, essa dependência é longa, muito maior, diga-se de passagem, do que a que ocorre com os demais mamíferos. Por isso, enfim, é que o pequeno humano é fadado e destinado a uma prolongada experiência de cuidados.

Finalmente, é preciso salientar ainda que, como é por essa dependência absoluta e pelos cuidados maternos que o organismo humano se transforma pelos destinos das pulsões, o erotismo é constitutivo do corpo-sujeito. Com efeito, seria pelo prazer instituído pelo outro, pela oferta de objetos de satisfação, que o corpo-sujeito se constituiria pela territorialização do organismo. Com isso, o *erotismo* é constitutivo da subjetividade humana desde os seus primórdios, permeando-a nos seus menores detalhes e constituindo o seu fundamento. Daí por que Freud deu tal relevância para a sexualidade na psicanálise, desde os seus primórdios,⁴⁵ na medida em que o erotismo seria a maneira pela qual o fundo de morte que marcaria o organismo humano teria sido infletido numa direção vital. Por isso mesmo, a vida é Eros, já que a sexualidade se confundiria e se identificaria com a própria vida, tornada enfim possível e viável.

IX. DESAMPARO

Se tudo isso parece claro e teoricamente consistente, podem-se esboçar agora algumas das conseqüências desses pressupostos para a leitura da subjetividade empreendida pela psicanálise. Parece-me que algumas formulações enunciadas por Freud podem tornar-se mais evidentes a partir das considerações realizadas até aqui.

Assim, se como *valor* a morte é originária, e não derivada, na condição humana, em função mesmo dos pressupostos da prematuridade, da incompletude vital e da longa dependência do outro, isso nos revela que a marca fundamental do sujeito é o *desamparo*.⁴⁶ Essa formulação de Freud se inscreve aqui de maneira precisa e rigorosa. A posição fundamental do desamparo nos remete imediatamente, sem qualquer rodeio, tanto para o que existe de incompleto no organismo humano, quanto para a conseqüência maior disso: a dependência insofismável do outro. Todas essas formulações estão assim intimamente articuladas, não existindo pois qualquer possibilidade de enunciar uma delas sem que as outras se imponham ao mesmo tempo no discurso freudiano. Por isso mesmo, elas se constituem em pressupostos seminais do pensamento psicanalítico.

Contudo, é preciso reconhecer logo de início que esse desamparo humano não é absolutamente superável. Esse ponto é essencial para que se sublinhem devidamente certas marcas indeléveis da subjetividade. Isso quer dizer que não seria pela organização e pela maturação psíquicas, nem tampouco pela maturidade biológica, que o infante poderia finalmente se tornar absolutamente autônomo. Com efeito, se a autonomia se impõe como uma conquista fundamental a ser realizada pela subjetividade em face de sua fragilidade de base, por um lado, a dependência estará lá sempre presente, pelo outro, evocando a fratura fundamental que marca a condição humana. Não obstante a construção do sujeito nas suas diversas formas de corporeidade, o desamparo está sempre lá, sendo relançado permanentemente como um desafio para a suposta autonomia do sujeito e evocando-lhe sempre, como uma ferida aberta, a sua dependência inevitável do outro.

O equívoco fundamental da vertente psicanalítica denominada psicologia do eu talvez tenha sido a crença na autonomia da subjetividade humana, conquistada pela maturação biológica do organismo e o desenvolvimento genético-evolutivo do eu.⁴⁷ Com isso, para tal discurso seria possível não apenas a construção de uma região do eu livre de conflitos, mas também uma boa adaptação do indivíduo à realidade. Além disso, a autonomia da subjetividade se identificaria com a ideologia do *crescimento*. Tudo se decidiria, para a construção daquela, pelo *growth*. Seria esse o equívoco teórico de base que perpassou as diferentes psicologias genético-evolutivas, que procuraram colonizar o discurso freudiano, principalmente a partir da psicanálise de crianças. Lacan já assinalara isso de maneira arguta desde o seu “Discurso de Roma”, em 1953, quando indicou os desvios teóricos da psicanálise produzidos pela sua leitura genético-evolutiva.⁴⁸

Isso porque o desamparo estaria sempre lá, jamais superado e ultrapassado, na sua virtualidade e potencialidade, espreitando a subjetividade e dela se apossando. Capturada pelo desamparo, a subjetividade assume uma direção decisivamente *regressiva*. Daí Freud insistir na potencialidade regressiva do psiquismo desde os primórdios da psicanálise.⁴⁹ Com efeito, se o psiquismo se evidencia pelo progresso, por um lado, há regressão, pelo outro, numa oscilação permanente entre os eixos progressivo e regressivo do aparelho psíquico. Em suma, a subjetividade oscila permanentemente entre a utopia desejante da autonomia absoluta e a escuridão soturna de suas origens jamais esquecidas. Entre o dia e a noite, do estado desperto ao sono permeado por sonhos e pesadelos, o sujeito pretende a autonomia absoluta dos deuses, mas é lançado, ao mesmo tempo, na experiência radical do desamparo.

Contudo, é preciso responder a isso devidamente. Afinal de contas, por que a autonomia e a progressão são impossíveis de serem atingidas numa mão única, sem o sabor amargo dos retornos e das regressões, isto é, sem a oscilação incansável entre a vida e a morte que circunscreve a nossa condição de desamparo? Como

tocar aqui no ponto cardinal dessa cartografia macabra, permeada que é pelos passos em frente e pelos passos atrás que desenham dolorosamente o nosso percurso existencial?

Para compreender devidamente o que foi exposto anteriormente, é preciso considerar o *intervalo* sempre existente entre a força e o circuito pulsional. Estes estabelecem entre si uma distância que não se apaga jamais e que se evidencia sempre por um vazio a ser preenchido pelo *trabalho*, que deve ser sempre relançado, já que o intervalo se impõe e comparece regularmente como presença. Dito de outra maneira, o *gap* existente entre a força e o circuito pulsional está sempre presente no psiquismo, impondo uma exigência de temporalidade a ser permanentemente tecida pela experiência de satisfação. Como a objetividade reguladora da força pulsional advém sempre do campo do outro, o intervalo se impõe permanentemente para a montagem do circuito pulsional e da experiência de satisfação. Um trabalho se estabelece, afinal de contas. É justamente esse trabalho, constitutivo da temporalidade e do *ritmo*, que marca a experiência de satisfação aludida por Freud no ensaio sobre o masoquismo.⁵⁰

No entanto, é preciso reconhecer ainda, para costurar esse comentário, que a força pulsional é *constante*, marcada pela *continuidade*, como nos disse Freud na sua caracterização.⁵¹ Assim, se o intervalo entre a força e o circuito pulsional se repõe de forma permanente e interminável, num recomeço infinito, isso se deve ao fato de que a força pulsional se produz permanentemente e que, para não se perder nas brumas da descarga, precisa da oferta de objetos de satisfação possibilitados pelo outro. De qualquer maneira, o intervalo e a distância entre os dois pólos em pauta se impõem, exigindo um trabalho permanente de recomeço, isto é, de ligação da força pulsional ao objeto e, conseqüentemente, a produção da temporalização infinita da experiência de satisfação.

É nesses termos que compreendo o comentário arguto de Pontalis, permeado de acordes poéticos, de que o desamparo humano não está ligado apenas à dependência de um desenvolvimento genético-evolutivo da prematuridade biológica da espécie, já

que ele se define também como uma *vocação* da condição humana.⁵² Vale dizer, não somos desamparados apenas por uma insuficiência genético-evolutiva, mas também por vocação, na medida em que o desamparo se materializa pelo rasgão originário que nos marca para sempre. Essa fenda está sempre lá nos carcomendo, pela distância abissal existente entre a força e o circuito da pulsão, entre o organismo prematuro e o outro. Somos então prematuros para sempre, de maneira irremediável, já que não existe costura para esse rasgão sempre repostos. Por isso mesmo, somos marcados pelo desamparo e pelo apelo sempre relançado ao outro.

Portanto, o desamparo não é um momento temporal da história da subjetividade, mas uma marca estrutural da condição humana. Enquanto tal, o desamparo se revela como existencial para a interpretação da subjetividade, sem a consideração do qual essa interpretação seria equivocada. É pelo desamparo que plasma o sujeito que este evoca permanentemente a sua incompletude e finitude; esta é a outra face da moeda que evidencia cabalmente seus dissabores em reconhecer a sua insofismável dependência do outro e a sua autonomia relativa.

Nada mais distante, pois, da leitura freudiana do sujeito que a figura triunfante do *self-made man*, daquele que se constrói por si mesmo, apenas às suas próprias custas e disposições, pelo seu exclusivo esforço e persistência. O *self-made man* é uma construção teórica do pensamento individualista que acreditou ser possível a existência de uma subjetividade solipsista e absolutamente auto-empresendedora. Esse *modelo liberal* da subjetividade, construído na aurora da modernidade nos séculos XVIII e XIX,⁵³ fôra já criticado por Freud desde o final do século XIX, indicando tanto a nossa dependência do outro quanto a superação da oposição entre a psicologia individual e a coletiva.⁵⁴

Pode-se entrever ainda aqui, por esse mesmo viés, como o sujeito do desejo tecido pelo pensamento freudiano se opõe ao *Homo oeconomicus* do pensamento social do século XIX. Se evoco isso aqui é porque a ideologia economicista do *Homo oeconomicus* se articula intimamente com o discurso liberal do *self-made man*.

Isso porque, como vimos, não existem supostas necessidades biológicas da espécie fora de sua inserção no campo das relações com os outros, que são constitutivas da corporeidade. As trocas intersubjetivas são marcadas pelo desejo e pelo prazer, de maneira que a subjetividade humana transforma permanentemente *valor de troca* em *valor de uso*, e vice-versa. Isso porque o outro e a sua corporeidade são referentes decisivos da existência do sujeito, em função de sua dependência relativa do outro e de sua não-autonomia.

X. ONDE ESTÁ O BUFÃO?

Seria então esse desamparo originário que fundaria a incompletude e a finitude do sujeito. É aqui que se inscreve a sua mortalidade, que ele não pode jamais esquecer, para a sua dor e lástima. Por isso mesmo, a pretensão e a onipotência se constituem sobre esse solo, maneiras bem pouco gloriosas de o sujeito lidar com o desamparo e a sua dependência do outro. É uma vergonha para o sujeito reconhecer essas características do seu ser, admitidas em todo o seu diapasão. Para regular a sua vocação para o desamparo, portanto, o sujeito constitui a pretensão para se divinizar, instituindo-se como onipotente.

A construção do eu, pelo narcisismo, é o caminho dessa recusa. Seria por esse viés que o sujeito pode acreditar-se infalível, autônomo e independente do outro, querendo apagar as marcas de sua história ingloria. Com isso, pode supor-se imortal e completo, ordenando-se pela arrogância do eu e pelo desprezo à fragilidade do outro.

Dessa maneira, a marca da onipotência humana e a pretensão do sujeito à divinização se perfilam aqui tendo o desamparo e a finitude como o seu Outro. Além disso, essa onipotência tem como marca maior a crença na imortalidade da subjetividade, assim como a oposição entre o saber e a crença no que concerne à mortalidade.

Tudo isso é óbvio, pelo que indicamos até agora. Porém, é preciso ainda continuar o comentário, para podermos nos desdobrar um pouco mais no que tange à construção do eu. Assim sen-

do, se a ordenação narcísica é a contrapartida, no registro do eu, do destino da pulsão — nomeado *recalque* por Freud —, pode entrever-se que, pelo dito recalque originário,⁵⁵ inscreve-se no inconsciente a crença na imortalidade, na atemporalidade do sujeito e na eternidade do desejo.⁵⁶ Com efeito, a construção narcísica do eu é o correlato da inscrição no inconsciente da crença na atemporalidade e na eternidade do desejo.

Pode-se entrever, então, que a oposição que sublinhei desde o início desse percurso, entre a crença do sujeito na sua imortalidade e o saber sobre a sua mortalidade, ancora-se na construção do registro narcísico do eu, mediante a qual aquele procura recusar e silenciar o seu desamparo originário. Portanto, “eu sei que sou mortal, mas mesmo assim eu me acredito imortal” é uma *farsa* do eu para recusar os seus limites e a incompletude do sujeito.

Como ressaltei anteriormente, existe uma marca tragicômica nisso tudo, evidenciando um desejo de enganar os incautos, a começar por si mesmo, que é evidentemente um vestígio e uma cicatriz eloqüentes da recusa em causa. Isso porque a subjetividade se apresenta como onipotente, com pretensões divinas, mas ao mesmo tempo se mostra bastante conformista e assustada ao ser colocada em questão.

Seria justamente esse estilo de ser e esse funcionamento psíquico que se assusta enormemente com a personagem de Carmem, na medida em que a sua principal característica é que não se horroriza ao se confrontar com os seus limites. Isso porque ela sabe tanto de seus limites quanto de sua mortalidade. Ela os reconhece efetivamente. Por isso pode assumi-los de fato, razão pela qual Carmem persegue sem terror as sendas ofertadas pela aventura da existência. Somente quem se sabe mortal e finito, sem a crença bufa na imortalidade, pode permitir-se a existência acidentada do desejo sem ser tomado pelo terror e pelo horror da morte. Isso porque reconhece que a morte está lá, desde sempre, revelando-se pelo desamparo em estado nascente. Por isso mesmo, pode assumir para a sua existência, de maneira plena e encarnada, o verso de Terêncio que diz que tudo que é humano não me é estranho.

Tudo isso caracteriza um estilo de ser marcado pelo que denomino *feminilidade*, marca fundamental que permeia Carmem, no qual as miragens narcísica e fálica do eu são colocadas permanentemente em questão. É isso justamente que precisa ser agora esboçado, à guisa de conclusão deste comentário.

XI. A FEMINILIDADE

Após esse desenvolvimento teórico, podemos retomar agora o percurso existencial da figura mítica de Carmem para indicar as relações nem sempre óbvias entre a morte e o amor. Isso porque é o limite absoluto colocado pela morte o que entreabre para o sujeito a possibilidade e o horizonte da experiência do amor. Dito de outra maneira, pode-se afirmar que é a radicalidade da morte, como limite absoluto reconhecido pelo sujeito, que lhe impõe o apelo amoroso como um destino inevitável a ser prosseguido na existência. De que maneira essa afirmação concisa se sustenta? Como se pode fundamentar isso?

O que a personagem de Carmem revela de múltiplas maneiras, patentes e inusitadas, é que a sua finitude e incompletude são inevitáveis. O que ela afirma o tempo todo, pela busca sempre recomeçada da paixão, é o quanto se torna incontornável a presença do outro na sua existência. Este não é recusado, nem tampouco denegado enquanto tal. Ele está sempre lá, na luz e na sombra. Carmem não pode passar sem ele. É por isso mesmo que o outro é incontornável. Evidencia-se, assim, de maneira insofismável a *insuficiência* de Carmem.

É como se Carmem dissesse permanentemente, pela sua forma de ser e de agir, “sou insuficiente, logo sou”. Esse é o *cogito* de Carmem, o que define o horizonte de sua existência. Isso não a envergonha, nem a constrange, pois a define na sua forma encarnada de ser, em que não existe qualquer oposição entre crença e saber, já que o pensamento não se desliga jamais de sua inscrição corpórea. Daí por que ela pode reconhecer a sua insuficiência fundamental.

Seria essa a razão pela qual Carmem pode confrontar-se com a onipotência do seu eu, vindo de sua pretensa suficiência, para

se aventurar rumo ao inesperado. Afirma, com isso, o seu desamparo de maneira radical. Conseqüentemente, pode assumir o seu desamparo sem horror, pois já se desligou há muito da pretensão à suficiência. Pode descolar-se, enfim, da miragem tragicômica de sua pretensa autonomia.

A imagem do *descolamento* indica que Carmem é uma figura rasgada por dentro, dilacerada no seu corpo. O que quero dizer com isso? É preciso compreender devidamente essa afirmação e a figura do rasgamento, pois elas evidenciam a forma de ser do desamparo. Isso não quer dizer que Carmem seja uma suicida, nem tampouco uma sofredora de carteirinha que se submete a situações que se voltam contra ela. Não se trata definitivamente de uma masoquista. Longe disso. A sua exuberância, sempre cantada em prosa e verso por legiões de autores, já podia afastar tal interpretação. Essa leitura de Carmem nunca foi feita por ninguém, que eu saiba. Pelo contrário, ela sempre foi identificada com as figuras da afirmação vital, da paixão e do desejo. Porém, como disse, ela se rasga, dilacera o seu corpo, pela afirmação radical do seu desejo.

Ora, é esse rasgar-se por dentro que evidencia a ruptura de Carmem com qualquer miragem de imortalidade. A mortalidade se faz assim presença na carne, materializando o desamparo. O que se quebra aqui é o corpo narcísico, no que este tem de metálico, e a ilusão de onipotência do sujeito. O que se revela então é uma modalidade originária de ser deste, denominada propriamente por Freud *eu real originário*.⁵⁷ Nesse registro, o erotismo revela a sua face polivalente e polimorfa, sem estar aprisionado ao centramento do eu e da imagem narcísica. Por isso mesmo, esse registro da experiência psíquica *pode* ser fonte de horror, pois não há qualquer vestígio de referência fálica em pauta. É justamente isso que é rasgado aqui.

Foi esse registro inaugural do psiquismo, no qual inexiste qualquer eixo fálico de referência, que Freud denominou feminilidade.⁵⁸ Esta não caracteriza o masculino nem tampouco o feminino. Não é pois um traço do homem nem da mulher. Trata-

se de um registro originário de ambos os sexos, já que ambos são construídos pela mesma *lógica fálica*, polarizados pelas oposições *ter/não ter* e *ser/não ser* o falo. Miragens! São justamente essas oposições, sustentadas pelo falo, que a feminilidade coloca em questão para ambos os sexos, dando corpo à radicalidade do desejo. Evidencia-se com isso que não existe sexo forte, nem tampouco fraco. Essa oposição é uma armadilha tecida pelo falo, em que o eu narcísico pretende acreditar para se crer imortal. Contudo, no que tange ao erotismo, não existe qualquer oposição *fracoforte*, já que ambos os sexos são quebradiços no seu ser. Isso porque o desamparo está sempre lá como uma evidência eloqüente da não-suficiência do sujeito e do apego deste ao outro.

Se retomarmos Freud novamente, podemos afirmar que estamos inevitavelmente no registro do *masoquismo erógeno*.⁵⁹ Porém, este não é da ordem da patologia e da anomalia, mas do originário, pelo qual se revela a dimensão de dor que se articula sempre com a emergência do desejo, pois este encontra na quebra do falo a sua condição de possibilidade. Sem essa ruptura, enfim, o desejo não se constitui. Novamente aqui se delineiam as figuras do rasgamento e do descolamento.

A ruptura com a figura do falo (a unidade, o brilho, a totalidade, o belo, a divindade encarnada) seria a condição do desejo. Por isso a dor, pois há ruptura. Porém, ao lado disso existe o desejo. Trata-se do desejo em estado nascente. É aqui que o prazer toma corpo e se faz corporeidade. Portanto, essa estranha combinação de palavras, opostas, cunhadas por Freud. Existe, pois, uma evidente positividade conferida ao masoquismo erógeno. Se anomalia existe no masoquismo, ela se encontra naquilo que Freud denominou *masoquismo moral e feminino*,⁶⁰ que seriam modalidades de *refalicação* do sujeito em face do confronto radical com o masoquismo erógeno e o desamparo. Para recusá-los, o sujeito restaura o império do falo, mesmo que isso implique a humilhação moral da posição da mulher pela inveja de não ser e não ter o falo, que alguém supostamente seria ou teria, conforme prescrito pelas regras do imaginário social.

Seria, assim, a crença na onipotência do falo que é colocada em questão na feminilidade. Por isso mesmo, pela mediação desta, o sujeito não acredita mais que alguém possa ter ou ser o falo, isto é, passa a afirmar que essa pretensão não passa de uma miragem. Assim, a feminilidade realoca a *diferença sexual* e a *diferença de gênero* num outro limiar, no qual não é mais o falo que está em questão. Pode-se inscrever no corpo então um ponto final na arrogância fálica e na inveja do sujeito, na medida em que o desejo passa a circular por outros canais corpóreos.

XII. ENTRE O BELO E O SUBLIME

Portanto, se a feminilidade é a condição de possibilidade do erotismo, isso também é a condição de *criatividade* para a subjetividade. Com efeito, a maneira como Freud redefiniu o conceito de *sublimação*, em 1932, como algo que implica a constituição de um outro objeto para a pulsão,⁶¹ esta seria possibilitada também pela feminilidade.

Assim, na sua leitura sobre Leonardo da Vinci, Freud já especulava que a sublimação implicaria uma passagem direta da pulsão sexual perverso-polimorfa para o registro da criação, sem passar pela instância do recalque.⁶² Com isso, existiria a constituição de um novo objeto para a pulsão na sublimação, pelo qual o gozo se plasmaria na experiência da criação. Freud retificou dessa maneira o seu enunciado inicial sobre a sublimação, no qual não existiria mudança de objeto da pulsão, e que aquela implicaria o recalque e a dessexualização da pulsão.⁶³

Contudo, se existe a criação de um novo objeto da pulsão e a passagem direta da perversidade sexual polimorfa para a criação, isso implica dizer que não há oposição entre erotismo e sublimação. A feminilidade seria a condição de possibilidade para ambos os destinos das pulsões. Sublimar não implica dessexualizar. Muito pelo contrário, aliás. A sublimação e o erotismo são derivações de Eros, afirmações da vida e maneiras de tornar a existência possível e suportável.

Assim, sublimar não é a produção do *belo*, mas a realiza-

ção do *sublime*.⁶⁴ Sublimar implica uma *ação sublime*, logo, uma sublime ação. Entretanto, a ação sublime implica a ruptura com o belo, com a sua reprodução, isto é, com a transgressão de seus limites. O belo por excelência, em psicanálise pelo menos, é figurado pelo falo. A sublime ação implica pois a ruptura com o imperialismo do falo, entreabrindo a subjetividade para a possibilidade do erotismo e da criação. É justamente isso que é possibilitado pela feminilidade.

Por isso, a realização de uma sublime ação implica a possibilidade de rompimento da subjetividade com os limites do belo e do falo, retirando-a da *repetição* do mesmo, de maneira a lhe entreabrir o horizonte do Outro e da *diferença*. Portanto, o amor para o sujeito implica o reconhecimento da morte como possibilidade real, já que é essa a que aponta infalivelmente para as miragens do falo e do eu, isto é, para a ultrapassagem efetiva de suas fronteiras e para os seus desvanecimentos. É isso o que evidencia uma ação como sublime, a sua grandeza e nobreza. Quando nos referimos a uma ação de alguém como grande e nobre, isso significa para nós que o agente se caracterizou de maneira despojada e descentrada, alheio aos seus interesses pessoais. E a *impessoalidade singular* que é o móvel da ação em pauta.

Dessa maneira, se a figura de Carmem, pela violência em que procura afirmar a sua paixão e o seu desejo, choca ainda alguns psicanalistas, isso revela que eles se esqueceram do fundamental, isto é, que no fundo da condição humana reina o desamparo e a insuficiência. Além disso, que a virilização fálica de si mesmo, imantada pelas miragens da onipotência narcísica, é justo o oposto do que a psicanálise quis nos transmitir. Com Freud, podemos aprender que a feminilidade e o desamparo nos destinam inevitavelmente ao erotismo e à criação, formas seminais de ser nas quais podemos reconhecer a nossa mortalidade e a nossa finitude. É aqui que deixamos de ser deuses e aprendizes de feiticeiro para nos encarmos na fragilidade de nosso corpo.

É quando nos permitimos ser Carmem, nos poucos momentos em que isso nos acontece, que podemos ser finalmente huma-

nos. São apenas nesses momentos fulgurantes, de paixão e de criação, que podemos finalmente nos humanizar e perder a arrogância que nos assola. É isso que Carmem pode nos transmitir, de maneira sempre recomeçada, com o seu charme, a sua sedução e a sua fragilidade quebradiça. É por isso ainda que o seu personagem e o seu mito ainda nos fascinam e nos dizem algo de fundamental sobre a condição humana, já que para Carmem vale o enunciado que diz que tudo que é humano não lhe é estranho.

Rio de Janeiro, 15 de maio de 1998

NOTAS

¹ Freud, S. “Observations sur l’amour de transfert” (1915). In: Freud, S. *La technique psychanalytique*. Paris, PUF, 1972.

² Ibidem.

³ Freud, S. *Totem et tabou* (1913). Paris, Payot, 1975.

⁴ Freud, S. “Deuil et mélancolie” (1917). In: Freud, S. *Métapsychologie*. Paris, Gallimard, 1969.

⁵ Abraham, K. “Préliminaires à l’investigation et au traitement psychanalytique de la folie maniaco-dépressive et des états voisins” (1912). In: Abraham, K. *Rêve et mythe. Œuvres complètes*. Vol. I. Paris, Payot, 1973.

⁶ Freud, S. *Totem et tabou*. Op. cit.

⁷ Doweih, M. *Histoire perverse du cœur humain*. Paris, Seuil, 1996.

⁸ Freud, S. *L’avenir d’une illusion* (1927). Paris, PUF, 1973.

⁹ Sobre isso, veja: Freud, S. “Pour introduire le narcissisme” (1914). In: Freud, S. *La vie sexuelle*. Paris, PUF, 1973. Freud, S. “Le moi et le ça” (1923). In: Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot, 1981.

¹⁰ Sobre isso, veja: Lacan, J. “Le stade du miroir comme formateur de la fonction de ‘Je’” (1949). In: Lacan, J. *Écrits*. Paris, Seuil, 1966. Lacan, J. *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Le Séminaire*. Vol. II. Paris, Seuil, 1978.

¹¹ Freud, S. *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926). Paris, PUF, 1973.

¹² Lacan, J. *L'angoisse. Le Séminaire*. Vols. I e II. Paris, 1962, mimeografado.

¹³ Freud, S. *Inhibition, symptôme et angoisse*. Op. cit.

¹⁴ Freud, S. “L'inquiétante étrangeté” (1919). In: Freud, S. *L'inquiétante étrangeté et autres essais*. Paris, Gallimard, 1985.

¹⁵ Freud, S. “L'inconscient” (1915). In: Freud, S. *Métapsychologie*. Paris, Gallimard, 1969.

¹⁶ Freud, S. “Le moi et le ça” (1923). In: Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit.

¹⁷ Freud, S. *Inhibition, symptôme et angoisse*. Op. cit.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Klein, M. “Sobre a teoria de ansiedade e culpa” (1948); In: *Os progressos da psicanálise*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1969. Klein, M. “Notas sobre alguns mecanismos esquizóides” (1946). In: idem

²⁰ Mannoni, O. *Clefs pour l'imaginaire*. Paris, Seuil, 1969.

²¹ Heidegger, M. *Être et temps* (1927). Paris, Gallimard, 1986.

²² Sartre, J. P. *L'être et le néant*. Paris, Gallimard, 1943.

²³ Sobre isso, veja: Lacan, J. “L'agressivité en psychanalyse” (1948) e “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je” (1949). In: Lacan, J. *Écrits*. Op. cit.

²⁴ Freud, S. “Esquisse d'une psychologie scientifique” (1895). In: Freud, S. *La naissance de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1985.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Freud, S. “Au-delà du principe du plaisir” (1920). In: Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit.

²⁷ Freud, S. “Le problème économique du masochisme” (1924). In: Freud, S. *Névrose, psychose et perversion*. Paris, PUF, 1992.

²⁸ Freud, S. *L'interprétation des rêves* (1900). Cap. VII. Paris, PUF, 1976.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Retorno aqui o termo de “mortalismo”, forjado por Foucault, para realizar a leitura da biologia e da medicina modernas, em contraponto à concepção vitalista de Canguilhem. Sobre isso, veja: Foucault, M. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris, PUF, 1968, 3ª ed.

³¹ Freud, S. “Esquisse d’une psychologie scientifique”. Parte I, I. In: Freud, S. *Naissance de la psychanalyse*. Op. cit.

³² Ibidem.

³³ Sobre isso, veja os artigos sobre o vitalismo e Claude Bernard in: Canguilhem, G. *La connaissance de la vie*. Paris, Vrin, 1966, 2ª ed. Canguilhem, G. *Études d’histoire et de philosophie de la science*. Paris, Vrin, 1968.

³⁴ Freud, S. “Au-delà du principe du plaisir”. In: Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Bichat, X. *Recherches psychologiques sur la vie et la mort*. Paris, Béchot, 1800.

³⁷ Lacan, J. “Fonction et champ de la parole et de langage en psychanalyse” (1953). In: Lacan, J. *Écrits*. Op. cit.

³⁸ Deleuze, G. *Présentation de Sacher Masoch*. Paris, Minuit, 1967.

³⁹ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions” (1915). In: Freud, S. *Métapsychologie*. Paris, Gallimard, 1968.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Birman, J. “Le corps et l’affect en psychanalyse. Une lecture critique de discours freudien”. *Che Vuoi? Revue de Psychanalyse*, n° 7. *Logiques du corps*. Paris, L’Harmattan, 1997, pp. 13-26.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Descartes, R. “Méditations. Objections et réponses” (1641). In: Descartes, R. *Œuvres et Lettres*. Paris, Gallimard, 1949.

⁴⁵ Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905). Paris, Gallimard, 1962.

⁴⁶ Freud, S. *Malaise dans la civilisation* (1930). Paris, PUF, 1971.

⁴⁷ Sobre isso, veja: Hartmann, H. *Essays on ego psychology*. Nova York, International Universities Press, 1976. Hartmann, H., Kris, E., Lowenstein, R.M. *Papers on psychoanalytic psychology*. Nova York, International Universities Press, 1964.

⁴⁸ Lacan, J. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”. 1ª parte. In: Lacan, J. *Écrits*. Op. cit.

⁴⁹ Freud, J. *L’interprétation des rêves*. Cap. VII. Op. cit.

⁵⁰ Freud, S. “Le problème économique du masochisme”. In: Freud, S. *Névrose, psychose et perversion*. Op. cit.

⁵¹ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions”. In: Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit.

⁵² Pontalis, J.B. *Après Freud*. Paris, Gallimard, 1968.

⁵³ Dumond, L. *O individualismo*. Rio de Janeiro, Rocco, 1980.

⁵⁴ Freud, S. “Psychologie des foules et analyse du moi” (1921). In: Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit.

⁵⁵ Freud, S. “Le refoulement” (1915). In: Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit.

⁵⁶ Freud, S. “L’inconscient” (1915). In: *ibidem*.

⁵⁷ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions”. In: *ibidem*.

⁵⁸ Freud, S. “L’analyse avec fin et l’analyse sans fin” (1937). In: Freud, S. *Résultats, idées, problèmes*. Vol. II. Paris, PUF, 1992.

⁵⁹ Freud, S. “Le problème économique du masochisme”. In: Freud, S. *Névrose, psychose et perversion*. Op. cit.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Freud, S. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1932). Paris, Gallimard, 1936.

⁶² Freud, S. *Un souvenir d’enfance de Léonard da Vinci* (1910). Paris, Gallimard, 1927.

⁶³ Freud, S. “La morale sexuelle ‘civilisée’ et la maladie nerveuse des temps modernes” (1908). In: Freud, S. *La vie sexuelle*. Paris, PUF, 1973.

⁶⁴ Sobre a oposição das categorias de belo e de sublime, veja: Burke, E. *Recherche philosophique sur l’origine de nos idées du sublime et du beau* (1757). Paris, Vrin, 1990. Kant, I. *Critique de la faculté de juger* (1790). 1^a parte. Paris, Vrin, 1989.

6.
CASTRADOS DE TODO O MUNDO, UNI-VOS!
Sobre o erotismo e a violência sexual na atualidade

I. UM GESTO TRÁGICO?

Há cerca de um ano e meio, uma jovem mulher decepcionou o pênis do marido. Tudo isso se passou numa transação sexual, se é que podemos nos referir a isso com tal denominação. De qualquer maneira, convencionalmente falando, tudo ocorreu subitamente, de forma inesperada, no *fiat lux* de uma experiência de tesão. O cenário do crime? A cena, supostamente trágica, desenrolou-se nos Estados Unidos. Para dizer de modo mais preciso, o cenário foi uma pequena cidade norte-americana, numa noite gelada de um rigoroso inverno. Para justificar o seu *ato* limite de ferocidade, diante da justiça e da opinião pública, a esposa alegou uma reação de legítima defesa em face da regular violência do marido na experiência sexual. Este tinha por hábito, desde o início da relação amorosa, a realização de rituais de sadismo refinado sobre ela, capazes de provocar inveja e até mesmo fazer corar o velho glutão Sade.

Em se tratando da tradição ética e política norte-americana, derivada da tradição inglesa pelo processo de colonização, não existe nada de insólito na justificativa da jovem mulher para o seu ato macabro. Afinal de contas, desde Locke pelo menos,¹ o *corpo* é uma *propriedade privada* do indivíduo que o contém, de maneira que nenhum outro pode dele legalmente se apossar, do jeito que quiser e bem entender, sem a prévia autorização do seu dono. Fazer isso implicaria, pois, transgredir uma relação de propriedade, já que o corpo seria para a filosofia política de Locke a propriedade originária da individualidade, isto é, o seu território inicial de domínio sobre o mundo. Vale dizer, o sujei-

to pode não ser possuidor de qualquer outra propriedade no espaço social, mas com certeza ele possui pelo menos *uma* que lhe é inviolável: o *seu* corpo. Ser dele possuidor delinea, pois, o campo da individualidade para o sujeito propriamente dito e a sua *privacidade*.

Seria essa, pois, a fórmula originária do individualismo na tradição anglo-saxônica, de maneira que a construção da intimidade psicológica se funda num discurso político sobre as relações de propriedade, no qual o corpo é a posse primeira, indevassável e inviolável do cidadão. Com isso, realizou-se uma ruptura significativa na história do Ocidente, no século XVII, pois o corpo não poderia mais ser escravizado como na Antigüidade, ou ser objeto de apropriação parcial como na Idade Média e na sociedade feudal, já que ele fundaria o indivíduo e constituiria o seu domínio originário no mundo.

Portanto, se o corpo é uma propriedade do indivíduo, este pode vendê-lo no mercado como força de trabalho, como uma mercadoria equivalente às outras, pois o corpo seria um atributo fundamental do ser. Vender não implica perdê-lo para sempre, mas negociá-lo num sistema de trocas e de *equivalência de gozo*, pelo qual o seu *valor de uso* será transformado em *valor de troca*, para me valer da linguagem de Marx.² Encontra-se, pois, na filosofia política de Locke, a construção da lógica do capital em estado nascente e as suas conseqüências morais, já que a privacidade e a intimidade subjetivas se inscreveriam também no discurso da propriedade.

Além disso, o amor e o desejo se inserem também nesse registro maior da propriedade privada e do valor de troca. Ceder ao desejo e ser tomado por ele implicariam para o sujeito do individualismo transformar o valor de uso do seu gozo em valor de troca do desejo. Por isso mesmo, a autorização prévia ao outro se imporia ao sujeito para que aquele pudesse usufruir do seu corpo, sem o qual este se transformaria inapelavelmente em valor de uso para o gozo do outro, e, portanto, na posse interdita de algo que seria inalienável.

Foi fundada nessa moral do individualismo, nessa concepção da privacidade e da posse do seu corpo como valor de troca, inscritos certamente desde sempre no seu inconsciente, que a jovem esposa norte-americana alegou à Justiça que estava realizando um ato de legítima defesa.

Retomando o veio do sadismo requintado do marido, o que posso dizer, sem pestanejar, é que Sade não poderia imaginar, na virada do século XVIII para o século XIX, os herdeiros que iria forjar duzentos anos depois. Isso tudo apesar do seu conhecido libertinismo desvairado. Além disso, não poderia supor, menos ainda aliás, até onde poderiam chegar as peripécias insólitas do imaginário sexual contemporâneo.

Por que não? Isso se deve ao fato insofismável de que existe uma distância abissal entre a *libertinagem* e a *perversão*. Como nos disse Foucault, Sade é o último representante de uma época em que a libertinagem existia na *polis*,³ de fato e de direito, um personagem típico de uma galeria de seres desaparecidos para sempre. Enquanto figura de transição, Sade condensa na sua personagem tudo aquilo que historicamente lhe antecedeu e anuncia ainda esquematicamente tudo aquilo que irá se inscrever na futura cena erótica da história. Daí a sua referência emblemática, o seu valor de insígnia entre a Idade Clássica e a modernidade.

A libertinagem foi transformada em perversão de maneira inequívoca, sendo, pois, o campo da primeira a matéria-prima para a produção da segunda. Contudo, a derivação não é direta nem imediata, pois para tal foi necessário colocar em ação um conjunto de práticas e de discursos denominados propriamente por Foucault *dispositivos da sexualidade*.⁴ Com isso, o sexo e o corpo foram apropriados pelos processos de *medicalização* e de *psiquiatrização* do sexual que visavam à *disciplina*⁵ daqueles. A perversão foi, pois, o subproduto dessa operação estratégica de construção da modernidade, isto é, o seu *resto*. A perversão seria então a figura a ser evitada, a todo custo, nesse processo diabólico de normalização do corpo e do sexo. Em contrapartida, enquanto representação da negatividade do sexual por excelência, a per-

versão foi positivizada como nunca pelo discurso científico da sexologia.

É isso tudo que devemos ter presente de início para poder avaliar o que há de macabro no cenário do corte do pênis anteriormente referido. A cena é permeada pela perversão e pela perversidade, pois estas são as marcas insofismáveis da sexualidade na modernidade. Não foi isso que Freud encontrou como fundo das neuroses, duzentos anos depois, quando abriu a caixa de Pandora das histéricas, ao permitir que estas falassem de seus desejos interditos para que ele pudesse escutar as dores lancinantes da carne insatisfeita no seu gozo?⁶ Entretanto, Freud conferiu universalidade ao que tinha sido meticulosamente tecido na modernidade, enunciando como um naturalista algo que foi construído historicamente, isto é, uma nova modalidade dócil de corpo. Não obstante a genialidade de seu gesto e a riqueza de seus enunciados (a neurose seria o negativo da perversão,⁷ no sentido fotográfico do termo), Freud realizou uma leitura naturalista do erotismo, indicando mesmo os seus impasses quase insuperáveis e o mal-estar do sujeito,⁸ sem registrar que tudo isso seria uma produção histórica da modernidade.

Pode-se dizer, pois, que Sade era mais sadiano do que sádico, ao contrário das personagens que compõem o cenário erótico da modernidade, que são permeadas pelo imaginário da perversão, na sua vertente positivada, e da perversidade, na sua dimensão negativizada (Freud). Daí por que Sade não poderia imaginar a epopéia erótica de seus herdeiros, pudico demais que era, a ponto de ter que inventar uma metafísica para fundar a cruza de seus atos libertinos. Com efeito, a preocupação metafísica não se encontra absolutamente presente na perversão que perpassa a nossa triste modernidade. No cenário desta, tudo é possível de ser feito sem que se imponha qualquer justificativa filosófica.

Considerando novamente a cena insólita em pauta, o mínimo que posso dizer é a pobreza que a perpassa, antes de mais nada. A que ponto nós chegamos, em termos de pobreza existencial e de vulgaridade! Põe horror nisso tudo, além do mais. Trata-se de

uma cena grotesca, marcada pelo estilo *kitsch* nos seus menores detalhes. Contudo, pobreza, horror e miséria de quem? A interpretação se impõe para todos nós, inevitavelmente, queiramos ou não reconhecer isso.

Do marido sacana, inicialmente. É óbvio. Isso é indiscutível. Ele, para manter o poder ridículo sobre a mulher e a suposta superioridade do macho, tinha que sodomizar a pobre criatura nos momentos de tesão. Como o poder fálico lhe escapulia pelos dedos, aliás, dada a maior mobilidade das mulheres na atualidade, o machão inconformado procurava reinstituí-lo de maneira drástica nas horas das delícias, procurando ritualizar a assimetria de poder entre os sexos.

Porém, não podemos esquecer, a miséria é também da esposa. Certamente. Não pelo que fez, num momento de desespero para produzir literalmente um corte e dar um basta numa situação insustentável, mas por ter permitido que esta se arrastasse por tanto tempo. Portanto, é preciso que se diga com todas as letras que a esposa não é apenas uma vítima do machão malvado, pois alimentava até então o seu imaginário grotesco, que lhe varava torturantemente todos os dias.

Em contrapartida, é bom que se reconheça também que o ato limite da mulher no cenário macabro foi uma ruptura radical, um chega para lá numa posição insuportável. Nesses termos, o seu ato foi um *gesto*, antes de tudo, e não uma passagem a ato, no sentido psicanalítico do termo, uma descarga de pura violência. Com efeito, o gesto tem um sentido simbólico evidente, que está ausente da agressividade destrutiva da passagem ao ato. Gesto, pois, no sentido teatral do termo, uma modalidade de *mise-en-acte*, pleno de significação.

A mulher empreendeu assim uma *cena ritual*, realizando um rito de passagem bastante singular. Isso porque se trata de um ritual que ela teve que inventar nos seus menores detalhes, de fio a pavio, pois aquele não estava codificado pelos valores de nossa cultura. A mulher em questão teve que tecer esse repertório. Com efeito, nas formas instituídas de ser homem e de ser mulher na tra-

dição do Ocidente, não há lugar para um ato limite como esse realizado por uma jovem esposa. Nem por uma velha esposa, aliás. Por isso mesmo, ela teve que tecer meticulosamente a teia desse ritual.

A figura da mulher esboçou, assim, uma passagem crucial entre o há muito estabelecido e o possível de ser desejado, antecipando então o futuro possível de um outro lugar para a mulher na cena erótica. Um rito de passagem foi assim realizado, com todos os riscos que isso implica, uma aposta entre o intolerável do presente e a possibilidade de um futuro outro. No gesto trágico da mulher condensa-se, portanto, na sua atualidade, a antevisão de um futuro em que se delineia uma outra posição para o feminino.

De qualquer forma, como em todos os rituais, pode-se perceber que a jovem mulher procura resolver, pelo ato, algo da ordem do *impossível*. Vale dizer, pretende-se resolver pelo ato e pela encenação dramática alguma coisa que o registro simbólico instituído não consegue dar conta, em que a palavra é insuficiente.⁹ Como na experiência psicanalítica, na qual esses atos sempre ocorrem, algo de fulminante acontece que oferece, na sua imprevisibilidade, um horizonte possível para o sujeito. Para Lacan, isso se configura em momentos cruciais da análise do sujeito, quando algo de fundamental se ordena e esse se transmuta de maneira quase mágica.

Pela ruptura que pretende realizar para a existência do sujeito, pela fulminância que o caracteriza e pela imprevisibilidade que o acompanha, esse ato é marcado pela tragicidade. Na cena em questão, o sujeito desafia o destino, aquilo que está instituído na ordem simbólica. Daí não poder saber *a priori* quais serão as conseqüências de seu gesto. É justamente nisso que reside o que há de *trágico* na cena acima delineada. Não se trata, pois, de um jogo de cartas marcadas, mas de um gesto que visa à invenção de um outro jogo, até então inexistente. Com esse gesto, pode-se talvez inaugurar um outro jogo de linguagem, uma outra forma de vida.¹⁰

II. ONDE INSCREVER O TRÁGICO?

Para nos aproximarmos da tragicidade dessa cena insólita, é preciso realizar diversos contornos, desdobrando diferentes re-

gistros de significação. Se não fizermos isso, será impossível circunscrever a singularidade do gesto colocado em cena, dizendo dele apenas algumas banalidades inúteis. Sem percorrer, assim, as circunvoluções aludidas, bate-se de frente com a cena macabra. Perde-se, pois, a possibilidade de decifrá-la para resgatar o que foi esboçado pelo gesto. Seria essa a única possibilidade de inscrever a singularidade do ato trágico, costurando os vários fios que o atravessam para evidenciar, então, a sua teia.

Para puxar o fio dessa meada inextricável, é preciso evocar inicialmente que existe uma grande diferença entre as damas de antigamente e aquelas da modernidade. A diferença entre elas é enorme, pois um verdadeiro abismo as separa. Põe *gap* nisso! Eu diria que as mulheres da dita Idade Clássica, valendo-me aqui da arqueologia de Foucault, revelavam marcas distintivas insofismáveis se as compararmos de maneira superficial com aquelas da modernidade. Parecem pertencer, até mesmo, a duas espécies diversas do reino da vida, tal a disparidade existente entre elas. Trata-se, pois, de duas formas diversas de animalidade? Não sei responder a esta questão. Porém, a metáfora em pauta permite que eu me introduza diretamente na problemática em questão.

Com efeito, as mulheres da modernidade são verdadeiros *mutantes* em relação àquelas que viveram nos séculos XVII e XVIII, valendo-me aqui menos da linguagem biológica de Darwin do que de sua apropriação metafórica pelo imaginário cinematográfico pós-moderno. Refiro-me agora ao discurso imagético de Ridley Scott, que, em *Blade Runner*, enunciou de forma profética a construção do sujeito na pós-modernidade pelo brilhantismo de seu *insight*, condensado na polissemia evocante de suas imagens. Com efeito, R. Scott formulou a perda de algo fundamental na substância humana nesse contexto cultural, caracterizado pela impossibilidade de amar e pela perda de laços inter-humanos marcados pela densidade afetiva. É o esmaecimento da substancialidade existencial que foi colocado em questão.

É essa categoria de mutação que me interessa aqui evocar e se possível manejar, pois ela se funda num registro mito-poético,

indicando uma transformação de porte na substância do humano. Essa mutação no humano, contudo, não se circunscreve apenas na passagem da modernidade para a pós-modernidade, já que se encontra também presente em outros momentos cruciais da epopéia ocidental. No entanto, os critérios da mutação nesses outros momentos históricos não são os mesmos desse contexto recente.

Estou supondo, pois, neste ensaio, como uma hipótese de trabalho que me orienta aqui, que se realizaram pelo menos duas mutações fundamentais na concepção de subjetividade. Essas mutações marcaram indelevelmente a própria idéia de diferença sexual nos dois últimos séculos da tradição do Ocidente. Vale dizer, a primeira se processou entre a denominada Idade Clássica e a modernidade, enquanto a segunda indica uma descontinuidade entre esta e a pós-modernidade.

Este ensaio pretende ser um comentário pontual dessa dupla mutação para delinear eixos de leitura para a interpretação da cena macabra com que iniciamos este texto. A primeira já se realizou, evidentemente. Diante desta, podemos nos indagar sobre o já acontecido, fazendo talvez um pouco de história, que, contudo, é prenhe de conseqüências sobre a atualidade, de forma que sem a sua memória é muito difícil que se possa pensar na atualidade. Em contrapartida, a segunda ainda se está processando diante de nós. Considerando isso, podemos ainda incidir na mutação em curso, realizando escolhas e infletindo nas suas linhas de força. A formalização dessa segunda mutação ainda não se fechou, não estando, pois, o seu destino cristalizado.

É no cenário dessas mutações cruciais que pretendo inscrever o gesto trágico em pauta, a sua ancoragem num solo firme. É justamente aqui que se centrará a minha leitura desse acontecimento insólito, para retirá-lo da condição restrita de *fait divers* e inseri-lo num horizonte cultural mais amplo para interpretar, então, o que está em jogo nesse gesto trágico.

Antes disso, entretanto, vou percorrer o acontecido em algumas de suas cenas fundamentais e nos seus desdobramentos

essenciais, empreendendo então alguns comentários pontuais. A razão disso é não apenas refrescar a memória sobre os acontecimentos, como também introduzir a problemática das mutações do sujeito nas suas relações com a concepção da diferença sexual.

III. ALÉM DAQUELE BEIJO

Retomemos o fio da meada. As mulheres que viveram antes da grande virada do século XVIII para o XIX não tinham o ressentimento e a amargura da jovem esposa norte-americana. Certamente. As da nobreza, pelo menos. Talvez porque fossem mais livres, eroticamente falando, que as mulheres-mães que instituíram a modernidade no campo sexual. Foi aqui que se instituiu a primeira mutação a que aludi anteriormente, pela qual uma nova espécie do feminino se instalou no mundo. Esta ainda está aí, até hoje, de uma certa maneira, não tendo sido, pois, totalmente abolida do espaço social pela segunda mutação a que me referi há pouco.

Conta, pois, a lenda e as boas narrativas existentes sobre a história da sexualidade que as damas de então eram muito mais livres do que as da modernidade. Podiam gozar com uma desenvoltura erótica capaz de fazer corar as supostas jovens emancipadas da melancólica modernidade, na qual a figura da mãe sobrepujou quase completamente e dominou a figura erótica da mulher. Além disso, a figura do homem reforçou os atributos do seu poder, tanto no registro sexual quanto no erótico. Aquele passou a ser o signo da sexualidade, pois não foi silenciado no seu erotismo como se passou com a mulher. Uma outra volta do parafuso (H. James)¹¹ foi realizada na falicidade dos homens, que passou a ser modelo daquela que as mulheres gostariam de ser no seu imaginário. Como portadoras de um pênis/falo, poderiam talvez adquirir a plenitude do ser, destituídas que foram do seu poder erótico.

Freud pôde enunciar a presença desse desejo nas mulheres, revelado pelas suas análises das histéricas. Ao falar do enigma feminino e dos sabores da sexualidade da mulher, pôde apreender, em estado nascente, a fulgurância desse desejo no psiquismo

das mulheres.¹² Porém, deu a isso uma interpretação atemporal, como se fosse algo constitutivo desde sempre da natureza feminina. Essa atemporalidade é o correlato de sua leitura naturalista da sexualidade feminina, quando não pôde registrar que isso foi uma construção histórica da modernidade.

Essa fulgurância da feminilidade, anterior à modernidade, era inimaginável mesmo para o imaginário crítico de Virginia Woolf, que ainda estava instalada no código instituído no Ocidente após o século XIX. Não obstante a rica ironia que perpassa o seu romance *Orlando*¹³ na saga da mudança de sexo do seu personagem, é isso mesmo que indica ainda o aprisionamento de Virginia Woolf no código da diferença sexual instituído pela modernidade. Posso dizer pois, sem pestanejar, que as mulheres dos tempos heróicos provocariam medo e terror em Virginia Woolf (para evocar e inverter o título da peça teatral de Albee *Quem tem medo de Virginia Woolf?*¹⁴), tal a falta de pudor que as possuía em face do desejo e as blasfêmias que lançavam ironicamente para os impotentes pastores das almas.

A destituição erótica em que foi lançada a figura da mulher, aliada à perda de seu poder social, indica-nos uma senda rica para apreender o seu ressentimento em face da figura do homem. Indica, além disso, a ambigüidade daquela perante o homem, revelando, pois, o seu ódio mortal. Entretanto, revela ao mesmo tempo a complacência da mulher em face da figura masculina.

Assim, se o ato do corte do pênis do marido evidencia um movimento de raiva da jovem esposa, o desdobramento da cena revela logo a sua outra face. Não obstante a ruptura brutal que realizou, a jovem foi também tomada pela pena. Essa duplicidade é crucial para que se possa captar a lógica e a seqüência das cenas em questão. “Coitado dele!”, deve ter dito a si mesma a jovem esposa, em algum lugar de seu espírito, que não era completamente audível nem para ela mesma. Porém, foi suficientemente intenso para fazê-la agir em função da pena. Sendo, pois, aparentemente movida apenas pelo ódio, a jovem mulher lançou longe o pênis, pela janela, literalmente. Tudo isso acreditando, é claro,

que o pênis se perderia para sempre após ter sido cortado. Foi aqui, contudo, que a pena prevaleceu. Ou, então, dominou o obsceno amor masoquista da mulher em face do machão sádico, já que a pena permeia o masoquismo de maneira total.

Com efeito, o pênis, ao ser lançado nas sendas geladas, pôde ser conservado graças ao frio do rigoroso inverno norte-americano. Com isso, o perfurante órgão do sodomita pôde ser novamente fixado, sendo grudado no seu *locus* natural. Viva a medicina contemporânea, que faz verdadeiros milagres! Com a rapidez de uma águia, os cirurgiões instalaram no corpo sofrente o órgão cortado. O gesto final da mulher permitiu a salvação do marido. Afinal, a tragédia se transformou em tragicomédia.

Parece que a cirurgia teve pleno êxito, não apenas do ponto de vista urinário, mas também sexual. Além disso, até então figura obscura, o marido foi alçado ao estrelato, não apenas pela mídia, mas também pelo cinema. Entrou logo em cena a exploração perversa da história grotesca, tão em voga na atualidade. O machão sodomita se transformou em astro de filmes pornográficos, em que pôde exibir para os olhares embasbacados das mulheres masoquistas e certamente dos *gays* a exuberância de seu pênis que resiste a qualquer facada. Enfim, o seu superpau se transformou então no grande astro das telas de filmes pornográficos da temporada.

Nessa virada da cena macabra, a tragédia se transformou novamente em tragicomédia. Pior ainda: o trágico virou uma comédia pornográfica de costumes, de baixa qualidade, aliás. A sociedade do espetáculo impôs as suas regras para recuperar o insólito na sua gramática pasteurizada. De fato, se a figura do homem se transformou num astro do cinema pornográfico, a da mulher se transformou em heroína, sendo recebida como tal pelos habitantes de sua cidade natal, para onde regressou após o seu gesto. Com isso, ambos ganharam notoriedade pela apropriação espetacular da tragédia, num *happy end* completamente de acordo com o *american way of life*. É uma tristeza dizer isso, mas foi o que infelizmente ocorreu.

Em contrapartida, isso não silenciou absolutamente o efeito crítico da cena, a sua dimensão explosiva, ligada certamente ao seu potencial insólito. Ainda bem. A jovem cotidianamente sodomizada foi levada aos tribunais. A sua causa foi muito bem acolhida pelo júri, que considerou o seu ato como plenamente justificável. Reconheceu, pois, que se tratava de um ato de legítima defesa, dada a violência incoercível do marido. Como a diferença de força e a assimetria entre ambos era abissal, apenas restava à mulher a realização de um ato extremo e absoluto: a decepção do pênis do marido. Se não fizesse isso, teria que matá-lo, para não apenas se defender da violência, como também para lhe dar um basta contundente. *Hélas!*

Bem melhor a castração do que a morte, sem dúvida. Por diferentes razões. Um pouco menos grave, por um lado, e mais grave e adequada, por outro. Não sei se menos grave para a moral e os “bons” costumes estabelecidos, mas certamente para o Código Penal. Afinal, tirar o pau não implica tirar a vida, mas apenas um pouco desta! Porém, trata-se de um gesto mais grave, pois teria sido mais fácil para o marido machista a morte como herói vitimizado do que o ritual da castração, porque, com o seu desaparecimento, não teria que vivenciar a humilhação e a decepção de ter tido seu pênis mutilado. Por isso mesmo, o gesto da mulher foi o mais adequado, dada a ofensa sodomita em jogo.

Quanto a isso, não adianta nada ter sido escolhido como astro de cinema pornográfico. O estrelato não apaga da memória do sujeito o dilaceramento de sua auto-estima. Pelo contrário, a construção perversa da pornografia apenas revela, se ainda é necessário evocar isso, que a perversão é uma forma limite de que o sujeito lança mão para se defrontar com o que há de insuportável nas experiências da morte e da castração. E foi isso que a figura do machão buscou para sair por cima de uma posição intollerável. Inequivocamente, o marido decepado terá que acordar todos os dias com a lembrança amarga de sua mutilação. De resto, caso queira disso se esquecer, pelo estrelato pornográfico e pela colocação de seu pênis como personagem principal de seus filmes,

os olhares irônicos das mulheres lhe fariam amargamente se lembrar disso.

Não sei ao certo se o que levou o júri à absolvição da jovem esposa foram os valores da moral protestante, que, como religião, domina o mundo norte-americano. Como se sabe, essa moral se ofende diante de qualquer excesso sexual, seja este para o bem ou para o mal. Desde que a moral protestante veio ao mundo, na aurora do século XVII, o erotismo pagou um preço bastante alto por isso. Com efeito, nos países de tradição reformada, a dita “moral sexual civilizada” instituída foi a responsável pela “doença nervosa dos tempos modernos”,¹⁵ que, como se sabe, foi resgatada por Freud enquanto formas psíquicas de sofrimento ligadas aos impasses eróticos dos indivíduos. Portanto, a dita ética protestante,¹⁶ centrada nas cavilações do sujeito em relação consigo mesmo e no seu diálogo privado com Deus, está no fundamento de nosso destino tão funesto.

Não acredito, contudo, que a moral protestante tenha sido a única responsável pela absolvição da jovem mulher. Algo de outra ordem se colocou, na relação de parcela da opinião pública norte-americana com a cena macabra, e que incidiu na absolvição da mulher. Esse algo a mais se refere a um *basta* no código machista que regula as relações entre os homens e as mulheres. Conseqüentemente, o ato da jovem foi considerado legal pelos tribunais, que lhe conferiram, além disso, uma legitimidade espantosa. Enfim, uma *aura* de legitimidade se inscreveu no ato limite da mulher, entreabrindo-lhe o horizonte da *autorização simbólica*.

Pode-se apreender isso pela difusão imediata que marcou o gesto da castração. O acontecimento migrou, ultrapassando em muito as fronteiras norte-americanas. O gesto pontual da jovem foi incorporado por outras tradições étnicas, religiosas e culturais. Com isso, inaugurou uma outra era, na história do Ocidente, pelo menos. Isso revela o que ainda teremos de apocalíptico no próximo milênio. De qualquer maneira, trata-se da ruptura mais significativa de valores produzido na pós-modernidade, até agora, é claro.

Poder-se-ia retorquir dizendo, pura e simplesmente, que a difusão e a migração do gesto fatídico foi apenas uma produção mediática, sem qualquer outra implicação real e simbólica. Assim, na época da globalização e da Internet, a cena rapidamente se tornou mundial e ganhou todos os mercados do planeta. Isso é verdade, óbvio. A mídia deu um alcance para o acontecimento que foi fundamental para a sua difusão planetária instantânea, sem dúvida. Porém, que a mídia tenha feito isso agora e não o tenha feito anteriormente não é desprezível, absolutamente. Com efeito, num contexto em que inicialmente se filtram informações e que, além disso, conferem-se pregnâncias diversas aos acontecimentos, a escolha realizada pelos meios de comunicação de massa não é arbitrária.

A mídia escolheu, pois, dar ênfase agora a esse tipo de acontecimento, que, como sabemos, já ocorreu milhares de vezes na história do Ocidente, justamente porque estava sensível a algo que se murmurava e se insinuava no espaço social. É isso que precisa ser reconhecido para que se possa compreender um pouco mais o alcance simbólico e real do gesto em questão. Algo de novo se inaugurou aqui, cujas conseqüências são ainda imprevisíveis. A inauguração se deu na marra, aliás, pois o discurso se mostra ineficaz freqüentemente diante daquilo que se faz corpo e musculatura. Para subverter os hábitos corporais, há muito enraizados na musculatura metálica dos indivíduos, é necessário então um gesto eloqüente, que se materialize por um ato magistral e cortante.

IV. O GOZO E O NOME DO PAI

Após essa inauguração solene do próximo milênio, perpassada pela legalidade jurídica e pela legitimidade social, o gesto ganhou pernas e asas, migrando pelo mundo. Passou então a circular com alta velocidade. Virou até mesmo moda! Acredite quem quiser, é claro. Mesmo nos países de tradição católica, permeados pelo barroquismo religioso, o gesto foi incorporado de bom grado.

É preciso insistir ainda que a absolvição jurídica da jovem conferiu ao seu ato limite uma legalidade surpreendente e ines-

perada. Com isso, o gesto em questão ganhou uma dimensão simbólica, que teve o poder de resgatá-lo da sarjeta dos atos proibidos. Conseqüentemente, o ato fatídico se deslocou da condição de estar fora-do-mundo e se inseriu na trama da existência. Houve, pois, uma legitimidade conferida ao gesto trágico que lhe entreabriu uma autorização e mesmo uma notoriedade. Esse gesto é agora, portanto, possível. Aqui está a grande novidade do acontecimento, realçado pela gramática mediática.

O Brasil se encontra entre os países que incorporaram de pronto a inovação. O gesto aportou logo nas nossas paragens, com a velocidade de um cometa. Não é espantoso, dada a nossa febre por novidades e o nosso espírito antropofágico. A celeridade da incorporação se deve à nossa mentalidade colonizada, sempre faminta daquilo que é produzido com outras praças internacionais? Talvez. Não estou certo disso, porém. A velocidade da incorporação pode ser respondida por esse argumento, mas não a incorporação do gesto em questão. Isso porque temos razões suficientes no nosso imaginário sexual para reconhecer o que está em jogo num ato limite como esse.

Assim, o Brasil já registrou até agora vários episódios sangrentos de decepção peniana, inscrevendo-se agora e por causa disso na nova era. Ocupa até mesmo um lugar de vanguarda na cena internacional, não apenas pela alta frequência com que o gesto aqui se repetiu, como também pelas transformações inovadoras que imprimiu ao ato crucial. Com efeito, na recente tradição brasileira, o gesto do corte do pênis foi associado ao esmigalhamento dos testículos do cidadão, de maneira tal que este foi atingido no órgão mágico do gozo e naquilo capaz de garantir o seu *sistema de filiação*.

Portanto, pelo corte do pau e pela destruição violenta dos testículos, silencia-se para o homem a possibilidade de gozar e de manter o sistema de filiação. Em tempo para concluir o corte e com uma só facada, pois, foi impossibilitado o orgasmo e o nome do pai. Isso porque no Brasil, diferentemente dos países de tradição reformada, a figura da matrona prenhe de muitos filhos ain-

da é um signo insofismável de prestígio social do homem. Por isso mesmo, é crucial aqui atingir o órgão do gozo e o suporte material do nome do pai, para dar um basta na arrogância machista do cidadão empertigado.

Nunca fomos tão avançados na cena internacional, desde os tempos da Bossa Nova e do Cinema Novo. Nunca fomos tão pós-modernos, pela inovação introduzida na cena fatal do corte peniano! Isso é pensamento de ponta, ou seja, inovar naquilo que é quase inimaginável de ser inventado, pois se inscreve nas fronteiras do impensável!

O machismo foi batido, pois, em todas as frentes e terrenos. Inicialmente, no seu coração até então inviolável, isto é, no pau. Em seguida, o machismo foi ferido no seu corpo e na sua mente. Vale dizer, com o destroçamento dos testículos atinge-se o sistema de filiação. Vamos dar um basta no patriarcado, teriam pensado em surdina as mulheres brasileiras, no seu gesto inovador da cena pós-moderna!

Após tudo isso, os homens que se cuidem! Com toda essa carnificina, as mulheres estão mostrando que não estão mais dispostas a serem torturadas pelas sevícias de seus machos mal-humorados. Resolveram partir para cima da falicidade, como se costuma dizer na linguagem esportiva da luta livre e do futebol. Decidiram, pois, se rebelar contra a arrogância fálica, que, como os homens, acreditava-se intocável até então nos seus direitos adquiridos. O machismo se representava como inviolável no seu território sagrado, instalado confortavelmente que estava desde sempre no patrimonialismo do seu poder fálico.

V. DA FICÇÃO AO REAL

Porém, o gesto fatídico da real extirpação peniana (norte-americano, brasileiro e agora internacionalizado pela Internet) foi ambigualmente antecipado pelo imaginário do Oriente. A arte antecedeu aqui a vida, como costuma acontecer, aliás, frequentemente. Sentindo o cheiro e o gosto dos novos tempos, a arte realiza como ficção aquilo que logo se tornará realidade social.

Como sempre, a alucinação do desejo é a condição de sua materialização possível, pois aquela é a condição de possibilidade para que se descortine o horizonte de novos mundos. Se não fôssemos tomados pela alucinação desejante, a existência seria de uma mesmice intolerável e qualquer transformação seria impossível. Enfim, mais uma vez, a ficção antecipou o real.

Tal ocorreu com a cinematografia japonesa, que, num ousado *croquis*, colocou em cena uma mulher, ardente de desejo, decepando o pênis do amante. Não se tratava aparentemente de uma cena de ódio mortal da mulher em face do homem, mas de um ato de desejo da mulher apaixonada em face do objeto de sua paixão desenfreada. Em *O império dos sentidos*, o cinema japonês explorou com requinte e fez a *mise-en-scène* dessa possibilidade limite de amor e de paixão.

O que estava em questão, no encadeamento imaginário das cenas de amor, nesse filme magistral? Após entrar num ciclo interminável e esgotante de trepadas homéricas, sem qualquer interrupção e num recomeço infinito, a jovem japonesa resolve cortar o pênis do homem que lhe possibilitava o gozo. Faz isso não para lançá-lo longe, fazê-lo desaparecer nas sendas anônimas do mundo, mas para levá-lo consigo para sempre. Pelo gesto, a jovem amante toma posse do órgão que lhe fascina e lhe provoca sensações indescritíveis. Isso tudo para interromper o ciclo infinito do recomeço da próxima trepada, após o orgasmo anterior, pois teria que esperar pacientemente um outra ereção do homem. Como cada intervalo era um verdadeiro martírio para ela, uma espera angustiante e absurda, a jovem japonesa decidiu levar consigo para sempre o pênis do amante ardente.

Penisneid, inveja do pênis, diriam com Freud alguns psicanalistas. Como seria insuportável para aquela jovem mulher depender daquele pau, não para viver, mas certamente para gozar! Não há quem agüente isso! As mulheres certamente não, diriam ainda os analistas, para quem a mulher é não-toda e anseia pela plenitude. Cortemos, pois, o pênis e fiquemos com ele para todo o sempre, fechando-se aqui o argumento da inveja mortal.

A inveja aqui, contudo, estaria no registro do *ser* e não do *ter*. Eu quero ser o outro, diria a jovem japonesa no silêncio do seu psiquismo e pelo seu gesto trágico, e não apenas ter um fragmento destacável do seu corpo e do seu psiquismo para preencher a minha falta. Não se trata, pois, do ter e da posse, mas de ser, senão seria bem mais fácil e sem o sabor trágico que a cena comporta. A jovem japonesa quer ser então o outro, ter nela aquilo que lhe possibilitaria gozar de maneira incessante. Vale dizer, ser ela mesma a condição e a fonte do gozo ininterrupto, ser a portadora do moto-contínuo do gozar.

A ambigüidade fundamental do seu gesto se encontra justamente nesse ponto. Diferentemente daquilo que virá depois nas cenas norte-americana e brasileira (onde existe um ressentimento evidente gerado pela submissão ao macho arrogante, não obstante o basta implicado no ato limite), a japonesa admira excessivamente o gozo possibilitado pelo amante. Porém, rebela-se também contra isso pelas tripas, pois não suporta o *gap* existente entre os orgasmos e quer levar para si o órgão que lhe possibilita as delícias eróticas. Existe evidentemente nisso tudo algo da ordem da hostilidade, que se realiza por um gesto triunfal e retumbante da jovem; a partir de agora, ela teria dito: “a sua coisa sexual é minha, para sempre, para eu levar comigo, você não é mais possuidor desse pênis, pois o troço agora me pertence: eu sou você agora e pronto!”.

Existe, pois, continuidade e descontinuidade entre o imaginário estético e o gesto no real. Entre a ficção cinematográfica japonesa e os atos reais posteriores, um passo crucial foi realizado. A hostilidade presente no gesto cinematográfico, mesclada com a paixão ardente da amante pelo objeto de sua paixão, transformou-se em ato cortante e mortal. Com isso, a ambigüidade implícita no imaginário amoroso se transmutou em certeza absoluta no gesto realmente consumado. Um limiar simbólico foi ultrapassado pela ruptura em ato.

VI. ORIENTE E OCIDENTE

Além da diferença entre a ficção e a realidade, existe talvez

também a diferença radical entre o Oriente e o Ocidente. Parece-me que existe uma distinção absoluta entre o amarelo de Van Gogh e o de Kurosawa (vejam *Macbeth*, por exemplo). Não obstante se tratar da mesma cor básica, do mesmo padrão, existe uma pregnância quase rugosa no amarelo de Van Gogh e um esmaecimento que se torna fulgurante em Kurosawa. Da mesma maneira, a alvura do branco japonês, com tonalidade de prata, é quase inexistente no mundo ocidental.

Porém, esse contraste no universo cromático apenas me interessa aqui para indicar duas figuras da feminilidade muito diversas, a oriental japonesa e a ocidental. Assim, uma coisa é ser conformada corporalmente como *gueixa*, isto é, ser educada milenarmente na arte de servir a um homem, ao seu amante. Outra, muito diferente, é ser *queixa*, ser alguém totalmente ressentida, queixosa de maneira ininterrupta, por ser obrigada a assumir um papel submisso, sem escolher isso e muito menos desejar.

Com efeito, se numa o corpo incorporou a personagem, que se confunde com ele, sendo ele o seu *habitat*, o seu lugar natural, na outra o corpo jamais aquiesceu a essa incorporação forçada. Na figura elegante da japonesa, a personagem se mantém na pessoa e tudo se naturaliza com harmonia. Daí a delicadeza elegante da mulher japonesa. Na figura da mulher ocidental, a desarmonia esfacela o ser, violentando a sua natureza vital, alterando tragicamente os seus humores. Conseqüentemente, fragmenta-se a delicadeza originária do feminino. Enfim, numa a libido circula livremente e sem obstáculos, mas passa na outra a ser permeada pela corrosão amarga.

Talvez, nós, os ocidentais, não possamos compreender ainda as formas de ser dos orientais. Da mesma maneira, não podemos ter acesso aos valores éticos e eróticos dos muçulmanos e árabes, pelos quais as suas mulheres acatam relativamente bem o véu e os segredos de um lugar da feminilidade que é pleno de opacidade para nós. Não estou certo disso, mas admito como possível.

Para nós, contudo, as mulheres se rebelam com as vísceras, ferindo de morte o machismo e a falicidade institucionalizados

com a modernidade. Não poderia ser diferente, pois a identificação da mulher com a maternidade se constituiu na virada do século XVIII para o XIX e a mulher-objeto foi o seu contraponto necessário. Trata-se, pois, de invenções retóricas muito recentes na tradição ocidental. Por isso mesmo, a rebelião feminina se impõe e é implacável. A mulher é tão devastadoramente inexorável no seu gesto trágico e limite, quanto a implacabilidade absoluta que a instituiu nas figuras da mulher-mãe e da mulher-objeto no ato fundador da modernidade, que a esvaziou de uma parcela significativa da substância erótica do seu ser, da sua feminilidade.

VII. O SUBLIME E A MODERNIDADE

Trata-se de um ato raivoso, pleno de ódio e de hostilidade dessas mulheres em face dos homens? É disso que se trata? Certamente, existe um potencial imenso de ódio que foi colocado em ação por essa mulher no gesto trágico de corte do pênis. Quanto a isso não resta qualquer dúvida. Porém, isso não retira a positividade do ato em questão, não devendo este ser absolutamente silenciado por tal razão. A raiva em pauta é a resultante de uma longa submissão das mulheres ao modelo da maternidade que as esvaiu no seu ser. Além disso, é o contraponto de ser inscrita no seu corpo e ser transformada em objeto para a posse do macho arrogante. Portanto, o gesto mortal em questão é um ensaio desesperado para que possa se deslocar da posição masoquista onde a mulher foi inscrita no seu corpo. Daí, pois, a positividade do ato trágico, que rompe como código instituído da diferença sexual, não podendo então ser emudecido e negativizado pelo argumento do ódio assassino.

Diante da submissão quase eterna da figura da mulher à do homem, que se naturalizou a tal ponto que se perdeu a memória de seus começos, foi necessária uma longa marcha, para me referir ao título de um livro de Simone de Beauvoir sobre a Revolução Chinesa. Essa longa marcha se identifica, pois, com a luta das mulheres pelos seus direitos e com o movimento feminista. Estes, iniciados de forma balbuciante no século XIX, expandiram-se progressivamente no século atual e atingiram o seu apogeu nos anos

60 e 70. Vale dizer, a oposição da figura da mulher à coerção machista se instaurou também na modernidade, quando a história da opressão feminina sofreu uma inflexão crucial.

Contudo, poder-se-ia retrucar ainda que o gesto trágico em pauta foi realizado por alguém que estava fora de si. Quanto a isso, continuo de acordo com o suposto interlocutor crítico. No entanto, que o ato seja perpassado pela *loucura* não implica dizer que não exista sujeito. Foi este quem realizou o ato, de fio a pavio. Com efeito, a realização deste tem a função de restituir o sujeito, que estava perdido nas brumas do masoquismo e da melancolia. Da queixa, fundada nessas modalidades de sofrimento psíquico, adveio o sujeito num ato pontual, impulsionado que foi pela angústia. Por isso mesmo, não é um ato psicótico.

Assim, não é possível confundir o gesto limite dessas mulheres, marcado fundamentalmente pela angústia do real,¹⁷ com as passagens a ato criminosos de Lady Macbeth (Shakespeare), que se regulava inteiramente pela lógica fálica. Aquelas não almejam o poder da falicidade, como esta, mas apenas destituir a arrogância fálica pela qual a figura do homem constituiu a sua identidade na modernidade.

Lady Macbeth anseia pelo poder, pura e simplesmente, a todo o custo. Para ter a posse do poder político, ela se vale dos instrumentos da falicidade, como qualquer homem que disputa as insígnias soberanas do poder. Pelo contrário, essas mulheres querem distribuir o poder, difundi-lo no campo da diferença sexual, a ponto de retirá-lo da centralidade ocupada apenas pelos homens. Finalmente, o que elas pretendem na sua suposta inconsciência, num momento instantâneo de lucidez de seu estado fora de si, é transformar a angústia do real em angústia do desejo,¹⁸ para tornar novamente possível o erotismo.

Existe, portanto, algo da ordem da grandeza no gesto em pauta. Por isso mesmo, o *sublime* é a sua característica maior, o seu atributo fundamental, pois no movimento dessas mulheres para a consumação do ato trágico não houve qualquer preocupação com o valor da *autoconservação*¹⁹ e com o limite²⁰ pres-

tabelecido no código social da diferença sexual. Foi justamente isso que Burke e Kant, na segunda metade do século XVIII, enunciaram como os atributos do sublime em oposição sistemática à idéia do *belo*. Assim, existiria no sublime, para Burke, um afrontamento direto com a *morte*, um não se importar absolutamente com a autoconservação, quando algo de fundamental se impõe inapelavelmente para o sujeito. Essa leitura se apresenta para Kant sob a forma de transgressão das fronteiras e dos limites, quando a imaginação possibilita a invenção de outros territórios possíveis para a existência e para o pensamento do sujeito.²¹

A ritualização presente no gesto trágico da extirpação feminina a que aludi inicialmente, como ensaio trágico, para resolver pelo ato aquilo que não teria resposta no registro simbólico instituído na modernidade, encontra aqui a sua versão filosófica e estética. Estas são fundantes do sujeito da modernidade. Seria, pois, pelo afrontamento com a morte, se necessário for, pela transgressão dos limites instituídos para a diferença sexual na modernidade, que outros mundos se tornam possíveis para as mulheres. Dessa forma, a angústia do real se transforma em angústia de desejo, perfilando outros horizontes de possibilidade para as mulheres. Com isso, então, as mulheres nunca foram tão modernas, pois inscrevem na pós-modernidade aquilo que seria a radicalização dos pressupostos éticos da modernidade. Uma forma de dizer, talvez, que a pós-modernidade seria uma radicalização dos fundamentos da modernidade.

Nessa perspectiva, seria o que existe de impensado na loucura que faz com que, pela sua mediação, inaugurem-se outras possibilidades de existência para o sujeito. É o impensado assim, oriundo do sujeito fora de si e se opondo à lógica narcísica do eu, que entreabre outros horizontes de pensamento para o sujeito. E se a loucura foi marcada na modernidade como “ausência de obra” — para me valer da bela leitura retrospectiva de Foucault sobre a sua *História da loucura*²² —, seria, pois, pela loucura como ato crucial que as obras podem encontrar a matéria-prima para a sua construção na pós-modernidade.

Finalmente, é como se as mulheres, nesse gesto trágico e nesse ato limite, evocassem no seu fazer quase desesperado a tese conclusiva de Marx na sua leitura sobre Feuerbach. Vale dizer, não se trata mais de interpretar o mundo, mas de transformá-lo.²³ Afinal, essa tese sempre foi uma das insígnias maiores da modernidade, que pela revolução prometia todas as utopias. É disso ainda que se trata na atualidade. Porém, a revolução hoje assume outras formas e outras modalidades de ação, visando a atingir não apenas o macropoder político, mas também os micropoderes. É isso que está em questão nesse gesto trágico das mulheres.

Rio de Janeiro, 3 de janeiro de 1997

NOTAS

¹ Locke, J. *Deuxième traité du gouvernement civil*. Paris, Vrin, 1985.

² Marx, K. *O capital*. In: *Os economistas*. São Paulo, Abril, 1984.

³ Foucault, M. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1966.

⁴ Foucault, M. *Volonté de savoir. Histoire de la sexualité*. Vol. I. Paris, Gallimard, 1979.

⁵ Foucault, M. *Surveiller et punir*. Paris, Gallimard, 1976.

⁶ Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905). Paris, Gallimard, 1962.

⁷ *Ibidem*, cap. I.

⁸ Foucault, M. *Volonté de savoir*. *Op. cit.*

⁹ Lévi-Strauss, C. *Mythologiques* (4 volumes). Paris, Plon, 1964-1971.

¹⁰ Wittgenstein, L. *Investigações filosóficas*. In: *Os pensadores*. Vol. XLVI. São Paulo, Abril, 1975.

¹¹ James, H. *The turn of the screw and other short fiction*. New York, Bantam Books, 1983.

¹² Sobre isso, veja: Freud, S. “Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes” (1925). In: Freud, S. *La vie sexuelle*.

Paris, PUF, 1992; Freud, S. “Sur la sexualité féminine” (1931). In: ibidem. Freud, S. “La féminité” (1932). In: *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*. Paris, Gallimard, 1984.

¹³ Woolf, V. *Orlando*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1976.

¹⁴ Albee, W. *Who's afraid of Virginia Woolf?*. Londres, Penguin Books, 1965.

¹⁵ Freud, S. “La morale sexuelle civilisée et la maladie nerveuse des temps modernes” (1900). In: Freud, S. *La vie sexuelle*. Op. cit.

¹⁶ Weber, M. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon, 1964.

¹⁷ Freud, S. *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926). Paris, PUF, 1973.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Burke, E. *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* (1957). Paris, Vrin, 1990.

²⁰ Kant, I. *Critique de la faculté de juger*. 1^a partie. Paris, Gallimard, 1985.

²¹ Nancy, J.L. “L'offrande sublime”. In: *Du sublime*. Paris, Belim, 1988.

²² Sobre isso, veja: Foucault, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Gallimard, 1977.

²³ Marx, K., Engels, F. *L'idéologie allemande*. Paris, Sociales, 1968.

7.
ESTILO DE SER, MANEIRA DE PADECER E DE CONSTRUIR
Sobre a histeria, a feminilidade e o masoquismo*

Neste ensaio, faremos o esboço de algumas hipóteses de trabalho sobre a histeria e o masoquismo em psicanálise, por meio da problemática da feminilidade. Nessa perspectiva, o discurso freudiano será nossa referência teórica fundamental para a leitura de certas questões de ordem clínica. As relações complexas existentes entre a histeria, o masoquismo e a feminilidade serão aqui evocadas segundo três movimentos bem distintos, apesar de suas articulações internas.

Inicialmente, focalizaremos os impasses com os quais Freud se deparou no final de seu percurso no que se refere ao manejo transferencial da histeria e, principalmente, do masoquismo. Foi o que o levou a enunciar o conceito psicanalítico de *feminilidade* como decorrendo de um registro psíquico que seria ameaçador tanto para os homens como para as mulheres, indistintamente, e por uma mesma razão, como representando um registro autônomo.

Por meio de um trabalho teórico paciente, mais especificamente pela leitura desse conceito, chegaremos a enfatizar a positividade dos processos psíquicos de *histericização* segundo a interpretação que a psicanálise faz a esse respeito, procurando nos situar nos registros teórico e clínico.

Nesse sentido, convém ressaltar o lugar quase impossível que Freud concede à sexualidade, tanto nos homens quanto nas mulheres, em função da pregnância que atribui ao falo na organização sexual do sujeito. Conseqüentemente, seremos conduzi-

* Este trabalho reproduz conferência realizada nas Jornadas do Espace Analytique sobre “L’hysterie aujourd’hui”, Paris, maio de 1995.

dos a desenhar o contorno do funcionamento psíquico do masoquismo no quadro dessa configuração metapsicológica, para então repensar, no discurso freudiano, o sentido dos *masoquismos* erógeno, feminino e moral. Enfim, retomaremos o conjunto dessa interpretação conceitual tendo por base a experiência psicanalítica, principalmente com o objetivo de esboçar a passagem do masoquismo à histericização no contexto trágico da transferência.

Finalmente, faremos um breve comentário para assinalar que todo esse percurso teórico talvez constitua uma apologia da histeria e que essa apologia é marcada pelo fato de que o Brasil é nosso campo clínico de referência psicanalítica. De fato, a histericização traduz, em geral, a maneira de ser dos brasileiros. Mas podemos também considerar as coisas de uma outra forma, em uma perspectiva de trabalho completamente diferente. Desse modo, é possível pensar a positividade do *modo de ser histérico* das pessoas como a nítida revelação de uma presença viva da *erotização* na cultura brasileira. Paralelamente, a erotização se desvaneceria cada vez mais em certas culturas do Ocidente, como Freud¹ antecipa em uma hipótese de trabalho bem conhecida. Essas são, então, as grandes linhas deste trabalho.

I. ENTRE O BEM DITO E O CONFRONTO

Pensar a problemática da histeria hoje levanta questões muito importantes que se referem não apenas aos destinos dos histéricos — o que já é um grande problema em si —, mas principalmente ao da psicanálise. Se pensarmos nos últimos escritos de Freud, em que são questionadas as impossibilidades colocadas pelo tratamento das histéricas, perceberemos que o que estava em causa se referia não apenas aos impasses relativos à histeria, mas também àqueles com os quais se confrontava a psicanálise enquanto forma de discurso teórico e modalidade de experiência clínica. A questão-chave era o masoquismo. A tradição pós-freudiana da psicanálise compreendeu bem o alcance do impasse enunciado por Freud para o bem e para o mal.

Para bem circunscrever essa problemática, podemos dizer que com Freud a psicanálise iniciou-se, enquanto saber e clínica, centrada na histeria, e que ela desembocou no enunciado de um enigma. Mais especificamente no *enigma da feminilidade*,² tal como ele propôs em “Análise com fim e sem fim”. Como enigma, Freud remete a feminilidade àquilo que denomino rochedo de origem: o rochedo da castração,³ esta, juntamente com a recusa da feminilidade, seriam os obstáculos últimos do tratamento psicanalítico.

É nesse contexto que Freud disse, desnortado, que não sabia mais o que era a neurose, nem tampouco quais seriam suas formas de cura em psicanálise.⁴ Em contrapartida, enunciou positivamente que o tratamento psicanalítico se define efetivamente pelas relações de força em jogo na transferência, e que, finalmente, o confronto crucial seria ganho pelos “batalhões mais fortes”.

O fato de recorrer a uma linguagem militar para evocar os impasses do tratamento psicanalítico demonstra que Freud trabalhou um campo metafórico marcado por importantes ressonâncias provenientes da tradição do Ocidente: a relação tensa entre *guerra e política*. É preciso lembrar aqui que, nessa tradição, a guerra pode ser pensada seja como o prolongamento da política — como disseram Clausewitz, Hegel e Lênin —, seja, ao contrário, como marca da impossibilidade da política — e encontramos aqui a linha de pensamento de Nietzsche e Foucault.

De qualquer modo, colocando-nos outra perspectiva, pode-se dizer também que Freud se deparou aqui, de forma trágica, com a oposição entre os registros da *palavra* e da *força*; dito de outra forma, a oposição radical entre o *bem dito* e o *confronto*. E o que se impôs tão drasticamente, no interior da metapsicologia freudiana, foi a supremacia definitiva do ponto de vista econômico sobre os registros tópico e dinâmico.

Essa primazia da perspectiva econômica revela a dimensão de *indeterminismo* presente no psiquismo e na experiência psicanalítica. O indeterminismo em questão remete ao campo das pulsões e a seu estatuto de força constante agindo sobre o psiquis-

mo,⁵ cujo poder ultrapassa de longe o de simples regente da ordem simbólica do psiquismo. Finalmente, é em direção a essa encruzilhada do indeterminismo que se encaminha a experiência psicanalítica, tanto para o bem quanto para o mal.

Esse conjunto de questões articula-se em torno da problemática da feminilidade. Ora, a feminilidade se revela fundamental para homens e mulheres. No mais, Freud diferenciou nitidamente o registro da feminilidade e o da sexualidade feminina.⁶ Esses são os termos dos principais obstáculos com os quais se confrontam a histeria e a psicanálise. Aliás, é por essa razão que a psicanálise, em sua totalidade, é passível de ser interpelada pela histeria, especificamente por ser a histeria a pedra de toque da psicanálise. É por esse motivo que “Análise com fim e sem fim” constitui uma espécie de testamento trágico de Freud, pois nesse ensaio tudo foi colocado em questão com ousadia: nossos modelos de tratamento, nossas modalidades de escuta, e até mesmo nossos instrumentos de trabalho.

Contra esse pano de fundo, duas figuras clínicas se esboçam e se impõem com força, de forma decisiva: a histeria e o masoquismo. No entanto, essas figuras se entrelaçam freqüentemente. Trata-se de procurar diferenciá-las bem, a fim de encontrar um caminho possível para contornar o obstáculo crucial evocado por Freud ao final de sua obra. É precisamente isso que confere toda a relevância ao atual debate sobre a histeria, pois é exatamente o fundamento da psicanálise que está em jogo.

II. AS IMPOSSIBILIDADES DO SE TORNAR MULHER

Será preciso considerar inicialmente, portanto, que os obstáculos com os quais Freud se deparou têm relações fundamentais com o masoquismo. Depois dele, o masoquismo se impôs como questão central na tradição psicanalítica, mas foi também estreitamente ligado à problemática da histeria. Um elo mortífero se teceu e se soldou aqui. É justamente esse elo que se precisa romper de forma radical, pois é aí que se encontram os obstáculos que impedem a psicanálise de sair do impasse.

É preciso evocar, logo de início, que esse elo mortífero entre a histeria e o masoquismo aparece muito cedo na obra de Freud. O discurso freudiano construiu uma imagem das mulheres caracterizada pela passividade, pelo masoquismo e pela inveja do pênis.⁷ Assim, a despeito do fato de Freud não ter assinalado a singularidade psíquica das mulheres no início de seu percurso, na medida em que representou o Édipo feminino segundo o modelo do masculino, deu-lhes, no entanto, um rosto negativo que permaneceu ao longo de sua obra. A suposta teoria da sexualidade feminina que Freud elaborou entre 1925 e 1932⁸ decorre de uma produção conceitual que visa a articular os três traços evocados acima, traços que ele já havia assinalado precocemente, no início de seu percurso teórico. E, apesar das nuances evidentes que introduziu mais tarde, certamente, sua teoria final da sexualidade feminina permaneceu colada em uma imagem da mulher desde muito cedo estabelecida em seu discurso.

De fato, com a formulação do conceito de organização genital infantil e o lugar estratégico que concede ao falo nessa fase,⁹ Freud encontrou um argumento poderoso, por um lado, para justificar seu postulado do deslocamento do gozo clitoriano para o gozo vaginal, e, por outro, para interpretar a inferioridade das mulheres em relação aos homens e suas feridas narcísicas quase insuperáveis disso decorrentes. Nesse contexto, o caminho para se tornar mulher coloca a jovem em posição subalterna de reivindicar — diante do pai e dos homens em geral — uma criança/falo do sexo masculino,¹⁰ a fim de, especificamente, superar a ferida de sua condição feminina. Enfim, embora Freud tenha traçado três vias possíveis para o confronto das mulheres com sua castração — a *frigidez*, a *virilidade* e a *maternidade* —, evidenciou *uma* única possibilidade efetiva para o se tornar mulher de verdade, a saber, a maternidade.

O que me surpreende inicialmente, na construção teórica do discurso freudiano, é que este coloca as mulheres em uma situação sem saída. Quer se trate da frigidez, da virilidade ou da maternidade, as mulheres sempre se situariam em uma posição de

identificação fálica; existiria, então, somente o sexo fálico. A questão da diferença sexual torna-se nesse sentido muito problemática, na medida em que o discurso freudiano coloca os homens em uma situação idêntica, apesar das satisfações imaginárias de que podem gozar pelo fato de serem os detentores do falo/pênis.

Concordamos com o historiador norte-americano Laqueur quando diz que Freud inventou o gozo vaginal. Do século XVI até Freud, a tradição do Ocidente sempre pensou que as mulheres sentiam o orgasmo pelo clitóris. Freud abalou essa tradição quando enunciou que a vagina era o órgão definitivo do gozo da mulher,¹¹ e aqui levantou um obstáculo *quase* insuperável para as mulheres, já que elas se encontrariam então em uma posição identificatória quase *impossível*.

No entanto, é preciso também lembrar que desse modo Freud manteve intacto o estatuto das mulheres estabelecido no século XVIII, segundo o qual elas seriam mães por natureza, sendo então a maternidade um traço de sua essência.¹² Não obstante, acrescentou ainda que as mulheres deveriam ser mães por *vocação libidinal* e, por conseqüência, deveriam funcionar no espaço familiar e não no espaço público. Foi essa a renovação semântica e conceitual, proposta pelo discurso freudiano, ao modelo das relações de gênero delineado no século XVIII. O que ressalta disso tudo é que as mulheres teriam uma menor capacidade de sublimação que os homens, especificamente pelo fato de que não conheceriam, ao contrário desses últimos, a *angústia de castração*, mas apenas o *complexo de castração*. Conseqüentemente, seriam incapazes de construir um super-eu consistente que lhes permitisse ter acesso completo à civilização e à sublimação.

Seria interessante nesse ponto retomar H. Deutsch, que enunciou literalmente a conseqüência lógica do pensamento de Freud: ela afirma que a maternidade seria a forma pela qual a mulher poderia ter acesso à sublimação e gozar assim, efetivamente, como mulher.¹³ A partir disso, então, a mulher teria necessidade da maternidade para sublimar, sendo seu tipo de sublimação centrada na preocupação pelas crianças.

Nesse sentido, segundo nossa hipótese fundamental de trabalho, a histericização seria a maneira por excelência pela qual as mulheres poderiam escapar efetivamente do masoquismo e da virilização, na medida em que seria a histericização que colocaria em questão e derrubaria a ordem fálica. Não podemos, no entanto, esquecer que esse mesmo processo se refere aos homens, processo pelo qual se visa a romper igualmente a falicização pela histericização.

Sustentamos essa afirmação nos fundamentando no próprio Freud, quando, no ensaio sobre “O recalçamento”, evoca as diferenças de estrutura entre a histeria, a neurose obsessiva e a fobia. Assim, a histeria permitiria um acesso mais direto ao desejo, já que mantém sempre uma relação viva com o corpo erógeno, ao contrário do que ocorreria com a neurose obsessiva e a fobia. Nessa perspectiva, existiria uma positividade da histeria enquanto suporte de uma possível perenidade do desejo. Quanto a isso, não se pode esquecer que tampouco foi por acaso que Lacan conferiu um lugar tão importante à histeria em seu seminário sobre “Os quatro discursos” — onde evocou, além do discurso do mestre, do analista e do universitário, o da histérica¹⁴ — na medida em que a histeria seria a forma pela qual o desejo se materializaria literalmente no sujeito.

Evidentemente, convém ressaltar as articulações metapsicológicas presentes em Freud se quisermos dar uma consistência teórica a esse tipo de leitura, razão fundamental para não se fazer afirmações arriscadas e arbitrárias. Podemos, a partir de então, retomar nossos comentários iniciais sobre os impasses que se apresentaram à psicanálise ao final do percurso feminino.

III. METAPSIKOLOGIA DA FEMINILIDADE

Nosso ponto de partida é a *Metapsicologia* que Freud escreveu em 1915, principalmente o ensaio “Pulsões e destinos das pulsões”, em que deu uma autonomia ao conceito de *força pulsional* diante dos *representantes* das pulsões, de maneira a estabelecer uma ruptura teórica com o conceito de pulsão que ele tinha

enunciado nos “Três ensaios sobre a teoria sexual”.¹⁵ Essa operação teórica deu origem à dimensão de *intensidade* da força pulsional. Além disso, permitiu o desenvolvimento conceitual do ponto de vista econômico da metapsicologia freudiana diante dos registros tópico e dinâmico. Foi assim que Freud antecipou o conceito de pulsão de morte dos anos 20, o qual enunciou como sendo fundamentalmente uma pulsão sem representação.¹⁶ Enfim, a idéia de pulsão como “exigência de trabalho” imposta ao psiquismo¹⁷ prolongou-se no sentido da pulsão como figuração da *negatividade* nesse mesmo psiquismo.

Tudo isso se articula com o lugar que Freud havia atribuído à *repetição* na transferência, desde 1914,¹⁸ com a da qual pôde colocar em questão o estatuto da representação e da memória representacional, opondo-a então ao registro de plenitude da intensidade no contexto da repetição em ato na transferência.

Podemos dizer aqui que, com a questão da força e da intensidade, Freud recolocou um problema que havia deixado de lado desde seu “Projeto de uma psicologia científica”, e que sempre permaneceu presente em sua produção teórica dos anos 90, a saber, a questão do *excesso*. De fato, a solução representacional, que Freud desenvolveu em *A interpretação dos sonhos*, levantou também impossibilidades teóricas e clínicas para a psicanálise. Como ocorre inevitavelmente com o recalcado, são especificamente essas impossibilidades que ressurgem com força renovada por meio da repetição e das intensidades que marcam, por sua vez, a transferência no discurso freudiano.

No entanto, para dar uma positividade teórica às questões do excesso e da força pulsional, Freud viu-se obrigado a realizar a reelaboração teórica das questões do sujeito, do afeto e da angústia. Assim, na segunda parte de seu ensaio sobre as pulsões, Freud falou de uma nova figura do eu: o eu real originário.¹⁹ É preciso reconhecer que essa figura não existia no texto de 1911 — “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental” —, onde a genealogia do sujeito constituía a problemática fundamental. Então, o eu real originário seria a contrapartida, no

registro do sujeito, da força pulsional. De fato, da mesma forma que o eu prazer seria regido pelo princípio do prazer e o eu realidade definitivo pelo princípio de realidade, o eu real originário seria regido pelo princípio de Nirvana. E, embora Freud tenha enunciado esse fato apenas em 1920,²⁰ já havia levantado sua exigência teórica em 1914 e 1915.

Assim, o que caracteriza essa experiência psíquica original é a plenitude da intensidade pulsional, isto é, as dimensões do *corpo pulsional* e do objeto existindo simultaneamente e se misturando. Experiência essa, sem dúvida, *traumática* para o sujeito, mas que, em contrapartida, imprime ao psiquismo novas marcas. Além disso, esse impacto constante da força pulsional tem o poder de causar uma reviravolta nas articulações psíquicas estabelecidas, pedindo então novos elos. Enfim, é o registro da *apresentação* (*Darstellung*) que se situa no primeiro plano da experiência psíquica, em oposição ao registro da *representação* (*Vorstellung*), de modo a dar toda a sua potência à negatividade no psiquismo.

Tudo isso se torna presente e atual no psiquismo pela experiência da *afetação*. O discurso freudiano trabalhou esse ponto de maneira *paradoxal*. Se, por um lado, Freud pensou o afeto como sentimento para inscrevê-lo no campo da consciência, por outro, pensou também como sendo da ordem da quantidade ao falar de *quantum* de afeto.²¹

O paradoxo refere-se justamente a essa oscilação entre os registros da qualidade e da quantidade, usando sempre a linguagem do próprio Freud. No entanto, existe uma saída para esse impasse, pois Freud se refere aqui à consciência proposicional que articula a representação-palavra e a representação-coisa.²² É nesse sentido que o eu real originário é o lugar psíquico da apresentação e da experiência do afeto.²³

Contudo, é preciso esperar a nova teoria freudiana da angústia para considerar que o impacto das pulsões age enquanto angústia, e que esta se expressa no registro do eu real originário. Com essa construção original do sujeito, na qual não existe separação entre o sujeito e o Outro, Freud finalmente poderá criti-

car sua primeira teoria da angústia, fundada no recalçamento sexual. A partir de então, ele percebe a angústia-sinal como questão fundamental para falar assim do sinal de angústia.²⁴ Pelo impacto das pulsões, o eu real originário torna-se assim o abrigo da angústia do real. Nesse ponto, Freud é muito claro: a angústia do real é anterior à angústia do desejo, sendo até mesmo sua condição de possibilidade.

IV. MASOQUISMO E SUBLIMAÇÃO

É nesse quadro teórico — a força pulsional, o eu real originário, a repetição, a apresentação, o afeto e a angústia como figura do afeto por excelência — que podemos encontrar uma interpretação teórica e clínica que possibilite sair dos impasses associados à histeria e ao masoquismo. Para uma melhor compreensão disso, é preciso dizer que é no registro do eu real originário, onde se constituem as novas marcas psíquicas e onde também intervém a reviravolta dos elos estabelecidos, que a própria erotização se torna possível e se constituem novas formas de sublimação. Entretanto, para continuar nessa via, será necessário que nos desloquemos da primeira para a segunda teoria freudiana da sublimação. Assim, a primeira enunciava que sublimar implicava a dessexualização da pulsão. Em outras palavras, existiria certamente na pulsão sublimada uma mudança de alvo, porém sem transformação nem mudança do objeto.²⁵ Em contrapartida, uma mudança de objeto se torna perceptível na segunda teoria da sublimação.²⁶ Podemos pensar assim que o discurso freudiano enfatizou, no segundo momento, a invenção de novos objetos de investimento que permitiriam a manutenção da erotização no psiquismo.

Nessa perspectiva de leitura, a experiência da feminilidade aparece como uma maneira de produzir a erotização e de promover novas formas de sublimação. Assim, quando Freud diz em *Mal-estar na cultura* que as mulheres se opõem à civilização porque sempre exigem a erotização, parece referir-se à feminilidade, já que as mulheres e os homens encontram-se ligados à ordem da civilização por intermédio do falo.

É justamente nesse ponto que reside nossa argumentação, pois é possível pensar que pode existir, *ao mesmo tempo*, erotização e sublimação no registro psíquico da feminilidade, sem que essa sublimação conduza necessariamente à dessexualização, ou até mesmo à homossexualização dos sujeitos. Podemos pensar aqui, particularmente, na leitura freudiana do laço social que encontramos em “Introdução ao narcisismo”: ali Freud fala da homossexualização dos sujeitos solicitada pelos laços sociais,²⁷ ou seja, da maneira pela qual os laços sociais conduzem progressivamente as subjetividades ao desvanecimento da diferença sexual.

Portanto, trata-se aqui do registro fálico de ordem sexual. A experiência da plenitude da *afetação* é bem marcada pela erotização e pela abertura de novas possibilidades de sublimação, possibilidades que se apresentam no campo da transferência nos momentos cruciais da análise. Entretanto, se os homens e as mulheres se sentem igualmente ameaçados pela feminilidade, é que esta põe em questão o registro fálico da identificação.

Freud nomeou também *masoquismo primário*, ou ainda *masoquismo erógeno*,²⁸ esse nível originário da experiência psíquica. O que isto quer dizer? Em primeiro lugar, que nesse registro psíquico a dor impõe-se ao sujeito a partir do momento em que a identificação fálica é colocada em questão. É por esse aspecto que toda dimensão traumática da experiência se revela, e em seguida, no sentido oposto, que as dimensões da erotização e da sublimação também se impõem, já que são novas possibilidades que se abrem para o sujeito. Isso ainda quer dizer que o sujeito se pode inscrever no discurso de uma outra maneira, pois a partir de então passa a marcar seu discurso pelo ritmo do corpo erógeno. Finalmente, que o masoquismo aparece como uma experiência da dor, sendo, além disso, uma experiência atravessada pela erotização e pelas novas formas de sublimação. Mas é preciso lembrar aqui ainda que o discurso freudiano evoca também a existência de um masoquismo feminino²⁹ e de um masoquismo moral,³⁰ além do masoquismo erógeno. No entanto, se as modalidades feminina e moral do masoquismo são fundamentadas no masoquismo erógeno,

isso não quer dizer que as relações entre essas diferentes formas de masoquismo sejam lineares ou diretas, na medida em que não são inscritas no psiquismo no mesmo nível estrutural.

Parece-nos que no masoquismo feminino e no masoquismo moral o sujeito permanece preso à referência fálica que ele restabeleceu por completo. Por quê? — poder-se-ia objetar. Porque desse modo o sujeito evita de maneira decisiva a experiência perturbadora da angústia. Então, ele atenua a angústia que o invade por intermédio da identificação fálica. A conseqüência maior é que o sujeito vai se afundar perigosamente no abismo do masoquismo para se proteger então da angústia. Enfim, existe uma oposição fundamental entre as experiências da angústia e do masoquismo que não se pode perder de vista jamais para se reconhecer o que está em questão aqui.

V. O MASOQUISMO NO ATO PSICANALÍTICO

Nesta perspectiva de interpretação, a ruptura que se produz na experiência psicanalítica em relação ao masoquismo mantém como referência crucial os masoquismos feminino e moral. Entretanto, essa ruptura transforma o masoquismo em angústia do real, sendo ela, portanto, que dá à experiência psicanalítica seu caráter trágico.

Mas como ocorre essa ruptura trágica na transferência? Podemos traçar seus contornos mais importantes afirmando que ela se impõe ao sujeito pela intervenção de uma *explosão de violência*, explosão que o perturba momentaneamente na medida em que ultrapassa sua possibilidade de dominá-la. É por meio do movimento de histericização que ele pode reagir e escapar dos masoquismos moral e feminino. É claro que essa guinada na atitude masoquista se fundamenta nas reviravoltas da referência fálica e da passividade, que se apresentam na análise sob forma da explosão de violência que sobrevém na transferência, e também sob múltiplas formas de *acting-out*.

E já que todo esse processo se inscreve na cena da transferência, é nela que o analista colocará em jogo a sua astúcia. Antes

de mais nada, ele não deverá considerar o modo pelo qual o analisando funciona como uma manifestação de destruição. Para a manutenção transferencial dessa situação limite da experiência psicanalítica, é preciso que o analista seja simbolicamente castrado. Aqui está o pressuposto ético desse jogo transferencial.

Para delimitar bem esse ponto, convém ressaltar algumas das diferentes formas estabelecidas e bem conhecidas no campo psicanalítico, de confronto com essa situação limite, e que remetem a diferentes tradições doutrinárias. Seremos aqui bem esquemáticos nessa caracterização, sendo nossa intenção simplesmente a de definir a *direção* do processo psicanalítico e suas conseqüências. Vejamos então as diferentes possibilidades em pauta.

1. *Culpabilização* ativa do analisando pelo analista. Nesse movimento, tudo ocorre como se este solicitasse o poder fálico, enquanto, ao contrário, é a reviravolta fálica do sujeito que está em jogo na experiência. Agindo assim, parece, no entanto, que o analista impõe ao analisando, com o sentimento de culpa, o retorno à posição masoquista e a imposição de nela permanecer. Assim, ao se identificar ao analista todo-poderoso, o analisando volta a mergulhar no masoquismo e na falicidade. Essa forma de manejo transferencial é muito freqüente nas tradições kleiniana e da psicologia do ego.

2. Um outro confronto é aquele em que o analista deve seduzir o analisando, convidando-o sistematicamente a manifestar agressividade, como se a expressão da agressividade por si só fosse positiva e estruturante em si mesma. Assim, a mãe suficientemente boa, como a evocada por Winnicott (e algumas vezes por Dolto), pode funcionar enquanto sedução ativa por meio da qual o sujeito pode se deslocar do masoquismo para a virilização. Isso constituiria, afinal, nada mais que um novo rosto, ou mesmo uma maquiagem da falicização.

3. Finalmente, consideramos a operação da sedução tal como intervém na análise mútua da qual nos fala Ferenczi. Nesse movimento, o analista exhibe sua fragilidade desde o início da análise, na intenção de se apresentar ao analisando como não-onipo-

tente. Porém, esse último permanecerá no quadro do masoquismo todo-poderoso na medida em que o analista não suporta nada. Aqui, o analisando torna-se o suporte do analista, forma suprema do gozo masoquista.

Parece-nos, ao contrário, que o manejo transferencial da violência exige que o analista seja *atingido* pelo analisando no *real* da transferência, podendo e devendo ser esse último *percebido* e bem *reconhecido* pelo primeiro. No entanto, o analista não deveria culpabilizar o analisando, incitá-lo à violência ou seduzi-lo pela exibição de suas próprias feridas. Para isso, é preciso que ele reconheça que a violência em causa não é do registro da destruição. Enfim, poder perceber e ao mesmo tempo reconhecer os limites do analista é efetivamente castrá-lo e se deixar castrar simbolicamente, subvertendo assim o registro fálico da experiência analítica.

A partir de então, novos circuitos de erotização e novas formas de sublimação tornam-se possíveis. É essa histericização que executa a ruptura com os masoquismos moral e feminino, por intermédio da feminilidade e do masoquismo erógeno próprio do eu real originário. Por essa via psíquica e transferencial, a feminilidade aparece, portanto, como a forma por excelência que permite derrubar a falicidade mortífera das mulheres e dos homens.

VI. OS DESTINOS DA HISTERIA E O MAL-ESTAR DA CIVILIZAÇÃO

Vocês poderiam dizer que esta breve exposição é uma apologia da histeria. É verdade, de um certo ponto de vista. No entanto, para fazer essa apologia de forma pertinente, é preciso diferenciar bem a histeria das formas mortíferas de masoquismo, a fim de dar à histericização todo seu alcance na experiência psicanalítica. Se for feita essa distinção entre a histeria e o masoquismo, a histericização pode então se apresentar como o eixo constitutivo do desejo. Diremos, finalmente, que existe uma positividade na alquimia desejante da histericização, que é colocada em cena pela experiência psicanalítica.

Mas poder-se-ia argumentar também, em contrapartida, que esse elogio à histeria justifica-se ainda mais para alguém que es-

teja inscrito em uma cultura atravessada por traços históricos notáveis. A cultura brasileira é por certo muito diferente da cultura européia e da tradição puritana da cultura norte-americana, por seus múltiplos contornos históricos e suas formas patentes de erotização.

Lacan descreveu muito bem alguns traços dessa forma de cultura presentes no Brasil, a qual é marcada pela tradição do cristianismo, referindo-se à Itália e ao barroco. Entre outras coisas e no seminário *Encore*,³¹ Lacan enfatizou a importância que tem o gozo nessa modalidade de cultura. Nesse ponto, concordamos com sua concepção, em particular no que se refere à articulação entre a experiência do gozo e a cultura barroca.

Além disso, encontramos no Brasil uma presença muito viva da tradição religiosa da possessão ritual, de origem africana. Tudo isso produz nos sujeitos relações ricas e complexas com seu corpo e com seu gestual. Na positividade das construções culturais, tudo isso é expressado pelas festas, pelas diferentes formas de dança e música. Resumindo, existe no Brasil uma fusão muito particular entre as diferentes tradições religiosas do cristianismo e do paganismo africano, e isso contribuiu para o nascimento dessas formas notáveis de histericização e de erotização da experiência do corpo.

Poder-se-ia, portanto, argumentar que tal discurso psicanalítico que proponho se funda em um certo horizonte cultural, a partir de sua inserção no universo cultural brasileiro. É uma interpretação possível. Mas talvez ela encubra outras, muito mais interessantes e passíveis de desembocar em diferentes leituras da psicanálise atual.

Nesse sentido, preferimos considerar essa leitura de Freud como resultante do “mal-estar na civilização”, no próprio sentido freudiano do conceito. Para encerrar, assinalaremos, portanto, alguns traços marcantes de diferenciação a respeito do erotismo, tal como ele se apresenta na Europa, nos Estados Unidos e no Brasil.

Uma imagem bem viva poderia dissipar um pouco a obscuridade dessa problemática. Trata-se de um amigo europeu no

Brasil, que também se dedica ao ofício do psicanalisar. Durante um período de férias no Rio de Janeiro, ele observou as mulheres que passavam nas calçadas à beira das praias de Copacabana, Ipanema e Leblon, mas também os homens e sua aparência mais relaxada. Em seguida, mencionou a erotização de toda essa *mise-en-scène*, principalmente pelo modo como as mulheres se apresentavam — seu modo sensual de se vestir, andar e se movimentar — e colocou tudo isso em oposição ao que ele já conhecia muito bem, pois sempre pôde observar na Europa e nos Estados Unidos que lá a erotização é quase inexistente no cotidiano. Finalmente, declarou: “Talvez na Europa e na América do Norte tudo isso fosse visto como muito vulgar, mas essa é uma visão cheia de preconceitos”. E concluiu assim: “A via normalizadora das culturas européia e norte-americana produz uma dessexualização progressiva das pessoas, enquanto a erotização ainda está presente no seu país”.

Concordamos com a sabedoria desse europeu. Pensamos que no Brasil a erotização ainda está presente no cenário social e nas construções culturais. Nesse sentido, podemos formular a idéia de que a histeria, assim como a histericização, ainda é um *estilo de ser* no país. A histericização, porém, é igualmente um modo de padecer da dor da feminilidade e, por isso mesmo, uma maneira *de construir* novas formas de sublimação.

É evidente que nossa leitura de Freud é profundamente marcada por todos esses aspectos. Em contrapartida, gostaríamos de dizer que a articulação mortífera da histeria com o masoquismo se impôs nas tradições culturais em que os processos sociais de normalização sexual impediram de tal maneira o erotismo que, em seguida, tornou-se quase impossível perceber as qualidades positivas da histeria. A dessexualização atingiu, assim, níveis tais que a histeria se tornou pura negatividade, ou ainda, reivindicação fálica permanente. É uma pena, já que isso indica de maneira eloqüente o eclipse do erotismo no final do milênio.

É claro que tudo isto modifica de maneira radical o modo de ser da histeria em sua materialidade psíquica. Com a normalização do erotismo, ela perdeu sua potencialidade expressiva nos

níveis do corpo e da linguagem e se transformou justamente em seu contrário para finalmente revestir os rostos da morte. As depressões incuráveis, as dissociações de massa e até mesmo as novas modalidades de patologia, ditas *borderline*, constituem os flagelos e os terrores que a dessexualização da histeria engendrou por meio da normalização do erotismo.

Para concluir, diremos ainda que a crise da psicanálise, que se instalou na Europa e Estados Unidos há desde já alguns anos, tem uma relação fundamental com essa problemática da dessexualização e da normalização do erotismo. Se a histeria é o fundamento da psicanálise, como enfatizamos no decorrer dessa exposição, não resta nenhuma dúvida de que os destinos da psicanálise e da histeria estão estreitamente entrelaçados. Isso porque a histericização como forma de ser do desejo é aquilo que tanto a histeria quanto a psicanálise procuram promover de maneira ativa e fluente.

Paris, 15 de maio de 1995

NOTAS

¹ Freud, S. “Le malaise dans la culture” (1930). *Ceuvres complètes. Psychanalyse*, tomo XVIII. Paris, PUF, 1994, pp. 245-333.

² Freud, S. “L’analyse avec fin et l’analyse sans fin” (1937). *Résultats, idées, problèmes*, tomo II. Paris, PUF, 1992, p. 268.

³ *Ibidem*, p. 268.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions” (1915). *Métapsychologie*. Paris, Gallimard, 1968, pp. 13-9.

⁶ Freud, S. “L’analyse avec fin et l’analyse sans fin”. *Op. cit.*, pp. 265-8.

⁷ Freud, S. *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905). Paris, Gallimard, 1987.

⁸ Freud, S. “Fragment d’une analyse d’hystérie (Dora)” (1905). *Cinq psychanalyses*. Paris, PUF, 1995; “Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes” (1925); “Sur la sexualité féminine” (1931); *Nouvelles conférences d’introduction à la psychanalyse*, n° 33, Gallimard, 1984.

⁹ Freud, S. “L’organisation génitale infantile” (1932). *La vie sexuelle*. Op. cit.

¹⁰ Freud, S. “La féminité”. *Nouvelles conférences d’introduction à la psychanalyse*. Op. cit., p. 179.

¹¹ Laqueur, T. *La fabrique du sexe. Essais sur le corps et le genre en Occident*. Paris, Gallimard, 1992, pp. 269-82.

¹² Op. cit., caps. IV e V, e também Laqueur, T. “Orgasm, generation and the politics of reproductive biology”, in: Laqueur, T., Gallacher, C. *The making of modern body*. Berkeley, University of California Press, 1987.

¹³ Deutsch, H. *Psychanalyse des fonctions sexuelles de la femme* (1925). Paris, PUF, 1994.

¹⁴ Lacan, J. *L’envers de la psychanalyse. Le Séminaire*, livre XVII. Paris, Seuil, 1991.

¹⁵ Freud, S. *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Op. cit., pp. 82-3.

¹⁶ Freud, S. “Le moi et le ça” (1923). In: *Essais de psychanalyse*. Paris, Gallimard, 1981.

¹⁷ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions”. In: *Métapsychologie*. Op. cit., pp. 17-20.

¹⁸ Freud, S. “Remémoration, répétition et élaboration” (1914). In: *La technique psychanalytique*. Paris, PUF, 1972.

¹⁹ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions”. In: *Métapsychologie*. Op. cit., pp. 31-43.

²⁰ Freud, S. “Au-delà du principe du plaisir” (1920). In: *Essais de psychanalyse*. Op. cit.

²¹ Veja a esse respeito: “Le refoulement”. In: Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit.

²² Freud, S. “L’inconscient”, cap. VI. In: *ibidem*.

²³ Sobre isso, veja: Pacheco, D. *Onde estava o sujeito?* Dissertação de mestrado, teoria psicanalítica. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994.

²⁴ Freud, S. *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926). Paris, PUF, 1973.

²⁵ Freud, S. “La morale sexuelle ‘civilisée’ et la maladie nerveuse des temps modernes” (1908). In: *La vie sexuelle*. Op. cit., pp. 33-4.

²⁶ Freud, S. *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, n° 32. Op. cit., pp. 131-2.

²⁷ Freud, S. “Pour introduire le narcissisme”. In: *La vie sexuelle*. Op. cit., pp. 103-105.

²⁸ Freud, S. “Le problème économique do masochisme” (1942). In: *Névrose, psychose et perversion*. Paris, PUF, 1992, pp. 287-92.

²⁹ Ibidem, pp. 289-90.

³⁰ Ibidem, pp. 292-7.

³¹ Lacan, J. *Encore. Le séminaire*, livre XX. Paris, Seuil, 1975, cap. IX.

SOBRE O AUTOR

Joel Birman fez graduação em medicina na Universidade Federal do Rio de Janeiro (1971) e especialização em psiquiatria no Instituto de Psiquiatria da mesma universidade (1972). Psicanalista, é membro de honra do Espace Analytique e membro titular do Collège International de Psychanalyse et d'Anthropologie. Além disso, é membro da Association International d'Histoire de la Psychanalyse et de Psychiatrie.

É mestre em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1976) e em medicina social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1978). Fez doutorado em filosofia na Universidade de São Paulo (1984). É professor titular do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (1991), onde leciona e é pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica. É professor-adjunto do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1986), onde leciona e é pesquisador no mestrado e no doutorado em saúde coletiva. É pesquisador do CNPq.

Realizou pós-doutorado na França, entre 1994 e 1996, no Laboratoire de Psychopathologie Fondamentale et Psychanalyse, da Université Paris VII, coordenado pelo professor Pierre Fedida. Nesse contexto, realizou duas pesquisas em psicanálise, uma sobre “A feminilidade” e outra sobre “A sublimação”. Além disso, trabalhou como professor-visitante no citado laboratório de pesquisa, onde lecionou no Doutorado em Psicanálise. Nesse doutorado, realizou três cursos regulares, que versavam sobre “A pesquisa em psicanálise” e as problemáticas de pesquisa acima referidas. Realizou então inúmeras conferências no DEA de psica-

nálise da Université Paris VII e em diversas instituições psicanalíticas parisienses.

Dedica-se no momento à construção de uma linha de pesquisa interdisciplinar, em psicanálise e filosofia, em torno das “Novas condições do mal-estar na civilização”, no Collège International de Philosophie, em Paris, com os professores Michel Tort e Monique David-Ménard. É pesquisador-associado do Laboratoire de Théorie Psychanalytique, da Université Paris VII (1996), coordenado pelo professor Maurice Dayam. Realiza atualmente um seminário no Espace Analytique desde 1996.

Colaborador assíduo de várias publicações especializadas no Brasil e no exterior, é autor de diversos livros: *A psiquiatria como discurso da moralidade* (1978), *Enfermidade e loucura* (1980), *A sexualidade na instituição asilar* (1980), *Os descaminhos da subjetividade* (1986), *Freud e a experiência psicanalítica* (1989), *Freud e a interpretação psicanalítica* (1991), *Ensaio de teoria psicanalítica I* (1993), *Psicanálise, ciência e cultura* (1994), *Por uma estilística da existência* (1996), *Estilo e modernidade em psicanálise* (1997), *De la pulsion à la culture* (1998) e *Les enjeux de l'interprétation en Psychanalyse* (1999).

OUTROS TÍTULOS DA MESMA ÁREA

Richard Theisen Simanke
A formação da teoria freudiana das psicoses

Isaias Pessotti
A loucura e as épocas

Sociedade Brasileira de Psicanálise
Fórum de psicanálise

Isaias Pessotti
O século dos manicômios

Chaim S. Katz (org.)
Ferenczi: história, teoria, técnica

Joel Birman
Por uma estilística da existência

Joel Birman
Estilo e modernidade em psicanálise

Frank Philips
Psicanálise do desconhecido

Antonio Imbasciati
Afeto e representação

ESTE LIVRO FOI COMPOSTO EM SABON PELA
BRACHER & MALTA, COM FOTOLITOS DO BU-
REAU 34 E IMPRESSO PELA BARTIRA GRÁFI-
CA E EDITORA EM PAPEL PÓLEN 80 g/m² DA
CIA. SUZANO DE PAPEL E CELULOSE PARA A
EDITORIA 34, EM MARÇO DE 1999.