

SUMÁRIO

SUMMARY

EDITORIAL 9

ARTIGOS: TEMAS SOBRE PSICOLOGIA CLÍNICA

ESCRITA DE SI E INTERIORIDADE: DESLOCAMENTOS NA RELAÇÃO COM O
SOFRIMENTO NA CONTEMPORANEIDADE

*Writing itself and interiority: changes in relationship to suffering in
contemporary*

*La escritura de sí y la interioridad: los cambios en relación al sufrimiento en
la contemporaneidad*

Mariama Augusto Furtado

Ana Maria Szapiro 13

SAÚDE MENTAL DE MULHERES DONAS DE CASA: UM OLHAR
FEMINISTA-FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL

*Mental health of housewives: a feminist-phenomenological-existential
perspective*

*Salud mental de mujeres amas de casa: una
mirada-feminista-existencial-fenomenológica*

Luciana da Silva Santos

Gláucia Ribeiro Starling Diniz 37

LOGIQUE DE LA SOUMISSION ET DU COMMANDEMENT: DE L'EXPÉRIENCE
DE S. MILGRAM AU SLOGAN

*Logic of submission and commandment: from S. Milgram experiment to the
slogan power*

*Lógica de submissão e mandamento: da experiência de S. Milgram ao poder
do slogan*

Lévy Alexandre

Bernard David 61

| | |
|---|-----|
| A CIDADE DOS HOMENS: TRAGÉDIA DE UM ÉDIPO SUSPENSO <i>The city of men: tragedy of a Oedipus suspended</i> <i>La ciudad de los hombres: tragedia de un Edipo em suspensión</i> Carlos Velázquez Marília Romero Campos..... | 81 |
| O OUTRO PLURALIZADO NO PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA <i>The Other pluralized in the subjective constitution process</i> <i>El Otro pluralizado en el proceso de constitución subjetiva</i> Viviane Marques Alvim Campi Barbosa Nádia Laguárdia de Lima..... | 95 |
| UM COMENTÁRIO SOBRE A “EXPERIÊNCIA” NA OBJETIVIDADE CIENTÍFICA E NO SINTOMA PSICANALÍTICO <i>A commentary on “experience” in scientific objectivity and in the</i> <i>psychoanalytical symptom</i> <i>Un comentario sobre la “experiencia” en la objetividad científica y en el</i> <i>síntoma psicoanalítico</i> Amandio J. Gomes | 115 |
| A MELANCOLIA EM LARS VON TRIER E A PSICANÁLISE <i>Melancholy in Lars Von Trier and the psychoanalysis</i> <i>La melancolía de Lars Von Trier y el psicoanálisis</i> Thais Klein Regina Herzog..... | 129 |
| A VALORIZAÇÃO DA OBEDIÊNCIA INFANTIL COMO META DE SOCIALIZAÇÃO EM DIFERENTES CONFIGURAÇÕES FAMILIARES <i>Valorization of child obedience as socialization goal in different family settings</i> <i>La valorización de la obediencia infantil como meta de socialización en</i> <i>diferentes configuraciones familiares</i> Luciana Fontes Pessôa Dandara de Oliveira Ramos Maria Lucia Seidl-de-Moura Leticia Oliveira da Silva..... | 147 |

COPING E COPING DIÁDICO: UMA ANÁLISE QUALITATIVA DAS ESTRATÉGIAS
DE COPING DE CASAIS

Dyadic coping and coping: a qualitative analysis of coping strategies couples

Diádica coping y coping: un análisis cualitativo de coping parejas estrategias

Aline Amaral Mussumeci

Edna Lúcia Tinoco Ponciano 165

RESENHA

“SER FELIZ É SIMPLES – MAS NÃO É FÁCIL”. SOBRE ALIMENTAÇÃO BASEADA
EM PLANTAS

“Being happy is simple – but it is not easy”. About plant-based nutrition

“Ser feliz es simple – pero no es fácil”. Sobre alimentación basada en plantas

Esther Maria de Magalhães Arantes..... 191

EDITORIAL

O número 30.1 da *Revista Psicologia Clínica* tem como título “Temas sobre psicologia clínica” e reúne nove artigos, sendo um deles internacional. O primeiro artigo, *Escrita de si e interioridade: deslocamentos na relação com o sofrimento na contemporaneidade*, das autoras Mariama Augusto Furtado (Universidade Federal do Rio de Janeiro) e Ana Maria Szapiro (Universidade Federal do Rio de Janeiro), busca compreender de que maneira se dá a relação consigo mesmo nos dias atuais, que lugar é conferido ao sofrimento e o que resta do *Homo Psychologicus* e de seus contornos voltados para sua interioridade, em vista da emergência de modos de ser que se distanciam do caráter interiorizado definido pela Modernidade.

O segundo artigo, intitulado *Saúde mental de mulheres donas de casa: um olhar feminista-fenomenológico-existencial*, das autoras Luciana da Silva Santos (Universidade de Brasília) e Gláucia Ribeiro Starling Diniz (Universidade de Brasília), reflete sobre o trabalho das donas de casa, realizado no espaço privado, visto como improdutivo e desvalorizado até por seus familiares, afetando a sua forma de ser e estar no mundo e potencializando o comprometimento de sua saúde mental.

Logique de la soumission et du commandement: de l'expérience de S. Milgram au slogan é o terceiro manuscrito, de autoria de dois autores franceses: Alexandre Lévy (Université Catholique de l'Ouest, France) e David Bernard (Université Rennes 2, France). Apoia-se em uma leitura psicanalítica para investigar a experiência de Stanley Milgram, destacando as funções de submissão e obediência e as condições consequentes para o estabelecimento de uma lógica de mandamento, baseada em conceitos lacanianos, para em torno dessas noções desdobrar os relatórios de um sujeito e sua divisão para as várias figuras que personificam um grande Outro. Nesse viés, examina os efeitos da subjetividade orientada por uma causa, o “fetichismo da mercadoria”, compreensão inserida no discurso capitalista e suas promessas de prazeres como um ideal normativo da liberdade do sujeito.

O quarto artigo, *A cidade dos homens: tragédia de um Édipo suspenso*, dos autores Carlos Velázquez (Universidade de Fortaleza) e Marília Romero Campos (Universidade de Fortaleza), introduz, sobre um substrato paradigmático junguiano, a hipótese de que a cidade, enquanto símbolo de proteção materna, abriga a cultura moderna como um filho que se apropria da potência criativa do pai, mas não reinvestiu essa potência na própria adaptação ao meio, concluindo que essa suspensão edípica tem perenizado, na cultura moderna, uma condição infantil, hoje insustentável tanto internamente quanto no meio natural.

Já em *O Outro pluralizado no processo de constituição subjetiva* as autoras, Viviane Marques Alvim Campi Barbosa (Univerdade Federal de Minas Gerais) e Nádia Laguárdia de Lima (Universidade Federal de Minas Gerais) discutem a função dos educadores de bebês e crianças pequenas na estruturação psíquica das crianças na atualidade, partindo da experiência de satisfação em Freud e buscando compreender a construção da realidade psíquica a partir do encontro com o Outro, acrescida da teoria lacaniana de constituição do sujeito através do processo que envolve a dialética entre a alienação e a separação, segundo a premissa de que as marcas inaugurais que o Outro inscreve no corpo do bebê possibilitam a sua constituição subjetiva, uma vez que é o encontro com o Outro que introduz o sujeito na linguagem e desperta nele o gozo. O trabalho conclui que, na atualidade, o Outro na vida da pequena criança encontra-se pluralizado, incluindo, além das figuras parentais, os educadores, que participam dos tempos precoces desse processo.

O sexto artigo, *Um comentário sobre a “experiência” na objetividade científica e no sintoma psicanalítico*, de autoria de Amandio J. Gomes (Universidade Federal do Rio de Janeiro), destaca a noção de “experiência” no pensamento filosófico e científico moderno, partindo de sua análise da *Crítica da razão pura* de Kant e a “experiência” em questão na psicanálise, visando enfim articular essa discussão com a elaboração lacaniana do sintoma psicanalítico. Da “Coisa-em-si” na *Crítica da razão pura* enquanto algo de real que cede seu lugar à “Ideia da Razão” e vai finalmente garantir a orientação em jogo no progresso infinito da ciência, chega-se à “orientação do real” em Lacan, a qual conduz a uma abordagem do sintoma que permite discernir o campo próprio da psicanálise no mundo da ciência. Destaca, finalmente, as conferências de Lacan sobre James Joyce e o seminário *Le sinthome*, para realizar uma aproximação com a experiência do sintoma a que uma análise conduz, enquanto modo de “amarração” ou “escrita” do real.

A melancolia em Lars Von Trier e a psicanálise, das autoras Thais Klein (Universidade Federal do Rio de Janeiro) e Regina Herzog (Universidade Federal do Rio de Janeiro), aborda a noção de melancolia em psicanálise a partir de considerações tecidas sobre o filme “Melancolia”, de Lars Von Trier, que através de imagens descreve a condição de desamparo, cujo discurso melancólico, segundo Freud, está ‘mais próximo da verdade’ e propenso a um desenlace trágico.

O oitavo manuscrito, *A valorização da obediência infantil como meta de socialização em diferentes configurações familiares*, das autoras Luciana Fontes Pessôa (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), Dandara de Oliveira Ramos (Instituto Gonçalo Moniz, Bahia), Maria Lucia Seidl-de-Moura (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) e Leticia Oliveira da Silva (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), tem por objetivo investigar as metas de socialização da

obediência infantil em famílias nucleares, mononucleares e reconstituídas, uma vez que pesquisas anteriores, em sua maioria, detiveram seu foco de investigação em mães de famílias nucleares, não considerando a pluralidade de configurações familiares do contexto atual. Entende-se que a aprendizagem da obediência aparece, de fato, como uma das mais importantes metas de socialização, na medida em que consiste em uma característica priorizada desde os primeiros anos de vida.

O nono artigo, *Coping e coping diádico: uma análise qualitativa das estratégias de coping de casais*, de autoria de Aline Amaral Mussumeci (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) e Edna Lúcia Tinoco Ponciano (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), analisa os conceitos de *coping* e *coping diádico*, trazendo trechos de entrevistas de uma pesquisa qualitativa com casais heterossexuais de famílias da classe média do Rio de Janeiro e de Curitiba. Conclui que os casais elegem determinados padrões de *coping* e os utilizam conjuntamente, o que aponta para a importância de se analisar a forma como os cônjuges estabelecem as estratégias de *coping diádico*, pois estas são o fundamento da dinâmica do casal para o enfrentamento dos estresses e dos conflitos cotidianos.

Finalmente, a revista apresenta “*Ser feliz é simples – mas não é fácil*”. Sobre *alimentação baseada em plantas*, da Professora Esther Arantes, resenha do livro *Cirurgia verde: conquiste a saúde pela alimentação à base de plantas*, de Alberto Peribanez Gonzalez. São Paulo: Editora Alaúde, 2017, 508 páginas.

Isabel Fortes
Esther Arantes

ESCRITA DE SI E INTERIORIDADE:
DESLOCAMENTOS NA RELAÇÃO COM O
SOFRIMENTO NA CONTEMPORANEIDADE

*WRITING ITSELF AND INTERIORITY: CHANGES IN
RELATIONSHIP TO SUFFERING IN CONTEMPORARY*

*LA ESCRITURA DE SÍ Y LA INTERIORIDAD: LOS CAMBIOS EN
RELACIÓN AL SUFRIMIENTO EN LA CONTEMPORANEIDAD*

*Mariama Augusto Furtado**

*Ana Maria Szapiro***

RESUMO

Diante das transformações em curso no contexto contemporâneo, assistimos à emergência de modos de ser que se distanciam do caráter interiorizado que definia o *Homo psychologicus* característico da Modernidade. Em meio a um conjunto de deslocamentos, vemos surgir outros modos de ser, de relação consigo mesmo e com o sofrimento. Propomos aqui uma reflexão sobre os efeitos do declínio dessa dimensão de interioridade como questão fundamental para a compreensão das mudanças quanto ao lugar do sofrimento tal como se colocava na modernidade e tal como, a nosso ver, se apresenta na contemporaneidade. Para isso elegemos tomar como dispositivo de análise alguns romances literários, produzidos em diferentes épocas, para buscar examinar as diferentes narrativas sobre a dimensão de interioridade ali presentes. Nessa perspectiva, a pesquisa no campo da literatura pode nos oferecer interessante universo de compreensão sobre os modos de viver hoje em sociedade. Em suma, cabe interrogar: o que resta desse *Homo psychologicus* e de seus contornos voltados para sua interioridade? De que maneira se dá a relação consigo mesmo nos dias atuais e que lugar confere ao sofrimento?

Palavras-chave: contemporaneidade; interioridade; sofrimento; subjetividade.

* Doutora em Psicologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

** Professora Titular do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

ABSTRACT

In the face of ongoing changes in the contemporary context, we are witnessing the emergence of ways of being that move away from the internalized character defining *Homo psychologicus* characteristic of Modernity. They emerge, in the context of changes that we intend to analyze here, other modes of relationship with yourself and other ways to relate to the suffering. So, we aim to reflect on the emergence of the inner dimension as a key issue in understanding the place of suffering in modernity and their movements in contemporary. For this we take some literary novels, produced each season, as an analytical device for understanding the ways to relate to this dimension of interiority. In our view, research in the field of literature offers us an interesting analysis of the universe of transformations in subjectivity and ways of living in society. From these considerations seek to question: what remains of this *Homo psychologicus* and its contours directed towards interiority? How man relates with himself these days and that gives place to suffering?

Keywords: contemporary; interior; suffering; subjectivity.

RESUMEN

A la vista de los cambios en curso en el contexto contemporáneo, estamos asistiendo a la aparición de formas de ser que se alejan del carácter interiorizado que define el *Homo psicologicus* que caracterizaba la Modernidad. Emerge, junto con otros cambios que nos proponemos analizar aquí, otros modos de relación con sí mismo y con el sufrimiento. Siendo así, nuestro objetivo es reflejar sobre la aparición de la dimensión de la interioridad como un tema clave en la comprensión de lugar de sufrimiento en la modernidad e sus cambios en la contemporaneidad. Así, utilizamos novelas literarias, producidas en cada período, como dispositivo de análisis para la comprensión de las formas de relación con esta dimensión de la interioridad. Para nosotros, la investigación en el campo de la literatura nos ofrece un interesante universo de análisis de los cambios en la subjetividad y en las formas de vivir en sociedad. A partir de estas consideraciones buscamos a preguntar: lo que queda de este *Homo psychologicus* e sus contornos dirigidos para la interioridad? Cómo el hombre se relaciona con el propio en la actualidad y qué lugar se reserva el sufrimiento?

Palabras clave: contemporaneidad; interioridad; subjetividad; sufrimiento.

Introdução

Norbert Elias (1993) considerava o processo civilizatório como uma lenta e prolongada construção do próprio homem. Elias tomava assim a condição humana não como uma natureza dada e imutável, tampouco como uma essência última ininteligível. Não há, e assim Elias a compreendia, uma instância inviolável onde mora o “mínimo homem”, o último suspiro da condição humana que seja independente das transformações elaboradas e construídas pela própria ação do homem no mundo. Pensar a constituição do homem e sua ação no mundo numa perspectiva histórica significa, nesse sentido, considerar os mais variados componentes, discursos, práticas e arranjos sociais característicos de determinada época e cultura que, juntos, constituem as condições de possibilidade das transformações que se pretende analisar.

Partindo dessa perspectiva, pensamos estar hoje diante de importantes mudanças nas subjetividades, que fazem emergir modos de ser diversos daquele que definia o *Homo psychologicus* característico da Modernidade. Inauguram-se, assim, em meio a um conjunto de deslocamentos que vamos aqui analisar, novos modos de relação consigo mesmo, novos regimes de constituição do eu e, conseqüentemente, novas formas de relação com o sofrimento. Consideramos que diferentes modos de subjetivação resultam em diferentes modos de ser e de estar no mundo, cuja configuração igualmente depende de momentos históricos e de tradições culturais. A referência a uma interioridade psicológica remete a um modo de subjetivação historicamente datado. Como observa Sibilia (2008), a interioridade psicológica nomeia uma forma de produção e tematização do eu que surgiu em um determinado período da cultura ocidental, e de forma nenhuma é uma noção universal. Sendo assim, a constituição e a valorização da interioridade psicológica marcam um novo espaço de experiência onde se dá um modo singular de relação com o sofrimento.

Este artigo propõe uma reflexão sobre a emergência da dimensão de interioridade, tomando-a como questão fundamental para a compreensão do lugar do sofrimento na modernidade e seus deslocamentos na contemporaneidade. Para isso tomamos alguns romances literários, produzidos em diferentes épocas, como dispositivo de análise que possa assim nos ajudar na compreensão dessa dimensão de interioridade e dos diferentes modos de relação com o sofrimento. A pesquisa no campo da literatura nos oferece um interessante universo de análise sobre os modos de viver de cada sociedade. O material para o estudo aqui apresentado se refere à leitura de romances escritos a partir do século XIX, que tiveram papel de destaque por terem penetrado fundo naquilo que referiam como próprio à

interioridade do homem. Ao investigar tais narrativas buscamos examinar as mutações nas dobras da intimidade e na interação público-privado, com o objetivo de analisar os efeitos dessas transformações com relação ao lugar do sofrimento.

Procuramos acompanhar de que maneira, a partir do século XIX, foi se intensificando certa concepção do ser humano como ser dotado de uma profundidade abissal, na qual se esconderia um enigmático e rico conteúdo: o *eu*. Assim, a cultura ocidental construiu a ideia de que ter acesso aos sonhos, fantasias, experiências, vontades, desejo, dúvidas, anseios e afetos revelaria a verdade de cada um. E esta verdade de “cada um” morava nas profundezas da sua intimidade, da sua personalidade. Encontramos nos romances literários a equação do indivíduo introduzido moderno, em estreito contato consigo mesmo, com as espessuras e densidades complexas que caracterizam o *Homo psychologicus*.

A partir dessas considerações sustentamos as seguintes perguntas: o que resta ainda hoje desse *Homo psychologicus* e de seus contornos enquanto constituintes de uma dimensão de interioridade? Em que lugar se circunscreve, pois, a experiência de sofrimento?

O surgimento das noções de interioridade e subjetividade

Uma das questões que Foucault (1985, 2010) buscou interrogar ao longo de seu trabalho foi sobre o modo como se constituiu a subjetividade ocidental moderna, a partir de que práticas discursivas e não-discursivas. Sua pesquisa genealógica sobre as “tecnologias de si” refere-se, sobretudo, ao exame da constituição de um plano de interioridade reflexiva que se ancora em uma experiência vivenciada por um “eu”.

O retorno ao universo da Grécia antiga serviria, então, como base para desnaturalização da ideia de uma experiência subjetiva universal no homem, buscando mostrar que o nosso modo de subjetivação atual em nada se assemelha ao daquela época. Portanto, esse denso objeto de estudo possui uma história, que o autor buscou mapear partindo do retorno ao mundo grego, passando pela era cristã medieval e a análise das práticas confessionais, até chegar às transformações que marcaram a modernidade.

Foucault (1985, 2010) sustentou que na Antiguidade não havia um conhecimento de si mesmo ancorado numa “hermenêutica de si”, ou seja na busca por uma revelação de um “eu” onde moraria a verdade sobre si, mas uma “estética da existência”, ou seja uma construção de si a partir da verdade e dos ensinamentos dos mestres aos discípulos. Havia sim uma interioridade entre os gregos, mas esta não era individualizada, reflexiva, ancorada em um “eu”.

Assim, o olhar sobre si mesmo suscitado nas práticas desenvolvidas na cultura grega, a *epimeléia heautoû*, era uma noção complexa, significando o “cuidado consigo mesmo”, o fato de ocupar-se de si. Era uma atitude consigo mesmo e com os outros. As regras da erótica e da dietética gregas envolviam a proposta de ser livre por meio do domínio de si, inclusive da própria carne: governar a si mesmo era um exercício de liberdade que permitia o melhor governo dos outros e habilitava o cidadão a presidir a *Polis*.

Tratava-se, pois, de um conjunto de reflexões e práticas, um certo modo de olhar que se voltava para “si mesmo”. No entanto, ainda não se constituía como uma dimensão interior subjetiva tal como o concebeu a filosofia agostiniana e posteriormente o pensamento moderno. A interioridade individualizada e a hermenêutica como dispositivo de produção de uma verdade sobre si mesmo emergem no contexto da ética cristã, mais precisamente a partir do pensamento agostiniano.

Diversos autores localizam na obra de Santo Agostinho um marco que inaugura, na história ocidental, a exigência de autoexame e a emergência do sujeito de uma narrativa sobre um “eu” – instância que passa a definir aquilo que se é. Para conhecer a verdadeira natureza do próprio ser era necessário olhar profundamente para dentro de si. E só assim seria possível percorrer o caminho que levaria a se aproximar de Deus.

Como observa Szapiro (1998), a hermenêutica de si cristã supõe que há em cada um de nós algo escondido a ser confessado. Assim, na ética cristã o “cuidado de si” se desloca para uma relação de “conhecer a si mesmo” como um exercício de confissão da verdade sobre si. A moral cristã, por sua vez, preconizando o pecado original como a marca constitutiva do homem, fará da confissão dos pecados o caminho para a salvação. A prática da confissão se configura, assim, como um exercício de verbalização de uma verdade interior escondida que precisa ser revelada. Como técnica, supõe que alguém carregado de culpa fala para outro alguém sobre seus pensamentos mais íntimos e profundos. Assim, através da palavra confessada seria possível a salvação, a correção dos erros. A salvação, por sua vez, requeria um conjunto de práticas que implicavam a experiência do sofrimento.

A natureza pecaminosa que precisava ser confessada estaria intimamente ligada ao prazer oriundo do exercício da sexualidade. Desenvolve-se, assim, uma atitude de vigilância não somente das ações, mas de todos os pensamentos e desejos que pudessem ser considerados libertinos ou perigosos. De modo que a sexualidade passou a ser uma questão fundamental na concepção de controle de si e domínio da vontade. No discurso de Agostinho, para alcançar a verdade interior o homem deveria desenvolver e manter uma atitude de vigilância de si mesmo e

de controle de sua libido (Brown, 2001). Assim emergiu, nos escritos pioneiros dos remotos séculos IV e V da era cristã, essa semente que vários séculos depois resultou na problemática da sexualidade e no sentido da interioridade moderna.

Na ética cristã o eu abriga a verdade e o caminho da salvação, embora o eu não devesse ser cultuado nem valorizado, uma vez que a relação consigo mesmo e com a interioridade eram acessadas com a finalidade de encontrar Deus. Enquanto que na modernidade o culto à interioridade individual tornou-se uma finalidade em si, uma das riquezas mais preciosas do homem.

Como observou Foucault (2010), na modernidade o que passa a dar acesso à verdade é o conhecimento, isso que o autor chamou de “momento cartesiano”. Nessa perspectiva, o acesso à verdade se dará unicamente através de si mesmo, do ato de conhecimento, e não mais através de um exaustivo trabalho sobre si e sobre a espiritualidade. Característica da modernidade, a interioridade não se encontra mais regulada pelo sagrado e as condições de acesso à verdade passam a ser objetivas, isto é, determinadas por regras formais de método e pela natureza do objeto a ser conhecido pela razão.

Descartes introduziu no campo da filosofia a possibilidade de objetivar o sujeito, de tomá-lo como objeto de discurso. Ao introduzir a distinção entre *res cogitans* e *res extensa*, conferindo a ambas o estatuto substancial dado pelo conceito *res*, Descartes atribui pela primeira vez ao pensar (ao *cogito*) o estatuto ontológico que até então era privilégio das coisas extensas: o *cogito* é uma *res* tanto quanto as coisas materiais, extensas. Com isso torna, por assim dizer, pensável o pensar. *Penso logo sou* um ser pensante sobre o qual se pode pensar. Há em Descartes, portanto, um importante deslocamento histórico do eixo da subjetividade, voltada a partir de então para esse *eu pensante*, que passa a abrigar a sede da verdade do sujeito e fundamento do conhecimento racional.

No raiar dos tempos modernos nasce o sujeito racional, que observava a realidade como algo exterior a si mesmo, utilizando-se da razão como instrumento de apreensão dessa realidade. Para Descartes, esse sujeito seria capaz de captar a verdade do mundo e livrar-se dos enganos e ilusões das aparências através da clareza do pensamento. Da mesma forma, seria através da luz da razão que o homem, voltando-se para dentro, empreenderia o exame de si mesmo.

Desse modo, a atitude de observação do mundo exterior começou a ganhar uma complexidade que, para ser compreendida, demanda autorreflexão, introspecção e exploração de si mesmo. Essa auto-observação, por um lado, voltava-se para o corpo cuja espessura material passaria a integrar o processo de percepção e observação. Por outro lado, o autoexame dirigia-se também para a própria interioridade da vida singular e pessoal de cada um, eixo fundamental em torno do qual se fundou a subjetividade moderna.

A noção de interioridade foi ganhando novos contornos, atingindo cada vez mais autonomia, condensando cada vez mais as capacidades da razão humana na medida em que se desenvolvem os processos civilizatórios da sociedade industrial (Elias, 1993). Evidentemente, essas transformações não se deram de maneira linear e contínua. Aos poucos, ao longo do período moderno, a interioridade foi se configurando como um rico e secreto lugar localizado nas profundezas de cada sujeito. Esse espaço íntimo e profundo guardava os pensamentos, sentimentos e emoções. A interioridade passou a ser considerada como um lugar precioso do ser.

Contudo, se Descartes iluminou a interioridade a partir da inflexão nos estudos da consciência, foi Freud quem posteriormente subverteu a noção de sujeito cartesiano ao deslocar o eixo centrado na razão e na consciência para o inconsciente. O pensamento freudiano significou uma virada importante na construção da subjetividade moderna, uma vez que traz uma concepção de sujeito inacabado, indeterminado, concepção que subverte e rompe com o ideal científico que identificava o “eu” à consciência. No sujeito freudiano acentua-se a condição de desamparo do homem e sua determinação pela dinâmica do desejo. Dessa forma, a psicanálise freudiana inaugurou uma interioridade distinta da proposição cartesiana, conformada como um espaço obscuro e contraditório: o inconsciente.

Como argumenta Szapiro (1998), a noção de “sujeito do inconsciente” põe abaixo a ideia de unicidade do sujeito. A postulação do conceito de inconsciente divide o que até então era considerado indivisível. Ou seja, divide o *in-divíduo*, de modo que, como afirma Elia (1995, p. 41), “o inconsciente é precisamente a enunciação de uma impossibilidade radical, dada ao sujeito por estrutura, de ser uno: é um outro lugar psíquico, uma outra cena”.

A narrativa sobre o universo interior do homem pouco a pouco foi ganhando novos contornos e especificidades. Em todo caso, a dimensão da interioridade do sujeito adquire progressivamente um valor crucial. A riqueza da interioridade passa a ser destacada, valorizada e cultivada, inaugurando um novo espaço e um novo modo de relação com o sofrimento.

Atentamos para o fato de que na passagem para o cuidado de si moderno há um deslocamento de finalidade: não se trata mais de cuidar da alma para melhor governar a si e aos outros como na cultura grega, nem de purificar a alma para atingir Deus como vimos no pensamento de Agostinho. O que ocorre a partir da modernidade é uma crescente afirmação de si e dos valores voltados à realização de si.

Em meio a tantas transformações na relação do homem consigo mesmo e com o mundo, os diários íntimos surgiram como riquíssimos instrumentos de autoconstrução, revelando a importância que a interioridade passou a adquirir.

O homem moderno utilizou a escrita íntima como ferramenta para assimilar e representar as diversas mudanças que reviravam seu mundo interno (Sibilia, 2008).

Assim é que, já no século XVI, no auge das transformações apontadas, Montaigne inaugurou um novo estilo de escrita que nos séculos posteriores se popularizou: a escrita de si. Em seus *Ensaíos*, Montaigne buscou, através da escrita, a autoexploração e o conhecimento de si, descrevendo as complexas indagações de uma personalidade singular: o seu próprio *eu* (Sibilia, 2008).

Assim, emergem novas formas de relação consigo mesmo, novas tecnologias para o exame da vida interior. Essa dimensão de si que se hospeda nas profundezas do *eu* será cara ao romantismo, à psicanálise e ainda a uma riquíssima produção literária, artística e filosófica que constitui nossa cultura. Desse modo, parece interessante examinar as origens estéticas do processo de interiorização e a conseqüente valorização da experiência individual subjetiva, da intimidade, da fantasia e autenticidade.

***Homo psychologicus*: escrita de si e a relação com o sofrimento na modernidade**

Os modos de ser do homem atual tiveram como condição de possibilidade as lentas transformações ocorridas a partir do final do século XVIII, no contexto das mudanças econômicas, políticas e culturais implementadas pela emergência da sociedade industrial. O processo de interiorização da cultura se materializa em diversas práticas e expressões sociais, inclusive a literatura. O romance também ganhou “interioridade”, se afastando cada vez mais das grandes narrativas e epopeias, passando a tematizar os aspectos emocionais e psicológicos dos personagens.

Nos séculos posteriores a Montaigne, a forma de escrita de si solitária e autorreferente ganhou cada vez mais força. A leitura e a escrita da era burguesa passaram a ser protagonizadas por um indivíduo solitário, voltado para sua intimidade. Sua leitura e escrita eram experimentadas entre quatro paredes, no ambiente de sua vida privada. Aqui era a própria relação entre o espaço público e o privado que se transformava, produzindo seus efeitos na subjetividade moderna.

Sennett (1999) observou que o contexto até o início do século XVIII representou uma época de apogeu do homem público e das artes da conversação, da narrativa, hábitos que teriam declinado com a emergência da tendência intimista a partir do século XIX. No período industrial, no auge da sociedade burguesa, tanto a relação com a leitura quanto com a escrita e a conversação passaram por transformações.

A separação entre o âmbito público e privado não se faz da mesma forma em todas as culturas, nem se apresenta da mesma forma nas diferentes épocas. Na cultura ocidental sua história é relativamente recente, de modo que a esfera da privacidade só ganhou contornos definidos inicialmente na Europa dos séculos XVIII e XIX. Ainda nos séculos anteriores, a esfera pública possuía ampla importância nas cidades europeias em expansão. O desenvolvimento das sociedades industriais modernas e as conformações do modo de vida urbano impulsionaram novos modos de se experimentar a dinâmica do espaço público-privado.

Quando Benjamin, no ensaio “O narrador” (1994), denunciou a morte do narrador e o declínio das antigas formas de contar histórias, ele estava se referindo, sobretudo, às mudanças ocorridas com o advento da modernidade e a consequente emergência de novos modos de vida não mais essencialmente ligados à experiência coletiva, como era a arte de narrar. O homem moderno dos séculos XIX e XX passou a se refugiar no silêncio e na solidão do seu lar e na privacidade de seu quarto, desde então separado dos demais cômodos da casa. A intimidade é, por assim dizer, uma invenção burguesa, assim como as ideias de privacidade e conforto. Esses conceitos estavam, sem dúvida, ausentes nas moradias medievais nas quais todos os habitantes compartilhavam quase tudo.

Essas mudanças produziram novas sociabilidades, assim como novas subjetividades e modalidades de construção do *eu*, resultando naquilo que Sennett (1999) nomeou de “regime da autenticidade”, no qual a personalidade passa a ser considerada como um valor a ser cultivado pelo indivíduo. Consolidava-se, assim, esse espaço do *eu* interiorizado como uma esfera preciosa, que demandava ser protegida nos cuidados da privacidade do lar.

Dessa forma nasce o autor solitário dos romances modernos. Para Benjamin (1994), o surgimento do romance moderno foi, então, um dos sintomas do declínio do narrador. Ele constatou que o autor dos romances psicológicos modernos “segrega-se”, isto é, se distancia para expressar nos romances não mais as preocupações coletivas e os conselhos dos mais velhos, mas as agonias e perplexidades do sujeito que vive e protagoniza a história. Esse autor solitário escreve em busca de um sentido dentro de si para sua vida, para a morte, para a história. E nesse sentido estabelece um modo particular de relação consigo mesmo e com a experiência do sofrimento.

A obra de Goethe (1749-1832) é, disso, uma boa ilustração. Como escritor, Goethe foi uma das mais importantes figuras da literatura alemã e do romance burguês do final do século XVIII e início do século XIX. Com o romance *Os sofrimentos do jovem Werther*, em 1774 (2011), Goethe tornou-se famoso em toda a Europa. Werther não é simplesmente um romance em cartas, é um romance de uma vida interior, que se confunde em muitos momentos com a própria vida do autor.

Nesse romance toda a narrativa é construída para afirmar o sujeito. O sujeito se evidencia tão vigoroso no romance, o “eu” se mostra tão presente que não abre espaço para a interlocução com os correspondentes das cartas de Werther, assegurando assim somente o seu ponto de vista, os seus sentimentos e suas inquietações. No romance, Werther busca um sentido para suas experiências, para suas vivências íntimas e para o avassalador amor que sentia por Carlota.

Nesse tipo de texto não se trata apenas de narrar fatos e atos. Em vez disso, uma complexa teia de pensamentos, emoções e sentimentos envolve as peripécias do herói do romance. Trata-se de um tipo de relato que, além de contar uma história, pretende também exprimir aquilo que se é e o que se sente. Werther sofre irremediavelmente. E ao escrever para Guilherme busca, de alguma maneira, lidar com essa dor:

É tanta desdita, Guilherme! Minhas forças ativas degradingaram em inquieta indolência, não posso estar ocioso, mas também não consigo fazer nada. Não tenho nenhuma ideia, nenhuma sensibilidade pelas coisas e os livros me causam tédio. Quando faltamos a nós mesmos, tudo nos falta (Goethe, 1774/2011, p. 77).

A obra de Dostoiévski também nos fornece uma riqueza de pistas para identificar o modo de experimentar a relação com o sofrimento a partir de uma escrita interiorizada. Autor de personagens complexos, indecifráveis, caracterizados por incógnitas pessoais e dramas internos, foi considerado um dos maiores escritores do século XIX. Tinha como temas recorrentes em sua obra a questão do orgulho ferido, a interrogação sobre os valores familiares, o suicídio e o renascimento espiritual através do sofrimento. É extraordinária a profundidade do mergulho de Dostoiévski na alma humana.

Na novela *Notas de subsolo* (Dostoiévski, 1864/2010), por exemplo, o autor nos brinda com uma narrativa pulsante que do início ao fim se mantém na primeira pessoa do singular. O personagem protagonista é o próprio narrador, ele quem dá vida ao texto. No entanto, pouco sabemos a seu respeito, a não ser as coisas que ele próprio conta sobre si. O personagem da novela, um decrépito funcionário público da Rússia Czarista, destila seu rancor contra tudo o que existe, a começar por si próprio. Ele se insulta e, antes mesmo de começar a falar de suas memórias, revela que sofre do fígado. Sua primeira fala no livro é: “Sou um homem doente... Sou mau. Não tenho atrativos” (Dostoiévski, 1864/2010, p. 7).

O homem do subsolo resolve, portanto, relatar os infortúnios de sua vida medíocre. Seu desabafo é uma espécie de confissão, além de uma denúncia dos

valores da época que o atropelavam. Descreve sua dor, seu sofrimento. É caótico, contraditório. Suporta a vida. Vive na sujeira, se esconde na lama. Experimenta o peso de uma voz subterrânea que, do fundo, nos conta os pesares de sua vida e as mazelas de seu tempo.

Trata-se, aqui, de um modo de se relacionar com o sofrimento no qual o autor destila nas páginas do romance os mais diversos aspectos da alma humana, incorporando ao relato as contradições experimentadas pelos personagens. O sentido para a própria confusão interior talvez fosse buscada na criação e escrita dos dramas vividos pelos heróis. O mal-estar, a culpa, o sofrimento, a dúvida abissal, os medos, todos esses sentimentos têm a densidade de onde nascem as obras de arte. E aqui o sofrimento parece, então, assumir um lugar na própria constituição da condição humana: “O homem gosta de criar e de abrir caminhos, isto é indiscutível. Mas por que ele também ama com paixão a destruição e caos? Digam-me, por favor!” (Dostoiévski, 1864/2010, p. 44).

Assim, os indivíduos modernos devoravam no silêncio de seus próprios quartos uma literatura que, por sua vez, era carregada de profundidade, de interiorização, e narravam o sofrimento dos personagens de uma época. Procuravam incessantemente o sentido da vida numa perspectiva que aceitava o sofrimento como parte dela. E essa relação de digestão do mal-estar aparece nos romances da época que buscamos ilustrar.

Desse modo, o sofrimento dava sentido à vida e à arte. Numa relação de apreciação do tempo, na internalização e estreita relação consigo mesmo, o homem moderno sentia e questionava os efeitos de sua época, transformando o mal-estar em obra de arte:

Porém quanto amor eu experimentava nesses meus devaneios [...]. Tudo, aliás, terminava sempre da maneira mais satisfatória, com a passagem preguiçosa e inebriante para a arte, ou seja, para as belas formas da existência, inteiramente acabadas, fortemente roubada dos poetas e romancistas [...]. Confesso diante do povo as minhas infâmias, não são simplesmente infâmias, mas que encerram em si uma quantidade extraordinária de belo e sublime. Todos choram e me beijam, e eu parto, descalço e faminto, para pregar novas ideias (Dostoiévski, 1864/2010, p. 70).

Assim, partindo de uma matéria conturbada e contraditória – que constitui a vida psíquica –, os relatos de si abriam a possibilidade de construção de uma narrativa coesa e profunda que pudesse dar sentido ao *eu*. Mergulhando em

si mesmo, o homem moderno poderia criar-se e construir-se. É nesse espaço íntimo e profundo que o sujeito moderno conversa consigo mesmo, buscando dar sentido ao seu sofrimento.

O sofrimento era, de certo modo, experimentado com toda sua face cinzenta e dolorosa, sendo transformado em suspiros literários e criatividade, tendo então o seu lugar de potencialidade, de positividade, de invenção de si e do sentido do mundo. O lugar do sofrimento era o lugar da conversa interior e sua escuta permitia a construção de si mesmo. Nesse sentido, é importante ressaltar, nessa subjetividade tratava-se da densa construção de uma narrativa na qual o sofrimento tomava lugar destacado na composição dos atributos da condição humana.

Apenas nesse solo moderno, recheado de práticas hermenêuticas e de escritas de si através dos romances, cartas e diários íntimos, cujo exercício talvez esteja se esvaziando hoje em dia, poderia ser fecundado esse tipo de subjetividade. Nesse enriquecido universo de palavras se constituiu uma forma particular de subjetividade para o homem moderno, dotada de um atributo inaugural: a interioridade psicológica. Nesse espaço íntimo, localizado imaterialmente dentro de cada um, moravam os sentimentos e pensamentos privados. Esse universo interior passou a ser cultivado, enriquecido e aquecido. Era uma preciosidade iluminada pelo pensamento e agasalhada pela relação de conhecimento sobre si mesmo, que se expressava, no caso da literatura, através dos romances psicológicos modernos. Não por acaso, nasce nesse solo o inconsciente freudiano.

É nesse contexto que podemos falar na emergência do *Homo psychologicus*, um tipo de sujeito que, como observa Bezerra (2002), passou a organizar sua experiência em torno de um eixo localizado no centro de sua vida interior. Uma forma sujeito, portanto, que se volta para dentro de si, constituindo seu eu no coração de sua interiorização psicológica. E que, desse modo, encontra no sofrimento um diálogo consigo mesmo, com sua dor, e ainda, um conhecimento sobre si mesmo. Nesse sentido o sofrimento ocupava, para o sujeito, um lugar que revelava um saber sobre si, e era experimentado nessa relação interiorizada e localizada nas profundezas do eu psicológico.

Naqueles romances, os personagens destilam suas dores espalhadas em centenas de páginas, dão sentido ao sofrimento oriundo de sua intimidade e experimentam outra temporalidade. Sofrer, sentir demais, afetar-se, criar a si mesmo e inventar formas de lidar com a própria dor.

Estamos cada vez mais longe dessa configuração. Todos esses desatinos, todo o sentido do mal-estar parece ter perdido uma parte considerável de sua importância no processo de referência identitária na contemporaneidade. De modo que aquela infinidade de mundos fictícios criados nos romances, as vidas

interiores tecidas no papel que enriqueciam a autoconstrução de si e que alimentavam a produção subjetiva moderna parecem estar desaparecendo. No lugar desta, outras modalidades subjetivas começaram a se constituir, cuja emergência e efeitos merecem ser analisados. De que maneira o homem se relaciona consigo mesmo nos dias atuais e que lugar confere ao sofrimento? E o que se entende hoje por sofrimento?

A cultura do bem-estar e os deslocamentos no lugar do sofrimento

Lá em cima, em seu quarto, o Selvagem lia Romeu e Julieta. Esse era o tipo de ideia que poderia facilmente descondicionar os espíritos menos estáveis das castas superiores, que poderia fazê perder a *fé na felicidade como soberano bem* e levá-los a crer, ao invés disso, que o objetivo estava em alguma parte além e fora da esfera humana presente; que a finalidade da vida não era a manutenção do bem-estar, e sim uma certa intensificação, um certo refinamento da consciência, uma *ampliação do saber*.

(Huxley, 1932/2009)

Esse trecho foi retirado do livro *Admirável mundo novo* escrito por Aldous Huxley em 1932, uma fábula futurista na qual o autor descreve uma sociedade completamente organizada, sob um sistema científico de castas. Nessa “sociedade perfeita” não havia vontade livre (esta fora abolida através da implementação de dispositivos de condicionamento), e a servidão era aceitável devido a doses regulares de felicidade química e à submissão hipnótica de lições sobre higiene e sociabilidade ministradas frequentemente durante o sono. O *soma* proporcionava um esquecimento perfeito e afastava todo sentimento desagradável: era um medicamento que proporcionava uma sensação de estar “fora do tempo”. Huxley vislumbrou nesse romance uma civilização de excessiva ordem onde não havia espaço para questionamentos ou dúvidas, nem para os conflitos, pois até os desejos e ansiedades eram controlados quimicamente.

Passados mais 50 anos de sua primeira publicação, podemos dizer que o visionário romance de Huxley tem muito a nos dizer sobre os dias atuais, e a sociedade descrita por ele em muitos aspectos ilustra a cultura na qual vivemos. E isso não somente porque ler Shakespeare já não parece tão atraente, mas também

pelo fato de que parece que caminhamos para um tipo de sociedade que, como no romance, acredita na “felicidade como soberano bem”, já não suportando mais a ideia do sofrimento como parte inexorável da condição humana. Ou, melhor dizendo, não suportando aquilo que o sofrimento pode nos revelar como limite ao prazer, à liberdade, ao bem-estar pleno.

Como nos relacionamos com o sofrimento hoje? Como se construiu esse ideal?

Essas perguntas nos colocam diante da tarefa de investigar essa especificidade histórica – do ponto de vista da subjetividade – que possibilitou a construção de um imperativo de ser feliz por meio da idealização de um estado pleno de bem-estar, na qual acredita-se ser possível uma vida da qual a dimensão do sofrimento deve ser excluída, ou eliminada, uma vez que passa a ser considerada patológica.

De modo geral, o sofrimento humano resulta de uma divergência entre nossos desejos, vontades e pulsões de um lado, e o curso dos acontecimentos que nos afetam, ou seja, a realidade da existência de um outro. Isso foi o que argumentou Freud (1930/1997). Haveria, basicamente, dois modos de lidar com essa divergência. Um seria conciliar os nossos desejos com o princípio da realidade e de alguma maneira aceitar as coisas como elas são; e o outro seria transformar as circunstâncias, intervir sobre a realidade de modo a que esta atenda aos nossos desejos.

Os filósofos estoicos decidiram-se primordialmente pela primeira opção. Como a realidade está para além de nós, como não podemos ter controle total sobre os acontecimentos e como o mundo é regido por leis que independem da nossa vontade, então só nos restaria submetermo-nos e nos adaptarmos ao curso dos acontecimentos. O que exigiria, por sua vez, um controle rigoroso sobre as paixões e vontades. A aceitação dos limites, a auto-disciplina interior, o controle sobre os desejos, a reflexão filosófica e a vida contemplativa seriam, nessa perspectiva, o segredo de uma existência harmoniosa e feliz.

A segunda opção foi justamente a escolha feita pela razão iluminista: ao invés de buscar conter os desejos adaptando-os à realidade, tratava-se de construir uma realidade que permitisse ao homem exercer controle sobre ela. O ideal iluminista reflete um anseio faustiano, nesse caso uma aposta na conquista da felicidade pela exaustiva intervenção sobre o mundo e, sobretudo, sobre a dimensão de finitude do homem (Szapiro, 2009), o que não é, em si, um problema, mas que não passa sem seu conjunto de efeitos.

O domínio da natureza pelo homem foi peça central de um projeto que comportava ainda outras duas conquistas almejadas. Uma, o aperfeiçoamento da natureza humana por meio da educação, da razão e da produção de um ambiente propício ao seu desenvolvimento. Outra, as formas de governo sobre os homens, através dos quais se garantiria a ordem e o bem-estar de todos. A expectativa dos

iluministas era, portanto, que essas três condições (domínio da natureza, perfectibilidade humana e governo racional) caminhassem juntas e à medida que avançassem nos permitissem chegar mais próximos da felicidade.

Na modernidade a busca pela felicidade se constituiu num projeto individual ligado à ideia de realização pessoal, isto é, à possibilidade de que cada indivíduo pudesse desenvolver seu plano pessoal de conquistas e realizações. A aceitação de um destino a ser cumprido pertencia cada vez mais a uma época definitivamente superada diante das promessas anunciadas pela narrativa moderna. Nesta, cada indivíduo poderia traçar seu projeto de vida. Esse movimento produz uma mudança significativa do ponto de vista subjetivo, ou seja, no modo como cada indivíduo vai perceber suas necessidades e orientar suas escolhas em função não exclusivamente do interesse da coletividade, nem da reverência e louvação a um Deus, mas da concretização das suas aspirações pessoais (Velho, 2010).

Eis que a versão contemporânea, ao dar ênfase à individualização desse projeto, o radicaliza e a busca pela felicidade vai se consolidar como um projeto individual que dependerá da *performance* e eficácia de cada um em administrar suas vidas. O ideal do bem-estar se eleva ao patamar de meta primordial das sociedades atuais, e a felicidade é colocada como uma das condições indispensáveis para sua concretização. De um direito democrático a felicidade passa então a ser um imperativo (Furtado, 2014).

Não é consenso que hoje nos tornamos mais felizes e realizados. Mas, ao que tudo indica, essa busca se tornou uma meta imperativa, para a qual o “rebanho de consumidores” marcha obstinadamente, mesmo sem ter muita certeza sobre em que direção caminha (Dufour, 2008). Nesse sentido, temos visto crescer também exponencialmente o mercado do conforto psíquico, do equilíbrio e da autoestima. Observamos isso na expansão das técnicas de desenvolvimento pessoal e gestão de si, nos guias de autoajuda e sabedoria, e sobretudo nas “farmácias da felicidade”. Tal expansão, entretanto, vale sublinhar, se sustenta na crença de que é direito de todos – e o discurso deste mercado assim o diz – viver sem sofrimento.

Lipovetsky (2007) argumenta, a esse respeito, que passamos de uma era na qual o consumo centrava-se primordialmente na aquisição de bens materiais para um hiperconsumo inclusive de produtos que oferecem experiências emocionais, bem-estar, qualidade de vida, saúde e comunicação. Construímos uma nova cultura dominada por uma “mitologia da felicidade privada” e pelos ideais hedonistas que prometem se realizar, sobretudo, através do consumo. Tudo, ou quase tudo, se vende hoje com promessa de felicidade individual.

Nesse contexto, cada indivíduo passa a gerir a sua vida com o objetivo de se adaptar aos valores vigentes, que incluem a expansão da lógica empresarial para

quase todos os domínios da vida, na qual o indivíduo busca o máximo de retorno em seus investimentos pessoais, se torna alguém com espírito empreendedor e assume a responsabilidade por se tornar um gestor eficaz de si mesmo. Como consequência, sinaliza Szapiro (2012), vivemos hoje sob a fórmula da autogestão da vida. E “gerir” significa eliminar o conflito e apagar-lhe os efeitos em nome de um bom funcionamento e de uma melhor eficácia.

A figura do “empreendedor” aparece, então, como o grande herói contemporâneo. E o exercício de “teatralização de si mesmo” (Ehrenberg, 2010) se consolida como uma prática na qual se torna muito importante estar visível a todos. O “empreendedor de si mesmo” é, então, esse homem que deve gerir sua vida num contexto que requer uma *performance* exigente, um semblante de jovialidade, uma exaltação de felicidade. Não deve haver espaço na vida desse “gestor de si” para o sofrimento, a não ser a exortação de sua superação rápida e imediata. O que se espera de todos nós é a avidez da ação e a capacidade de superação.

Performance e narrativa de si na cultura contemporânea

A norma da felicidade e do bem-estar não apenas ergue um indivíduo que cuida de si, de sua boa forma e estilo de vida numa sociedade que supervaloriza a juventude e a saúde, ela enaltece o indivíduo que se supera e realiza suas conquistas sozinho, sem depender de redes de apoio comunitário, familiar, nem institucional. Para Ehrenberg (2010), essa norma produziria uma cultura onde cada um se torna uma espécie de herói de si mesmo, numa súbita promoção da ação de empreender como valor e princípio, no domínio da vida privada e profissional. De tal maneira que a figura dos “vencedores”, aqueles que exibem suas vitórias de forma espetacular, parecem se tornar um modo de ser.

Surge, desse modo, uma nova estética literária que acaba por acompanhar e traduzir esse movimento, dando visibilidade a uma proliferação de relatos autobiográficos que contam as vitórias e conquistas dos empreendedores, daqueles que subiram na vida, superaram seus limites e se tornaram vencedores, numa narrativa que nos incita a sermos cada vez mais eficazes, felizes e realizados profissionalmente. Muito diferente – vale notar – dos romances examinados anteriormente, nos quais a experiência de produção de um sentido para a própria vida advinha de uma estreita relação consigo e com o sofrimento. Hoje, ao contrário, a felicidade, o prazer e a conquista constituem uma exaltação inebriada da capacidade de superação e de não experimentação de episódios de sofrimento – este considerado uma fraqueza, uma patologia, para nosso “herói contemporâneo”.

Como ilustração dessa estética contemporânea tomemos o livro *Uma vida sem limites – inspiração para uma vida absolutamente boa*, do autor Nicholas James Vujicic (2011). Trata-se de um exemplo das tão propagadas modalidades de *best-sellers* autobiográficos, nos quais o autor faz do relato de sua vida uma inspiração para outras pessoas.

Nicholas é um homem que nasceu sem braços e pernas e conta no livro que, “apesar de minhas limitações físicas, *vivo como se não tivesse limites*” (Vujicic, 2011, p. 57). Relata então suas vitórias e superações e o modo como venceu na vida apesar das dificuldades. Em uma das passagens do livro ele diz: “acredito do fundo do coração que *a minha vida não tem limites*. Quero que sinta a mesma coisa com relação à sua vida, quaisquer que sejam os seus problemas” (Vujicic, 2011, p. 84; grifos nossos). E enaltece que essa ação é uma atitude de escolha por acreditar em si mesmo e fazer por si mesmo:

Se você não está onde queria estar ou se não realizou tudo que esperava atingir, o mais provável é que a razão resida não à sua volta, mas dentro de você. Assuma a responsabilidade e, depois, aja. Primeiro você deve acreditar em si mesmo e no seu valor. [...] Você deve pensar em si mesmo como uma colher de pau, e o mundo é seu caldeirão. Mexa a colher. Coragem! (Vujicic, 2011, p. 109).

Observamos hoje a proliferação de relatos contemporâneos autorreferentes fazendo do autor o herói de uma história que narra a própria vida. A obra de Nicholas é a narrativa que ele próprio faz da sua superação, é uma narrativa de si mesmo que traduz o herói como um vencedor ávido. Trata-se, por assim dizer, da espetacularização de si numa sociedade que cultua a superação, a felicidade e uma vida sem limites.

Esse foi o horizonte que Guy Debord vislumbrou já em 1967 (1997). Ávido representante da enérgica geração contracultural, esse autor denunciara a primazia do espetáculo como “o sol que jamais se põe no império da passividade moderna”. Para além de um aglomerado de imagens, o espetáculo se tornou nosso modo de vida e nossa visão do mundo. É hoje a forma como nos relacionamos uns com os outros e a maneira como o mundo ocidental capitalista se organiza. Tudo é permeado pelo espetáculo, sem deixar praticamente nada de fora.

Nessa cultura das aparências, do espetáculo e da visibilidade, já não parece haver motivos para mergulhar naquelas sondagens em busca dos sentidos profundos escondidos dentro de si mesmo. Em lugar disso, tendências exibicionistas e performáticas alimentam as narrativas que são valorizadas. Cada vez mais é

preciso aparecer para ser. Pois, como sugere Sibilia (2008), tudo aquilo que permanecer oculto, fora do campo da visibilidade, corre o risco de não ser visto por ninguém, portanto de não existir. As redes sociais são disso um bom exemplo.

Em meio ao crescente processo de globalização dos mercados, em uma sociedade altamente midiaticizada, fascinada pela incitação à visibilidade e pelo império das celebridades, percebe-se um deslocamento daquela subjetividade interiorizada em direção a novas formas de autoconstrução. Construção de si orientadas para o olhar alheio ou exteriorizadas, e não mais introspectivas ou intimistas (Sibilia, 2008).

Numa cultura que valoriza a exibição da felicidade, já não contamos nossas narrativas existenciais seguindo o modelo da épica, nem tampouco o de uma tragédia romântica, com longos parágrafos de rica gramática para descrever um minucioso drama existencial, como fez Kafka por exemplo no célebre *Metamorfose*. Nossos atuais relatos autobiográficos trazem narrativas que ganham novos contornos.

As narrativas que hoje nos constituem parecem cada vez mais distantes dos estilos literários que marcaram o cenário do raiar da modernidade e que persistiram pela era industrial, distanciando-se do discurso dos romances clássicos, tais como os inspiradores personagens de Dostoiévski ou o lendário jovem Werther de Goethe. Se tomarmos ainda como exemplo a obra *Em busca do tempo perdido* de Proust, percebemos que há uma enorme diferença no relato e construção das memórias que o autor descreve extensamente em seu romance, e os relatos autobiográficos contemporâneos.

A grandeza das lembranças proustianas não estão em seu conteúdo, nem nos seus feitos, nem na exaltação de sua vida íntima. A genialidade de Proust está em não ter escrito “memórias”, mas justamente uma “busca”, uma busca das analogias e das semelhanças entre o passado e o presente que inclusive extrapolam a particularidade da sua vida. Proust não parece buscar reencontrar o seu passado em si, autorreferente. E nem pretende colocar-se como grande protagonista, mas busca a presença do passado no presente e o presente que já se encontra perdido no passado, ou seja, fala da experiência com o tempo, com o passado e com as lembranças que acabam sendo comum a todos nós. A tarefa do escritor não seria, portanto, lembrar acontecimentos pessoais, mas “subtraí-los às contingências do tempo em uma metáfora”, como disse Proust (1921/2007, p. 254).

Considerações finais: que tempo nos resta?

Após percorrermos esse caminho de análise, que procurou acompanhar de que modo a dimensão da interioridade era tratada nas obras aqui

citadas, compreendemos que estamos diante de um momento pleno de transformações significativas do ponto de vista das subjetividades, uma vez que germinam modos de ser cada vez mais distantes daquele caráter interiorizado que definia o *Homo psychologicus*. E com isso aquela infinidade de mundos fictícios criados nos romances, as vidas interiores tecidas no papel que enriqueciam a autoconstrução de si e que alimentavam a produção subjetiva moderna estão pouco a pouco desaparecendo. No lugar desta, outras modalidades subjetivas começam a se constituir: são as escritas que falam da felicidade, da superação, da vida plena e saudável. Inauguram-se, assim, outras formas de consolidar a própria experiência, outros modos de relação consigo mesmo, outros regimes de constituição do eu e outras formas de se relacionar com o sofrimento.

Se desvalorizamos o hábito da leitura, da apreciação cultural dos romances que narram a vida comum a todos nós, então podemos dizer que é a própria relação consigo mesmo que, com efeito, é afetada. Como observaram Adorno e Horkheimer (1985), o hábito da leitura é próprio de um certo tipo de interiorização, pois o ato de ler um romance está bastante próximo de um “monólogo interior”. Além do diálogo silencioso com o autor, no momento da leitura sempre se está consigo mesmo.

Saber ler em silêncio, nesse sentido, foi uma das condições necessárias para a constituição de um conjunto de práticas que levaram ao surgimento dessa dimensão interior reflexiva de que falamos. Assim, as transformações na relação consigo mesmo e na importância conferida à interioridade parecem anunciar e participar também das transformações no modo como o homem contemporâneo se relaciona com a experiência do sofrimento, e o lugar que este passa a ocupar no espaço subjetivo de nossa época.

É bem possível que as complexas transformações econômicas, políticas, sociais, culturais e tecnológicas que atravessamos hoje estejam deslocando o eixo a partir do qual as subjetividades se consolidam. De modo que cabe perguntarmos sobre essa primazia da vida interior como fundamento da subjetividade, que – como vimos – desempenhava um papel fundamental na modernidade. Atualmente a aparência e a visibilidade parecem reivindicar o estatuto de definir o que cada um é. E os efeitos da primazia da busca da melhor *performance* técnica sobre o mal-estar humano parecem fazer um convite a não mais dar lugar a um trabalho sublimatório necessário sobre o sofrimento enquanto dimensão do humano, o que supõe admiti-lo e integrá-lo a essa dimensão, como argumentava Freud (1930/1997) em “O mal-estar na cultura”, mas ao contrário, buscar subtraí-lo através da manipulação de suas causas.

A vida e o bem-estar assumem, nessa perspectiva um lugar central, a saúde tornando-se objeto de uma verdadeira atenção política como assinalam Gori, e Del Volgo (2005). Trata-se de uma “medicalização da existência”, sublinham estes autores, pela qual o discurso médico convoca a todos para novos modos de viver e de evitar a dor. Nesse contexto, o mal-estar, o sofrimento, a angústia existencial em geral perdem o sentido que tinham nas obras que analisamos até aqui e ocupam agora um novo lugar. Problemáticas que antes eram consideradas em seus aspectos sociais, culturais e psíquicos, que falavam dos conflitos do homem consigo mesmo e da angústia de viver, desaparecem e tornam-se hoje disfunções ou distúrbios que podem, e devem, ser corrigidos medicamente.

Sendo assim, as transformações aqui analisadas denotam um sutil deslocamento dos eixos em torno dos quais as subjetividades modernas se construíram. Pois se na moderna cultura do psicológico e da intimidade o sofrimento era experimentado como conflito interior, ou como tensão entre aspirações e desejos reprimidos e as regras rígidas da cultura, hoje o quadro parece modificar-se. Na cultura contemporânea, o mal-estar tende a ser tomado como um defeito diante do imperativo de otimização da *performance* física e mental, e não mais como contradições de uma interioridade complexa. E as soluções para resolver essas eventuais falhas no desempenho tampouco recomendam o antigo recurso à hermenêutica de si e à introspecção.

Os efeitos das transformações anunciadas não concernem apenas a um deslocamento espacial (de dentro para fora), mas também a um deslocamento temporal (do passado para o presente). O cultivo da interioridade psicológica, como a reconstrução do passado individual perdem a importância na busca da definição do que cada um é. Logo, mudam as regras de constituição do *eu*. E não se trata somente de um abatimento na contemplação introspectiva. Também o olhar retrospectivo tende a se perder, reduzindo seu valor outrora primordial na construção da própria vida como um relato.

E, ao não valorizarmos mais a história e a memória, é então o próprio lugar da narrativa que se perde, empobrecendo nossas experiências, como disse Benjamin (1994). Trata-se, conseqüentemente, da fragilização do laço social, uma vez que desaparecem as narrativas que teciam esse conjunto de experiências que, de alguma maneira, nos une uns aos outros. Saímos, assim, do lugar da narrativa e da troca de experiências para a bruma fragmentada do esquecimento, de modo que somos agora feitos de “uma existência que se basta a si mesma” (Benjamin, 1994).

Referências

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1985). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Benjamin, W. (1994). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Bezerra Jr, B. (2002). O ocaso da interioridade e suas repercussões sobre a clínica. In Plastino, C. A. (Org.), *Transgressões* (p. 229-239). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Brown, P. (2001). *La vie de Saint Augustin*. Paris: Éditions du Seuil.
- Debord, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Dufour, D.-R. (2008). *O divino mercado: a revolução cultural liberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Dumont, L. (1985). *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Dostoiévski, F. (1864/2010). *Notas de subsolo*. Porto Alegre: L&PM.
- Ehrenberg, A. (2010). *O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa*. São Paulo: Ideia & Letras.
- Elia, L. (1995). *Corpo e sexualidade em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Uapê.
- Elias, N. (1993). *O processo civilizador: formação do Estado e civilização*, v. II. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Foucault, M. (1985). *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (2010). *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Freud, S. (1930/1997). *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago Ed.
- Furtado, M. (2014). *O lugar do sofrimento na cultura contemporânea: patologização do mal-estar e medicalização da vida*. (Tese de Doutorado. Curso de Pós-graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ).
- Gori, R., & Del Volgo, M. J. (2005). *La santé totalitaire. Essai sur la médicalisation de l'existence*. Paris: Denoël.
- Huxley, A. (2009). *Admirável mundo novo*. São Paulo: Editora Globo. Coleção Globo de Bolso. (Original publicado em 1932)
- Goethe, J. W. (2011). *Os sofrimentos do jovem Werther*. Porto Alegre: L&PM. (Original publicado em 1774)
- Lipovetsky, G. (2007). *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Proust, M. (2007). *Em busca do tempo perdido: a caminho de Guermantes*, v. 3. São Paulo: Globo. (Original publicado em 1921)
- Sennett, R. (1999). *O declínio do homem público: tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Sibilia, P. (2008). *O show do eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Szapiro, A. M. (1998). *Percurso do feminino: um estudo sobre a "produção independente" dos anos sessenta*. (Tese de Doutorado. Curso de Pós-graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ).
- Szapiro, A. M. (2009). O imperativo da utilidade, a hegemonia da técnica e seus efeitos sobre o humano. In Szapiro, A. M. (Org.), *Clínica da pós-modernidade: formas de subjetivação, de violência e de dessimbolização* (p. 79-92). Rio de Janeiro: Baperá.
- Szapiro, A. M. (2012). O crepúsculo da cidade. In Rheingantz, P. A., & Rosa, P. (Orgs.), *Qualidade do lugar e cultura contemporânea: controvérsias e ressonâncias em ambientes urbanos* (p. 183-192). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/FAU/PROARQ.
- Velho, G. (2010). Cultura subjetiva e projetos de felicidade. In Freire Filho, J. (Org.), *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade* (p. 227-238). Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- Vujicic, N. J. (2011). *Uma vida sem limites – inspiração para uma vida absolutamente boa*. São Paulo: Novo Conceito.

Recebido em 30 de maio de 2016

Aceito para publicação em 17 de outubro de 2017

SAÚDE MENTAL DE MULHERES DONAS DE CASA: UM OLHAR FEMINISTA-FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL

MENTAL HEALTH OF HOUSEWIVES: A FEMINIST-PHENOMENOLOGICAL-EXISTENTIAL PERSPECTIVE

SALUD MENTAL DE MUJERES AMAS DE CASA: UNA MIRADA FEMINISTA-EXISTENCIAL-FENOMENOLÓGICA

*Luciana da Silva Santos**

*Gláucia Ribeiro Starling Diniz***

RESUMO

Muitos são os aspectos que podem afetar a saúde mental das mulheres. Há especificidades biológicas e, principalmente, aspectos sociais que apontam para uma inegável diferença de gênero quanto à incidência e prevalência dos adoecimentos psíquicos. Este trabalho tem como objetivo compreender as condições de saúde mental de mulheres donas de casa e os fatores geradores de adoecimentos decorrentes das relações experienciadas consigo mesmas (*Eigenwelt*), com o outro (*MitWelt*) e com o meio (*UmWelt*), a partir de uma perspectiva feminista-fenomenológica-existencial. Nessa pesquisa exploratória foram realizadas entrevistas semiestruturadas com dez mulheres, exclusivamente donas de casa, casadas e com filhos(as). Através da Análise de Discurso chegou-se a três categorias: 1) Espaço doméstico, (in)visibilidade e (des)valorização; 2) Relações de (des)amor e seus desdobramentos e 3) Donas de casa: donas da própria vida? Os resultados apontam que o trabalho das donas de casa, realizado no espaço privado e sem remuneração, é visto como improdutivo e desvalorizado. Frente à falta de autonomia econômica e de reconhecimento de seus familiares, as donas de casa também têm dificuldades de reconhecer seu valor, afetando a forma de ser e estar no mundo, o que potencializa o comprometimento de sua saúde mental.

Palavras-chave: donas de casa; saúde mental; fenomenologia; existencialismo.

* Assessora de Direção e Coordenadora de Estágios do curso de Psicologia da Universidade Católica de Brasília (UCB), Distrito Federal, Brasil.

** Professora Adjunta da Universidade de Brasília (UnB), Departamento de Psicologia Clínica, Brasília, Distrito Federal, Brasil.

ABSTRACT

There are many aspects that can affect women's mental health. There are biological specificities and, mainly, social aspects that point to an undeniable gender difference in the incidence and prevalence of psychic illness. The objective of this study was to understand the mental health conditions of women who are homemakers and to identify factors that may be the cause of illnesses arising from their relationships with themselves (*Eigenwelt*), with others (*Umwelt*) and with their environment (*Mitwelt*) based on a feminist-phenomenological-existential perspective. In this exploratory research interviews with ten women, who are exclusively housewives, married with children were performed. The Discourse Analysis found three categories: 1) Domestic place, (in)visibility and lack value; 2) (Un)loving relationships and its consequences and 3) Housewives: owners of their own lives? The results show that the work of housewives, performed in private and unpaid, is seen as unproductive and therefore is devalued. Housewives face a lack of economic autonomy and a lack of family recognition, therefore, they also have difficulties in recognizing their own value, affecting the way of being in the world, which enhances the commitment of their mental health.

Keywords: housewives; mental health; phenomenology; existentialism.

RESUMEN

Muchos son los aspectos que pueden afectar la salud mental de las mujeres. Hay especificidades biológicas y, principalmente, aspectos sociales que apuntan a una inequívocamente diferencia de género en cuanto a la incidencia y prevalencia de las enfermedades psíquicas. Este trabajo tiene como objetivo entender las condiciones de salud mental de las amas de casa y factores generadores de enfermedades derivadas de las relaciones con ellas mismas (*Eigenwelt*), con lo otro (*Mitwelt*) y con el medio ambiente (*Umwelt*) de una perspectiva feminista-fenomenológico-existencial. En esta investigación exploratoria se realizaron entrevistas semi-estructuradas con diez mujeres, exclusivamente amas de casa, casadas y con hijos. Con el Análisis del Discurso se alcanzó tres categorías: 1) Espacio interno, (in)visibilidad y el (de)valuación; 2) Relaciones del (des)afección y sus consecuencias y 3) Propietarios de la vida misma? Los resultados muestran que el trabajo de las amas de casa, en el espacio privado y sin goce de sueldo, es visto como improductivo y infravalorado. Ante la falta de autonomía económica y sin reconocimiento de sus familias, ellos también no reconocer su valor, que afecta a la forma de ser en el mundo, lo que aumenta el compromiso de su salud mental.

Palabras clave: amas de casa; salud mental; fenomenología; existencialismo.

Introdução

Ser dona de casa coloca mulheres em situação de vulnerabilidade. Há riscos decorrentes, muitas vezes, da multiplicidade de papéis desempenhados e das inúmeras situações estressoras às quais as mulheres estão mais propensas. Tais vulnerabilidades relacionais, associadas aos processos biológicos – menarca, gravidez e menopausa – e agravadas por questões sociais e econômicas, tais como as violências e a feminização da pobreza, podem comprometer a saúde mental de mulheres (Beretta et al., 2008; Diniz, 2004; Fonseca-Machado, Alves, Freitas, Monteiro, & Gomes-Sponholz, 2014; Steiner, 2005; Vianna, & Diniz, 2014).

Estudos epidemiológicos realizados por Andrade, Viana e Silveira (2006) apontam para uma inegável diferença de gênero quanto à incidência, prevalência e curso de transtornos mentais. Tanto as condições orgânicas, quanto, principalmente, as realidades sociais às quais as mulheres estão submetidas, favorecem um ambiente interno propício a uma maior ocorrência de problemas psicológicos, tais como depressão, ansiedade, distúrbios alimentares e transtornos associados ao ciclo reprodutivo. Segundo as autoras, as mulheres são mais acometidas por transtornos afetivos, ansiosos, dissociativos e alimentares que os homens. A bulimia chega a atingir, por ano, 28,8 em cada 100.000 mulheres e apenas 0,8 em cada 100.000 homens.

A depressão acomete duas mulheres para cada homem e é a principal causa de incapacidade laboral. Além disso, foi visto que o suicídio aparece como a segunda causa de morte de mulheres na faixa etária entre 15 e 44 anos (Andrade, Viana, & Silveira, 2006). A tentativa de suicídio é mais comum em mulheres do que em homens e ocorre, majoritariamente, entre as domésticas, donas de casa e estudantes (Souza, Minayo, & Cavalcante, 2006). Como motivação para os episódios foi apontado “o patriarcalismo, a vida muito fechada em casa e sem apoio de redes sociais, a violência intrafamiliar e a vitimização por abusos físicos, psicológicos, negligências e violência sexual” (Souza, Minayo, & Cavalcante, 2006, p. 1341).

As mulheres também apresentam taxas de Transtornos Mentais Comuns (TMC) mais elevados. A ocorrência maior é de transtornos de humor depressivo/ansioso – nervosismo, tristeza, irritabilidade, choro – e sintomas somáticos – dor de cabeça, insônia, dor estomacal, cansaço e perda de ânimo, especialmente em mulheres de baixa renda e com pouca escolaridade (Araújo, Pinho, & Almeida, 2005). Esses dados são semelhantes aos encontrados na pesquisa de Zanello e Silva (2012), em que 60% dos prontuários das mulheres apresentavam sintomas de Transtornos Mentais Comuns, sendo que em 33% dos casos as pacientes eram donas de casa.

Estudo realizado por Gonçalves e Kapczinski (2008) também constatou que mulheres donas de casa estão mais propensas a terem Transtornos de Humor, Ansiedade e Transtornos Somatoformes (THAS). O grau de risco é piorado pelo fato de serem mulheres, terem baixa escolaridade e situação ocupacional desfavorável, e provavelmente por estarem mais suscetíveis a eventos estressores e ao desequilíbrio entre dominação e subordinação econômica, política e social.

Estes estudos epidemiológicos ou com temáticas específicas demonstram o grau de comprometimento da saúde mental das donas de casa. Pesquisa sobre saúde mental e informalidade do trabalho mostra que 43,7% das pessoas portadoras de Transtornos Mentais Comuns (TMC) são inativas, incluindo as donas de casa (Ludemir, 2005). Outra pesquisa revelou maior prevalência de donas de casa nos casos de depressão pós-parto (Ruchi et al., 2007). Há ainda representatividade dessas mulheres no estudo sobre estresse e qualidade de vida realizado por Sadir, Bignotto e Lipp (2010), chegando a ser o maior grupo verificado que faz uso de psicotrópicos para tratamento de ansiedade e depressão (Lima et al., 2008).

Santos (2008, 2014) verificou que o espaço doméstico, local onde as mulheres donas de casa passam a maior parte de suas vidas, de fato, pode representar um fator de risco para a saúde física e mental dessas mulheres. Entre os aspectos potencializadores de danos estavam a jornada repetida e inacabada das atividades realizadas; o contato com produtos tóxicos e objetos perfuro-cortantes; a falta de lazer e descanso; a falta de autonomia econômica; e, muitas vezes, a repressão sexual e/ou submissão ao domínio do marido, o que pode interferir inclusive na satisfação conjugal.

Os dados apresentados apontam, como afirma Diniz (2004, p. 114), que a saúde mental das mulheres não deve ser compreendida como algo individual ou isolado, mas como “resultado da inter-relação dinâmica entre processos de naturezas diversas”. A autora chama atenção para as interações entre os fatores biológicos, os aspectos sociais, econômicos, o acesso a bens e serviços, as diferenças culturais e etárias, os vínculos relacionais e os aspectos relativos à educação, raça/etnia e classe social, que, correlacionados, podem afetar a saúde física e mental das pessoas.

Esse argumento encontra respaldo na teoria fenomenológica-existencial que compreende o ser humano como ser-no-mundo, e, com isso, analisa as possibilidades de adoecimento como um desdobramento dos (des)equilíbrios das relações eu-mundo, pensamento esse ancorado na analítica do *Dasein* de Heidegger e proposta na psicopatologia binswangeriana do ser-aí, ser-no-mundo-em-relação, que pauta uma clínica do *Lebenswelt* (mundo vivido) e que permite articular teoria e prática de uma forma ética e cuidadosa à expressão do Ser (Moreira, 2011). Na compreensão do *Lebenswelt* “não existe uma cisão entre exterior e interior,

individual e social, consciente e inconsciente e assim por diante. O *Lebenswelt* é simultaneamente sujeito e objeto, se dá no mundo, no entrelaçamento entre o universal e o singular” (Moreira, & Bloc, 2015, p. 2).

Logo, mais do que investigar sintomas ou dados isolados, busca-se, nessa perspectiva, compreender as experiências vividas pelas pessoas e a atribuição de sentidos que conferem às mesmas, fatores que podem afetar a saúde mental. O entendimento proposto é o de que “o fenômeno é bem mais que o sintoma, pois, indissolúvelmente, ele comporta o constituinte e o constituído, a manifestação externa e seu significado como condição transcendental de possibilidade” (Tatosian, 2012, p. 153).

A saúde mental compreendida dessa maneira é vista como um processo complexo. E este trabalho se propõe a compreender dimensões da saúde mental de mulheres donas de casa, em consonância com o olhar fenomenológico-existencial, que, na leitura de Binswanger, é pautado pelos modos simultâneos de ser no mundo: *Umwelt*, que significa “mundo ao redor”, mundo natural e material; *Mitwelt* que é o mundo dos inter-relacionamentos, o mundo com o outro; e o *Eigenwelt*, que é o “mundo próprio”, o “eu”, que inclui autoconsciência e percepção de si mesmo e dos significados das coisas (Moreira, 2011).

Nesse contexto, a presente pesquisa teve por objetivo compreender aspectos da saúde mental de mulheres donas de casa e as possibilidades de adoecimento decorrentes de suas relações consigo, com os outros e com o seu meio familiar e social. A análise da experiência dessas mulheres foi feita com base nas perspectivas da crítica feminista, da psicopatologia fenomenológica (Karwowski, 2015) e da clínica existencial (Teixeira, 2006).

Método: o caminho dos sentidos

A partir da proposta de estudo de casos múltiplos, foram contatadas 10 (dez) mulheres donas de casa, moradoras do Distrito Federal, com perfis socioeconômicos diferentes. Para serem elegíveis essas mulheres necessitavam ser ou estar exercendo a função de donas de casa há, no mínimo, 1 (um) ano, ter filhos(as) e possuir algum tipo de vínculo afetivo conjugal heteronormativo. A intenção foi compor uma amostra, por conveniência, através da qual fosse possível compreender diferentes vivências de mulheres donas de casa e seus impactos na saúde mental. As idades das participantes variaram entre 23 (vinte e três) e 79 (setenta e nove) anos. A renda familiar variou entre R\$1.600,00 e R\$11.000,00. Elas estavam casadas há, no mínimo, 8 (oito) e, no máximo, 61 (sessenta e um) anos

e possuíam filhos/as em diversas faixas etárias. Seis dentre as dez não possuíam qualquer fonte de renda própria; 2 (duas) contavam com renda advinda de aposentadoria; 1 (uma) cuidava de crianças das vizinhas e 1 (uma) vendia artesanato para ter alguma renda. Em termos educacionais, apenas 1 (uma) tinha curso superior, 2 (duas) tinham ensino médio, 1 (uma) tinha fundamental completo, 5 (cinco) tinham fundamental incompleto e 1 (uma) nunca estudou. Sete dentre as dez participantes já haviam trabalhado fora em algum momento de suas vidas, antes ou após o casamento.

Além do questionário sociodemográfico foram realizadas entrevistas, com perguntas abertas, nas próprias residências das donas de casa, o que permitiu o conhecimento *in loco* do espaço físico em que as participantes habitam e desempenham suas atividades laborais. Foi realizado um único encontro com cada participante, dividido em três momentos: 1) estabelecimento de *rapport*; leitura e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido; 2) Realização das entrevistas, gravadas com o consentimento das participantes; e 3) Aplicação do questionário sociodemográfico. Cada encontro durou, em média, 80 minutos.

Resultados e discussões: as experiências de mulheres donas de casa

Os dados coletados nesta pesquisa foram analisados por meio da Análise do Discurso, por se compreender que esse método é indicado para captar o significado da vivência cotidiana das participantes. Ele permite uma articulação entre linguagem e sociedade para o contexto ideológico e relaciona o texto com seu entorno, situando socialmente a fala, como ressaltam Brandão (2004) e Rocha-Coutinho (2006). Assim é possível analisar o texto, sua organização, em relação com o lugar social determinado, o que torna essa estratégia condizente com a postura feminista adotada ao longo do trabalho.

A partir das falas, atreladas aos objetivos desse trabalho, foram aferidas as seguintes categorias: 1) Espaço doméstico: (in)visibilidade e (des)valorização; 2) Relações de (des)amor e seus desdobramentos e 3) Donas de casa: donas da própria vida?

1. Espaço doméstico: (in)visibilidade e (des)valorização

Nesta categoria compreendeu-se como as donas de casa percebem seus trabalhos em relação ao meio. Aqui foram condensadas as falas sobre a importância

do trabalho doméstico, inclusive para a identificação de gênero. Alguns relatos chegaram a evidenciar o quanto o espaço doméstico parece ser modelador da identidade feminina para essas mulheres e, ainda, um ambiente em que elas podem se sentir com autonomia e poder. Seria o lugar em que elas cumpririam seu papel de mulher, demandado pela sociedade e por elas reconhecido, fazendo-as valorizá-lo (Pilla, 2008). A atuação no espaço doméstico foi vista como a concretização do ideal feminino de cuidados com a família que trazem desde a infância, como afirmava Torres (1989).

Sou o esteio dessa família! Fico feliz por poder realizar meu sonho de criança que era ter o meu lar e minha família. (P5)

Fui educada desde pequenininha para casar e ter filhos, pra ser uma boa dona de casa e sei que cumpro o meu papel. Sou feliz por isso! (P8)

No entanto, quando avaliam o espaço doméstico, a (in)visibilidade e (des)valorização de seus trabalhos, no meio social em que vivem, foram categóricas:

A gente é assim, sem valor né? Se eu trabalhasse fora e tivesse o meu dinheiro certinho todo mês, fazendo as minhas coisinhas... aí sim! (P2)

Valorizam não. Pode até já ter valorizado no passado. Mas hoje em dia não. Tem que trabalhar, ganhar o seu pra darem valor. (P7)

As pessoas só dão valor quando não tem, quando não está feito. Tipo quando a gente adocece. Aí percebem porque eles têm que fazer e ver quantas coisas fazemos todos os dias. (P9)

Nos relatos das participantes fica evidente o paradoxo entre autorreconhecer e dar importância para os papéis desempenhados e atividades realizadas e, ao mesmo tempo, se depreciar por não ter o reconhecimento desejado por parte da família e da sociedade. As falas apontam para a invisibilidade decorrente, principalmente, do fato de esse trabalho não constituir renda para a família. Logo, surge o desejo de ocupar um espaço no mercado de trabalho remunerado, em especial nos discursos das participantes provenientes de classe social menos favorecida e/ou que não possuam renda fixa própria:

Eu quero muito trabalhar, muito! Eu quero ajudar financeiramente, trazer dinheiro pra dentro de casa, dividir as contas. (P1)

Eu já pensei sim que poderia ter trabalhado. Que era pra eu ter feito qualquer coisa para ter meu dinheirinho. Ter tido uma profissão por mais simples que fosse. Teria sido tudo diferente. (P2)

São intrigantes os discursos dessas donas de casa, tendo em vista o fato de essas participantes terem trabalhado fora antes de casar ou até mesmo já após casadas, como no caso da participante 1. Mostram ambivalência no fato de terem saído do trabalho para se dedicarem às famílias e, ao permanecerem ocupando esse lugar, desejarem ter um trabalho fora para serem remuneradas.

O conflito gerado por terem “aberto mão” de suas experiências profissionais parece estar pautado na divisão de papéis e espaços atribuídos aos homens e às mulheres que, pelas diferenças biológicas, significou a divisão de trabalho (Souza, & Guedes, 2016). Esse processo resultou na atribuição do serviço doméstico como função tradicional da mulher, realizada para as pessoas do círculo familiar (Mello, 2011; Souza, & Guedes, 2016; Torres, 1989). Decorre daí, também, a invisibilidade tanto das tarefas executadas quanto da pessoa que as executa, fator que impede o reconhecimento da importante contribuição que essas mulheres dão para a manutenção da força de trabalho, para a sobrevivência e para a manutenção da qualidade de vida da família.

Logo, as atividades da dona de casa não atingem um caráter de trabalho, de contribuição produtiva e financeira familiar. Tornam-se invisíveis para a família e para a sociedade, por mais que pesquisadores apontem que os afazeres domésticos representariam mais de 11% de aumento no Produto Interno Brasileiro se tais atividades fossem contabilizadas (Melo, Considera, & Sabbato, 2013). É fundamental que se reconheça que é sobre as mulheres donas de casa que recaem as responsabilidades de cuidar das pessoas que compõem o mercado de trabalho, a mão de obra produtiva que recebe remunerações e adquire bens de consumo (Durán, 1983; Saffioti, 1978). Essa relação das donas de casa com o meio familiar e com a sociedade, atinge proporção social e econômica muito maior e mais relevante do que é mensurado e reconhecido.

Dessa maneira, acredita-se que essa relação com o meio pode gerar mal-estar para as mulheres donas de casa ao promover uma incongruência entre a sua prática cotidiana e as respostas que elas recebem de não validação de seu esforço. A percepção de si pode ficar comprometida, e essa falta de reconhecimento se manifesta através do desejo de atender e/ou estar de acordo com o modelo social de trabalho produtivo. O fato é que muitas vezes o seu ideal pode ser impedido pela realidade.

Na perspectiva da Fenomenologia, o mundo que nos circunda (*Umwelt*) é um elemento fundamental para nos ajudar a entender a construção da subjetivi-

dade. A casa das donas de casa é o espaço que as auxilia nessa produção. Logo, a falta de reconhecimento social pode, também, afetar o juízo que as donas de casa têm sobre si e gerar a sensação de que não só o seu trabalho e o espaço doméstico que ocupam, mas elas próprias são ignoradas e desvalorizadas. Ou seja, se o espaço é invisível, quem o ocupa passa a ser também invisível. Torna-se possível compreender que a desvalorização do trabalho doméstico e dos papéis assumidos compromete a percepção que as donas de casa têm de si devido a essa relação com o meio – constituída também na relação com os outros. Forghieri (2004) aponta que a adaptação pode ser, muitas vezes, o modo mais apropriado de o ser humano se relacionar com o meio. Essa adaptação certamente tem um custo alto para mulheres donas de casa, que podem se tornar um ser-para-os-outros, sem voz e sem projetos de vida próprios.

2. *Relações de (des)amor e seus desdobramentos*

Nesta categoria foram agrupados os discursos a respeito das relações que as donas de casa possuem com outras pessoas. Com base na compreensão de *Mitwelt*, ou seja, de que a relação com o outro (o ser-com) é fundamental para nossa existência (Forghieri, 2004) e de que pode, portanto, também contribuir para os processos de adoecimentos (Moreira, 2011), verificou-se a possibilidade de a saúde mental das participantes ser afetada a partir da significação de suas relações de afeto.

O relacionamento conjugal constitui um importante aspecto das relações estabelecidas no espaço doméstico. Chamou atenção o fato de que, dentre as dez participantes dessa pesquisa, apenas as duas mais jovens, uma de 23 e outra de 36 anos, apontaram demonstrações de afeto por parte de seus cônjuges. As demais verbalizaram que as dinâmicas conjugais são pouco harmoniosas, conflitivas e/ou disfuncionais. Disseram, inclusive, que essas dinâmicas marcadas também pelo controle contribuiu para afastá-las do espaço público e do trabalho fora de casa, a exemplo:

Ele sentiu muito ciúmes, muito ciúmes quando eu passei a trabalhar, porque eu me arrumava, passava um batom, uma maquiagem, colocava um salto, saía e eu percebia que ele não gostava disso. (P1)
Sempre fui submissa. Não tinha respeito. Tinha medo. Sofri igual uma cachorra. Não tive permissão dele nem para me tratar. Ele me reprimia, me sufocava, maltratava com palavras, me diminuiu. Já fui tão torturada com cobranças, com brigas... (P3)

Já chorei muito. Ele era danado e namorador quando jovem. Dizia muitas coisas ruins comigo. Eu só aguentava tudo calada. (P7)
 Me sinto assim, desprezada. Tratada como uma coisa. Pior que empregada. Bater não. Mas tem palavras que doem e machucam muito mais, né? (P9)

Ao levar esses relatos à letra da Lei 11.310 (Brasil, 2006), conhecida como Lei Maria da Penha, observa-se a presença de violência doméstica. O art. 7º, inciso II, apresenta a conceituação da violência psicológica que se enquadra nos textos lidos por causar dano emocional, diminuição da autoestima, prejuízo do pleno desenvolvimento, controle de ações e decisões, além da humilhação, isolamento, insulto, vigilância constante, limitação do direito de ir e vir, entre outros fatos relatados pelas participantes. Fatos esses que podem provocar males físicos e psíquicos decorrentes de maus-tratos vivenciados pelas mulheres no espaço doméstico (Diniz, 2011, 2013). Logo, é possível afirmar que, dependendo de como essas mulheres signifiquem essas relações, elas podem provocar quadros crônicos de adoecimento psíquico quando se avaliam as repercussões das experiências de violência na saúde mental das mulheres: ansiedade, baixas autoestima e autoconfiança, entorpecimento emocional, depressão, queixas somáticas, baixa concentração e atenção, apatia, entre outros (Medeiros, 2010).

Nessas falas é possível conferir, também, os sentimentos de ciúmes e posse por parte dos esposos das participantes. Essas mulheres foram e são assujeitadas/objetivadas/coisificadas pelos homens uma vez que eles se sentem seus donos. Na verdade, as falas sugerem relacionamentos regulados pelas relações assimétricas de gênero, potencializadas pelo poder econômico que eles possuem em detrimento delas. As mulheres que não possuem nenhuma fonte de renda fixa e são de classe baixa, principalmente, afirmaram que pelo fato, de não trabalharem fora e por não disporem de recursos para contribuir com o sustento da casa, ficam na posição de devedoras, ou até mesmo sujeitas às práticas semelhantes ao trabalho escravo:

Eu tenho que pedir pra ele, ele pergunta para que é, se não falar não dá, e dá reclamando, vira, briga, fala primeiro, paga sapo, depois dá. Eu acho que na cabeça dele se passa assim: dou um teto, dou comida, dou roupa, dou calçado, então não está fazendo mais de que a obrigação dela. (P2)
 Aqui dentro eu não pego em um tostão. Só se for para comprar o que ele manda ou precisa. A comida que ele quer, o remédio dele, tudo é na hora. Pra mim mesmo nada. Só o que tem para comer e o teto mesmo, que pra ele já deve ser suficiente. (P9)

Esses relatos atuais reverberam o estudo de Reed (1980), realizado há quase 40 anos, que já apontava para o fato de que, mesmo sendo chamadas de “rainhas-do-lar”, o valor da dona de casa é diminuído por não produzir mercadorias ou excedentes a serem explorados pelo sistema capitalista. Geralmente, ocorre que o trabalho da dona de casa é significado como um serviço de troca. A atividade é desempenhada para o seu marido como uma obrigação, em troca pelo sustento financeiro que este oferece. Essa posição de subordinação está diretamente ligada à relação social institucionalizada pela família. À luz do existencialismo diz-se que a falta de autonomia e constante submissão produz um estado de “congelamento pelo outro” que limita o processo de atualização/empoderamento dessas mulheres. Esse outro – marido – ao exercer múltiplas formas de controle, objetiva-as e as reduz “a uma totalidade acabada na qual se perde a condição de sujeito e se passa a ser-para-o-outro, na condição de objeto” (Teixeira, 1997, p. 196).

Cabe problematizar em que medida a subjetividade das participantes, seus projetos de vida, desejos, relações sociais, espaço e tempo ficam condicionados a essas relações que as aprisionam e que geram custos emocionais. Esse paradoxo parece refletir uma angústia resultante de um dilema referente ao processo de engendramento, instaurador de assujeitamento dessas mulheres a modelos estereotipados e a expectativas relacionais patriarcais (De Lauretis, 1994). Provavelmente as participantes se sintam aprisionadas em um papel socialmente estabelecido e individualmente praticado, ao mesmo tempo que elas, paradoxalmente, não se permitem negá-lo ou promover uma ruptura.

Tal fenômeno fica ainda mais evidenciado quando refletem dimensões da relação com os/as filhos/as. Falas acerca do papel materno estiveram muito presentes. O fato de poder cuidar pessoalmente dos/as filhos/as foi apontado como a principal vantagem em ser dona de casa:

A parte boa é que você está ali, perto dos filhos, observando, cuidando. Você sabe que ele tá bem cuidado, que ninguém tá batendo, que tá fazendo o dever de casa tudo certinho. (P1)

A única vantagem é o amor das minhas filhas, que esse é, como se diz, substitui tudo né? [...]. Tem dia que eu estou só, e fico imaginando o que é que ainda me faz respirar, me faz viver. É o amor que eu sinto por elas e eu sei que elas sentem por mim também. (P4)

A maternidade, além de ter sido o fator que fez com que as participantes se tornassem donas de casa, contribuiu também para que não entrassem ou não permanecessem em espaço/atividade profissional fora do lar:

Nem tive essa opção de trabalhar. Já casei, engravidei e tive que cuidar deles. Minha profissão foi essa mesma, ser mãe, colocar filhos pro mundo. (P8)

Abri mão de tudo pra dá educação pra eles. Entre uma vida profissional que poderia ter e aquelas carinhas... já viu né? (P10)

A maternidade, assim como apontado em estudos anteriores (Santos, 2008, 2014; Santos, & Diniz, 2011), é vista pelas donas de casa como sua principal função, como motivação para o trabalho e razão pela qual enfrentam todo tipo de sacrifício. Todavia, é necessário problematizar a construção social desse papel feminino que é baseado na condição biológica da mulher. A capacidade biológica que a mulher possui de gerar, de reproduzir, levou a uma idealização da maternidade e a uma concentração de responsabilidades por cuidar e criar, exclusiva ou prioritariamente, das crianças e, conseqüentemente, das novas gerações de trabalhadores/as nas mulheres. Assim, o papel das mulheres, apoiado em suas condições biológicas, justificou seu confinamento ao espaço doméstico e as convocou à responsabilidade do lar (Badinter, 1985; Saffioti, 1987).

É necessário compreender como os discursos sociais e as práticas cotidianas são incorporadas e consentidas pelas donas de casa, levando-as a ter e manter essa percepção a respeito da maternidade e de suas relações com os filhos(as). É importante pensar nos paradoxos encobertos pelo mito do amor materno (Badinter, 1985). Por um lado, a maternidade pode gerar o “empoderamento” dessas mulheres em função da ideia de que são as únicas detentoras de uma capacidade superior para cuidar melhor dos/as “seus” filhos(as). Elas podem, ainda, ter a maternidade como um subterfúgio para justificar suas escolhas e/ou para competir – com vantagens – pelo amor dos filhos em relação ao “amor paterno”.

No entanto, o preço a pagar pelo controle e subordinação às vontades e desejos dos outros, marido e filhos(as), é muito alto. Esse processo provoca inquietações que nos levam a pensar se haveria uma única forma de maternidade ou se, na verdade, existiriam possibilidades de vivenciar tal experiência, com suas perdas e ganhos, e com os vários paradoxos do paradigma “ser mãe”, de forma menos comprometedora para a saúde mental de mulheres.

Os argumentos e reflexões propostos por Zanello (2007) nos ajudam a compreender como a maternidade pode deixar de ser conflito, função ou amor-sacrifício para significar benefícios e reordenamento da vida de donas de casa/mães. Na ótica patriarcal a mulher “é congelada na cegueira dos outros, enquanto puro instrumento” (Zanello, 2007, p. 532), todavia, a mulher “se nutre desse olhar, identificando-se com o que nele se reflete como dela mesma. [...] Isto é,

a própria personagem coisifica, ou reduz o outro, à sua própria funcionalidade de olhar” (Zanello, 2007, p. 532). Dessa forma, pode-se ver como a relação com os(as) filhos(as) permite que muitas mulheres se sintam realizadas ou recompensadas, chegando a projetar-se neles(as) e a ver-se no reflexo de seu amor, sacrifício e competência pessoal:

A índole do seu filho você mesma que está formando, você sabe que foi você, que é parte sua, isso é gratificante demais. (P1)

Hoje estão formados. São pessoas de bem. Têm suas coisas. Eu me realizo neles e também conto com eles pra tudo hoje em dia. (P3)

Meus filhos que cuidam de mim. Pagam as coisas pra mim. Plano de saúde, diarista, me dão dinheiro. Dei muito e hoje eles quem me dão. (P7)

O fato de gerar outra vida e de se responsabilizar por ela já seria para a mulher uma concretização de prazeres, identificações, realizações e ganhos que transcenderiam o financeiro ou qualquer outra bonificação. Dados de pesquisa realizada por Souza e Ferreira (2005) apontam, inclusive, maiores índices de autoestima pessoal e coletiva para mulheres que eram mães do que para mulheres que não eram mães. A maternidade poderia ser apontada como a atividade mais gratificante e realizadora da mulher, uma entrega absoluta quando esta se dedica exclusivamente ao seu lar. Poderia, portanto, haver satisfação na realização de tarefas, recompensas afetivas e poderio no controle familiar, como fruto de um poder materno. As atividades domésticas podem ter sentido ou podem ser o lugar em que sua vontade, desejo e organização imperam, podem servir como uma maneira de construir e controlar seu território.

No entanto, também é conhecido que esses posicionamentos estão ancorados em visões sociais de que a realização pessoal da mulher passa, necessariamente, pela maternidade (Barbosa, & Rocha-Coutinho, 2007). Ademais, cabe lembrar que a maternidade pode ser, também, uma escapatória para justificar as “escolhas” que mulheres donas de casa tiveram que fazer ao longo da vida. Em alguns relatos das participantes ficou evidente que a maternidade, a presença dos(as) filhos(as), tem um papel compensatório na vida dessas mulheres e passa a ser o fator que justificou a permanência delas em seus respectivos casamentos, após passarem por situações conjugais difíceis:

Foi muita humilhação. Ele me expulsava de casa, praticamente. Mas não tinha como sair no mundo sozinha com meus filhos. Pra onde?

Fazer o quê? Passei por muita coisa porque sabia que tinha os meus filhos e precisava aguentar tudo. Eu não tinha como sustenta-los sozinha. (P3)

Eu olhava pros meus 06 filhos e pensava: tenho que aguentar! Ele que dava estudos e comida. Tinha que criar eles. O que havia de fazer? (P7)

Essas falas revelam situações de violência, abnegação e sacrifício por parte das mulheres. Resultam em parte do isolamento no qual muitas são obrigadas a viver, principalmente quando são cerceadas de manter contato com as próprias famílias. A falta de uma rede de apoio e de políticas que auxiliem essas mulheres constituem fatores que dificultaram e/ou impediram a instrumentalização dessas mulheres e o acesso a outro caminho para as suas histórias.

De acordo com o pensamento fenomenológico-existencial, o ser humano “não escolhe a sua situação, mas pode escolher a sua atitude em relação à sua situação e, também, o que faz com ela” (Teixeira, 1997, p. 197). Logo, o ser-livre só é limitado quando a própria liberdade encontra no mundo as barreiras que ela mesma colocou. Por mais que a liberdade seja situada no mundo real de possibilidades, tenha consequências e possa ter circunstâncias adversas, é a pessoa que, por eleição, pode determinar o que quer (Teixeira, 2006).

Não se pode, no entanto, subestimar a autonomia da escolha dessas donas de casa, tampouco negar os seres livres que são. É preciso reconhecer que essa escolha não é necessariamente espontânea – ela é engendrada, é marcada por um condicionamento histórico e social que colocou a maternidade como eixo central da identidade feminina. Mulheres que decidem não ser mãe, que têm dificuldade de cuidar ou mesmo que chegam ao ponto de matarem seus filhos são execradas socialmente e punidas severamente.

Nessa perspectiva, avalia-se que o “ser dona de casa/ser mãe” pode “engessar” as possibilidades de vida e a condição humana das mulheres em geral, e de mulheres donas de casa em especial, em função da relação de dependência presente nesse contexto. Pode ser um vínculo que faz com que elas tenham preocupações, percam noites de sono, ocupem horas e pensamentos que pode provocar certo aprisionamento, em especial quando elas não percebem que essas relações não as qualificam, necessariamente. Todavia, as falas evidenciam ganhos afetivos, financeiros, realizações, entre outros fatores – por mais que sejam provenientes do ideal de maternidade que as participantes possuem e cumprem – que são para elas projetos, construções pessoais, narrativas de si mesmas.

Os depoimentos das participantes revelaram, ainda, um dado relacional importante: o vínculo com filhos(as) fica ainda mais potencializado e ganha um valor compensatório que justifica seu papel doméstico porque o vínculo conjugal é muitas vezes insatisfatório e, ainda, devido à rede familiar e social ser restrita ou inexistente. No relato da maioria das participantes, independente de classe ou faixa etária, ficou evidente o isolamento e a insatisfação motivados pelo fato de as suas relações se restringem ao espaço privado, condição muitas vezes provocada por controle, ciúmes e/ou imposições da vontade do marido.

Fato é que parece haver descontentamento com a sua realidade pessoal-social, assim como uma certa “anestesia” para reverter essa realidade. A manutenção e acomodação a essa vivência relacional, que ignora suas próprias necessidades e escolhas, pode desdobrar-se, muitas vezes, em um processo de inautenticidade do ser, de incongruências existenciais e em adoecimentos físicos e psíquicos. Até mesmo porque as relações das donas de casa são fundidas com o trabalho que realizam cotidianamente e com o espaço em que habitam. Ficam e são confundidas com o seu próprio ser, um ser visto ou transformando em sombra, em ser-para-o-outro. Até porque, é no *Mitwelt*, no mundo “do estar-com e da intersubjetividade onde se revela e descobre o que se é, mundo que envolve as atitudes e os sentimentos em relação aos outros, tais como amor/ódio, cooperação/competição, aceitação/rejeição e partilha/isolamento” (Teixeira, 2006, p. 291).

3. *Donas de casa: donas da própria vida?*

Nesta categoria compreendeu-se como as donas de casa significam as suas vidas. Partiu-se do entendimento do *Eigenwelt* (mundo-próprio) que traz a “existência subjetiva e fenomenológica de si-mesmo, da construção do mundo pessoal, com autopercepção de si, da sua experiência passada e das suas possibilidades, recursos, fragilidade e contradições [...]” (Teixeira, 2006, p. 291). Aqui foram reunidas as falas das participantes que apontaram características da relação que estabeleciam com a própria individualidade (ser-si-mesmo) a partir das relações que vivenciam com os outros (ser-com).

No intuito de entender a vida cotidiana de mulheres donas de casa, investigou-se a rotina das participantes. Viu-se que o dia-a-dia está voltado para cuidar dos membros da família e dos afazeres domésticos. Suas agendas são conduzidas pelos horários e demandas que os familiares apresentam, a exemplo:

Cada dia é uma coisa. Dia das roupas, da casa, das compras. Mas os horários certos mesmo só o café da manhã que deixo pronto para todo mundo, o almoço certinho porque ele [o marido] vem pra casa. E a tarde posso estar onde estiver, deu 16:30 tenho que está em casa para fazer a janta dele. (P6)

O que faço no dia depende só deles [marido e filhos] mesmo. Horário do marido ir pro trabalho, tem a escola das crianças, todas as coisas de casa para fazer, a comida, a limpeza [...]. Aí ainda tem os compromissos dele para acompanhar e deixar tudo pronto ou as coisas dos meninos para fazer de escola e saúde. (P10)

As atividades realizadas e a condução de suas vidas estão estritamente ligadas ao funcionamento do lar e de seus membros. Viver em função dos horários das outras pessoas e sem projetos próprios são vivências frequentes das donas de casa, especialmente para as que possuem baixo poder aquisitivo e precisam também responsabilizar-se sozinhas pelos afazeres domésticos. Assim, ao colocar na balança o uso do tempo e o número de horas que as mulheres dedicam à sua família, fica evidente que elas acabam vivendo em função do outro.

Esse processo de viver para o outro pode promover, no entanto, uma “fusão” do seu eu com o outro. A vivência da mulher pode ficar espelhada no outro – pelas agendas, realizações profissionais e/ou escolares dos familiares, pelos contatos e relacionamentos que os demais membros da família possuem no espaço público. Acredita-se que as demandas dos membros familiares e a forma como as donas de casa agem e reagem na relação com eles podem cercear alguns de seus direitos e limitar as suas escolhas no mundo, ou seja, podem tolher suas possibilidades de *vir-a-ser*, de lançar-se no mundo, de ter e concretizar projetos. Projetos existenciais que podem, inclusive, ter sido limitados a partir do momento em que se tornaram donas de casa:

Depois que eu engravidei da minha primeira filha, isso tudo acabou. Casei aí tirou, [...] sinto como se ele tivesse tirado um pedaço de mim. [...] Acho que não foi nem uma decisão minha própria [...]. Não foi escolha própria mesmo. (P2)

Não tive opção, não foi escolha não. Já nasci pra isso mesmo. Papai e mamãe educaram a gente assim. Eu mesma gostaria de ter tido o meu dinheiro e de ter feito as coisas que queria. (P7)

As falas das participantes deixam claro que o fato de terem casado e assumido o papel de esposas, mães e cuidadoras do lar limitou as suas escolhas e as

condicionou a ocupar um lugar que necessariamente não foi o que todas desejavam para as suas vidas. Para as participantes com mais idade, o simples fato de terem nascido mulheres parece que já condicionou as suas escolhas, tendo em vista que o trabalho fora do lar é uma conquista relativamente recente das mulheres. Essas participantes fizeram parte de uma geração de mulheres que foram educadas para a domesticidade (Torres, 1989). Já para as mulheres mais jovens, dedicar-se exclusivamente à família aparentemente não fazia parte dos seus projetos iniciais.

Nos discursos das mulheres que trabalhavam e/ou estudavam fora se percebe que a gravidez precoce e não planejada apareceu na vida como uma “condenação”. As participantes apontaram, assim como avalia Teixeira (1997, 2006), que a presença do outro constituiu ameaça a sua existência. Segundo esse autor, o processo existencial incessante de totalização do ser é constantemente congelado na relação com o outro. Esse outro pode reduzir o existente a uma totalidade acabada na qual se perde a condição de sujeito, que passa a ser-para-o-outro, na condição de objeto. O depoimento das participantes indica que isso é o que acontece com as mulheres e seus corpos frente ao papel materno – deixam de ser sujeitos e potencialidades para tornar-se mães – à luz da expectativa social.

Nesse contexto, algumas participantes desta pesquisa sentem-se aprisionadas por experiências passadas que as impediram de fazer outras escolhas ou as levaram a permanecer com uma realidade (im)posta. Cada pessoa, como ser-no-mundo, tem suas escolhas e respostas limitadas no tempo e no espaço e nas relações que a cerca. Dessa forma, em função da liberdade sitiada, essas mulheres se sentem “engessadas”, presas a uma realidade que restringe as suas possibilidades de existência, de ser-no-mundo. A aceitação das condições atuais não as impede de confrontar escolhas e projetos, para assumi-los e reelaborá-los, buscando na relação com o outro uma forma de atualização e autorrealização (Teixeira, 1997).

Assim, a depender da maneira como cada uma vivencia o ser-no-mundo (*Dasein*), os relacionamentos dessas mulheres – em especial daquelas que caíram na “armadilha” da gravidez – podem potencializar experiências de incongruências e inautenticidades que levam ao comprometimento da sua saúde mental, segundo a perspectiva de psicopatologia proposta por leituras baseadas no existencialismo e na fenomenologia (Forghieri, 2004, Karwowski, 2015; Moreira, 2011; Moreira, & Bloc, 2015; Teixeira, 1997). Fato explícito ao apontarem sobre o impacto do trabalho como donas de casa em sua saúde, sua qualidade de vida e sobre os seus sentimentos mais comuns. Seguem alguns relatos:

Tem dia que eu choro muito, tem dia que eu dou muita risada, tem dia que eu quero morrer, tomar todos os remédios da casa e morrer,

vontade, é um monte de coisas, é desesperador ficar dentro de casa, é depressivo, é horrível, ainda mais que eu odeio ficar sozinha. (P1)
 Depois que eu passei a ser dona de casa, cuidar só dos filhos, de casa, eu esqueci de mim, entendeu? Me botei em segundo plano e toquei a vida [...] os sentimentos mais frequentes, são, é, vazio, [...] eu me estresso, fico nervosa. Choro sozinha pelos cantos, entendeu? (P2)
 É solidão, depressão, ficar só não é bom. Até inferioridade. Luto contra depressão há muitos anos. Tenho síndrome do pânico, mas nunca tomei remédio que o psiquiatra passou. (P4)
 É por época. Às vezes me pergunto até porque e para que ainda estou viva. Vontade de sair correndo e sumir no mundo. [...] Choro muito, fico triste quando penso na minha vida. (P9)

Essas falas não revelam apenas sintomas de quadros psicopatológicos que acometeram essas mulheres, mostram que as condições de eu-aprisionado ficam refletidas na solidão, no isolamento, na falta de diálogo, de visibilidade, de autonomia, assim como no contato muitas vezes interrompido com as demais pessoas e os ambientes externos ao espaço doméstico. A presença na própria casa se dá pela ausência de si mesmas como sujeitos da própria vida. Assumir uma posição subserviente diante de outras pessoas – esposo, filhos(as), familiares como constatado nas entrevistas realizadas – favorece o desenvolvimento de consequências como os quadros *pathos-lógico* em mulheres donas de casa.

A forma de viver no mundo como ser para o outro leva mulheres donas de casa a desejarem *não ser* – desejo esse que se manifesta na depressão, na ideação suicida, no desejo de morte. É necessário, portanto, “pôr lupas” no sentimento de abandono e solidão que as mulheres donas de casa participantes desta pesquisa apresentaram. Seus depoimentos deixaram claras as constantes sensações de “vidas interrompidas”, de abnegação, de terem “aberto mão” das próprias vidas para cuidar de outras pessoas que, segundo elas, não reconhecem seus esforços e valor. Nesse contexto, sentem-se “largadas” e passam a questionar as escolhas que fizeram, sentem-se com frequência angustiadas e, ao se darem conta da temporalidade de sua existência, acabam não vendo muito sentido para os dias vindouros.

Esse ciclo de escolhas/possibilidades – que pode até em um primeiro olhar indicar que essas mulheres estão vivendo em uma realidade cômoda – revela, no entanto, que ser dona de casa é um desdobramento da “condição feminina”, do papel da mulher na sociedade, da maternidade muitas vezes imposta, da autoridade masculina que ainda prevalece no casamento e na família. Mostra também

uma dimensão dos interesses socioeconômicos que são ditados às mulheres, que ao assumi-los limitam suas existências e formas de ser e viver no mundo.

Considerações finais

Trabalho improdutivo/reprodutivo, falta de autonomia pessoal e financeira, invisibilidade social das atividades realizadas, vivência restrita ao espaço privado, relacionamentos conjugais disfuncionais e aprisionamentos ao papel materno foram alguns dos elementos identificados que circundam a vida dessas mulheres e favorecem a manifestação de desequilíbrios afetivos, sociais e emocionais. As falas das participantes revelaram a presença de sensações de escolhas situadas – ou seja, feitas sob o imperativo de um suposto desígnio da mulher de ter que preservar “seu papel”, assumir a maternidade, o casamento, a família como seu destino.

Os discursos mostraram vidas interrompidas, tempo e atividades desenvolvidas em função de outrem, abnegações, além de experiências que apontam para situações de violência doméstica. Processos que, inevitavelmente, geram quadros favoráveis aos adoecimentos psíquicos de donas de casa como apontados pela literatura (Araújo, Pinho, & Almeida, 2005; Diniz, 2004; 2011; 2013; Gonçalves, & Kapczinski, 2008; Ruchi et al., 2007; Santos, 2008; 2014; Steiner, 2005).

Foram estudadas dez experiências de mulheres donas de casa com perfis sociais diferentes, mas com vivências semelhantes. Participaram mulheres brancas, negras e pardas; de pouca ou nenhuma escolaridade até com ensino superior completo; mulheres com 2 até 6 filhos com diversas faixas etárias (entre 4 e 44 anos); mulheres inseridas em realidade econômica de vulnerabilidade social até pertencentes a alta classe média. Em todos os relatos há descrição de vivências próximas ao que Friedan (1971, p. 21) encontrou há quase 50 anos e nomeou de “o problema sem nome”. O sentimento de vazio, de não pertencimento, de cansaço, de dificuldade de adaptação ao “ser mãe e esposa” reflete, na verdade, um vazio existencial, talvez uma incompreensão por terem que cumprir papéis que muitas vezes são impostos às mulheres pelas condições biológicas, e que desde o seu nascimento têm que assumir e/ou aceitar.

Os relatos revelaram também a visão incongruente que têm de si mesmas quanto ao trabalho realizado, uma vez que esse trabalho é marcado pela desvalorização social, pela invisibilidade econômica de sua prática reprodutiva, pelo não reconhecimento tanto dos familiares quanto da sociedade. Tudo isso gera em algumas participantes o desejo de estar em acordo com o modelo de trabalho produtivo que muitas mulheres vivem atualmente.

As participantes não mostraram em seus discursos uma compreensão crítica acerca de suas vivências enquanto “rainhas do lar”, nem o entendimento das assimetrias de gênero que lhe são adjacentes. Faltou muitas vezes perceber que suas vidas refletem a histórica discriminação que as mulheres têm sofrido em função da desqualificação do trabalho realizado no âmbito doméstico, uma vez que esse trabalho é socialmente entendido e intrinsecamente assumido como parte de sua “condição feminina”. Suas experiências ficam, inevitavelmente, no espaço/campo relacional constituinte de um cotidiano marcado por alegria e dor, vivência paradoxal em sua essência. As mulheres revelaram a importância da função materna, das relações com os/as filhos/as que as empoderam e as realizam por meio de suas conquistas educacionais e profissionais.

As experiências de ser-no-mundo (*Dasein*), as relações que as donas de casa têm com o ambiente (*Umwelt*), com os outros (*Mitwelt*), e consigo (*Eigenwelt*) precisam ser compreendidas. Entre outros motivos, porque a percepção que essas mulheres possuem a respeito de si, do significado de suas vidas, do autoaprisionamento e de suas escolhas diárias podem levá-las ao adoecimento. As participantes desta pesquisa, na qualidade de mulheres donas de casa, continuam limitadas pelas assimetrias de gênero e pela ideia de um “ser esposa e mãe” que forcem cobranças internas, e, muitas vezes, favorecem engessamentos e paralisias que limitam novas ressignificações e formas de construção do ser-no-mundo.

Referências

- Andrade, L., Viana, M., & Silveira, C. (2006). Epidemiologia dos transtornos psiquiátricos na mulher. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 33(2), 43-54. Recuperado em 03 jun. 2008 de <<http://www.hcnet.usp.br/ipq/revista/vol33/n2/43.html>>.
- Araújo, T., Pinho, P., & Almeida, M. (2005). Prevalência de transtornos mentais comuns em mulheres e sua relação com as características sócio-econômicas e o trabalho doméstico. *Revista Brasileira de Saúde e Maternidade Infantil*, 5(3). Recuperado em 03 jun. 2008 de <<http://www.scielo.br/pdf/rbsmi/v5n3/a10v5n3.pdf>>.
- Badinter, E. (1985). *Um amor conquistado: o mito do amor materno* Tradução: W. Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Barbosa, P., & Rocha-Coutinho, M. (2007). Maternidade: novas possibilidades, antigas visões. *Psicologia Clínica*, 24(3), 577-587. Recuperado em 13 set. 2010 de <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0103-56652007000100012&script=sci_arttext>.
- Beretta, M., Zanet, D., Fabbro, M., Freitas, M., Roggiero, E., & Dupas, G. (2008). Tristeza/depressão na mulher: uma abordagem no período gestacional e/ou puerperal. *Revista Ele-*

- trônica de Enfermagem* [Internet], 10(4), 966-978. Recuperado em 10 jan. 2016 de <<http://www.fen.ufg.br/revista/v10/n4/v10n4a09.htm>>.
- Brandão, H. (2004). *Introdução à análise do discurso* (7ª ed.). Campinas, SP: Editora Unicamp.
- Brasil (2006). Lei 11.340, de 06 de agosto de 2007 (Lei Maria da Penha). Brasília: Autor.
- De Lauretis, T. (1994). A tecnologia gênero. In De Holanda, H. B. (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura* (p. 206-241). Rio de Janeiro: Rocco.
- Diniz, G. (2004). Mulher, trabalho e saúde mental. In Codo, W. (Org.). *O trabalho enlouquece? Um encontro entre a clínica e o trabalho* (p. 138-195). Petrópolis: Vozes.
- Diniz, G. (2011). Conjugalidade e violência: reflexões sob uma ótica de gênero. In Féres-Carneiro, T. (Org.). *Casal e família: conjugalidade, parentalidade e psicoterapia* (p. 11-26). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Diniz, G. (2013). Até que a vida – ou a morte – os separe: análise de paradoxos das relações violentas. In Féres-Carneiro, T. (Org.), *Casal e família: transmissão, conflito e violência* (p. 191-216). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Durán, M. (1983). *A dona de casa: crítica política da economia doméstica*. Y. Fernauto, & W. Cappellet, Tradutores. (Coleção Tendências, v. 5). Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Fonseca-Machado, M., Alves, L., Freitas, P., Monteiro, J., & Gomes-Sponholz, F. (2014). Saúde mental da mulher vítima de violência por colega íntimo durante a gestação. *Investigación y Educación en Enfermería*, 2, 291-305.
- Forguieri, Y. (2004). *Psicologia fenomenológica. Fundamentos, método e pesquisa*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- Friedan, B. (1971). *A mística feminina*. Tradução: Aurea B. Weissenberg. Petrópolis: Editora Vozes.
- Gonçalves, D., & Kapczinski, F. (2008). Transtornos mentais em comunidade atendida pelo Programa de Saúde da Família. *Cadernos de Saúde Pública*, 24(7), 1641-1650. Recuperado em 20 out. 2010 de <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2008000700019>.
- Karwowski, S. (2015). Por um entendimento do que se chama psicopatologia fenomenológica. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 21(1), 62-73. Recuperado em 21 nov. 2016 de <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672015000100007&lng=pt&tlng=pt>.
- Lima, M., Menezes, P., Carandina, L., Cesar, C., Barros, M., & Goldbaum, M. (2008). Transtornos mentais comuns e uso de psicofármacos: impacto das condições socioeconômicas. *Revista de Saúde Pública*, 42(4), 717-23. Recuperado em 09 jul. 2011 de <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102008000400019>.
- Ludemir, A. (2005). Associações dos transtornos mentais comuns com a informalidade das relações de trabalho. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, 54(3), 198-204. Recuperado em 20 ago. 2012, de <<http://www.saudeetrabalho.com.br/download/informal-ludemir.pdf>>.

- Medeiros, M. (2010). *Violência conjugal: repercussões na saúde mental de mulheres e de suas filhas e seus filhos adultos/os jovens*. (Dissertação de Mestrado. Curso de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura, Universidade de Brasília, Brasília, DF).
- Melo, H., Considera, C., & Sabbato, A. (2013). 10 anos de mensuração dos afazeres domésticos no Brasil. In *35ª Conferência da Associação Internacional para Pesquisas de Uso do Tempo (IATUR)*, Rio de Janeiro, Brasil.
- Mello, S. (2011). Um trabalho naturalmente feminino? Discussões feministas do Cone Sul (1970-1990). *Tempo e Argumento*, 3(10), 210-231. Recuperado em 01 mai. 2013 de <<http://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180303012011210/1711>>.
- Moreira, V. (2011). A contribuição de Jaspers, Binswanger, Boss e Tatossian para a psicopatologia fenomenológica. *Revista da Abordagem Gestáltica*, XVII(2), 172-218. Recuperado em 16 out. 2013 de <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672011000200008>.
- Moreira, V., & Bloc, L. (2015). O *Lebenswelt* como fundamento da psicopatologia fenomenológica de Arthur Tatossian. *Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea*, 4(1), 1-14. Recuperado em 20 mar. 2016 de <http://www.revistapfc.com.br/rPFCwordpress/wp-content/uploads/2017/01/001_014_Moreira-e-Bloc_final.pdf>.
- Pilla, M. C. (2008). Labores, quitutes e panelas: em busca do lar ideal. *Cadernos Pagu* (30), 329-343.
- Reed, E. (1980). *Sexo contra sexo ou classe contra classe*. Tradução: M. Maranhão e E. Marie. São Paulo: Proposta Editorial e Editora Versus.
- Rocha-Coutinho, M. (2006). A narrativa oral, a análise de discurso e os estudos de gênero. *Estudos de Psicologia*, 11(1), 65-69.
- Ruchi, G., Sun, S., Mattar, R., Chambô Filho, A., Zandonade, E., & Lima, V. (2007). Aspectos epidemiológicos da depressão pós-parto em amostra brasileira. *Revista de Psiquiatria do Rio Grande do Sul*, 29(3), 274-280. Recuperado em 09 ago. 2011 de <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-81082007000300006&script=sci_arttext>.
- Sadir, M. Bignotto, M., & Lipp, M. (2010). Stress e qualidade de vida: influência de algumas variáveis pessoais. *Paideia*, 20(45), 73-81. Recuperado em 27 set. 2013 de <<http://www.revistas.usp.br/paideia/article/view/7221/8704>>.
- Saffioti, H. (1978). *Emprego doméstico e capitalismo*. Petrópolis: Vozes.
- Saffioti, H. (1987). *O poder do macho*. São Paulo: Moderna.
- Santos, L. (2008). *Profissão: do lar. A (des)valorização do trabalho doméstico como desdobramento da (in)visibilidade feminina*. (Dissertação de Mestrado. Curso de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura, Universidade de Brasília, Brasília, DF).
- Santos, L., & Diniz, G. (2011). Donas de casa: classes diferentes, experiências desiguais. *Psicologia Clínica*. 23(2), 137-149.
- Santos, L. (2014). *Donas de casa: donas da própria vida? Problematizações acerca do trabalho (in)visível e da saúde mental de mulheres (des)valorizadas*. (Tese de doutorado. Curso de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura, Universidade de Brasília, Brasília, DF).

- Sousa, L., & Guedes, D. (2016). A desigual divisão sexual do trabalho: um olhar sobre a última década. *Estudos Avançados*, 30(87), 123-139. Recuperado em 20 abr. 2017 de <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142016000200123>.
- Souza, D., & Ferreira, M. (2005). Auto-estima pessoal e coletiva em mães e não-mães. *Psicologia em Estudo*, 10(1), 19-25. Recuperado em 09 fev. 2010 de <<http://www.scielo.br/pdf/pe/v10n1/v10n1a03.pdf>>.
- Souza, E., Minayo, M., & Cavalcante, F. (2006). O impacto do suicídio sobre a morbimortalidade da população de Itabira. *Ciência & Saúde Coletiva*, 11(Supl.), 1333-1342. Recuperado em 09 fev. 2010 de <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232006000500022&lng=pt&tlng=pt.10.1590/S1413-81232006000500022>.
- Steiner, M. (2005). Saúde mental das mulheres: o que não sabemos? *Revista Brasileira de Psiquiatria*. Editorial, 27(Supl II), S41-S42. Recuperado em 16 out. 2010 de <www.scielo.br/pdf/rbp/v27s2/pt_a02v27s2.pdf>.
- Tatossian, A. (2012). A fenomenologia: uma epistemologia para a psiquiatria? In Tatossian, A., & Moreira, V. (Orgs.), *Clínica do Lebenswelt: psicoterapia e psicopatologia fenomenológica* (p. 149-167). São Paulo: Escuta.
- Teixeira, J. (1997). Introdução às abordagens fenomenológicas e existenciais em psicopatologia (II): As abordagens existencialistas. *Análise Psicológica*, 2(5), 195-205. Recuperado em 06 mar. 2010 de <http://www.scielo.oces.mctes.pt/scielo.php?pid=S0870-82311997000200001&script=sci_arttext>.
- Teixeira, J. (2006). Introdução à psicoterapia existencial. *Análise Psicológica*, 3(XXIV), 289-309. Recuperado em 26 mai. 2010 de <<http://www.scielo.mec.pt/pdf/aps/v24n3/v24n3a03.pdf>>.
- Torres, C. (1989). El trabajo domestico y las amas de casa: El rostro invisible de las mujeres. *Revista del Departamento de Sociología*, 4(10), 145-176. Recuperado em 03 abr. 2011 de <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4397490>>.
- Vianna, C., & Diniz, G. R. S. (2014). Gênero, feminismos e saúde mental: implicações para a prática e pesquisa em psicologia clínica. In Zanello, V., & Andrade, A. P. M. (Orgs.), *Saúde mental e gênero: diálogos, práticas e interdisciplinaridade* (p. 81-106). Curitiba: Editora Appris.
- Zanello, V. (2007). O amor (e a mulher): uma conversa (im)possível entre Clarice Lispector e Sartre. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 15(3), 531-539. Recuperado em 27 mai. 2014 de <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v15n3/a02v15n3>>.
- Zanello, V. & Silva, R. (2012). Saúde mental, gênero e violência estrutural. *Revista Bioética*, 20(2), 267-279. Recuperado em 27 mai. 2014 de <http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/745>.

Recebido em 29 de fevereiro de 2016

Aceito para publicação em 25 de novembro de 2017

LOGIQUE DE LA SOUMISSION ET DU COMMANDEMENT: DE L'EXPÉRIENCE DE S. MILGRAM AU SLOGAN

*LOGIC OF SUBMISSION AND COMMANDMENT: FROM
S. MILGRAM EXPERIMENT TO THE SLOGAN POWER*

*LÓGICA DE SUBMISSÃO E MANDAMENTO: DA
EXPERIÊNCIA DE S. MILGRAM AO PODER DO SLOGAN*

*Lévy Alexandre**
*Bernard David***

RÉSUMÉ

Nous proposons une relecture psychanalytique de l'expérience de Stanley Milgram pour souligner les fonctions de la soumission et de l'obéissance, ainsi que des conditions corrélatives à l'établissement d'une logique du commandement. En référence aux concepts lacaniens, sont développés les rapports du signifiant et de la jouissance, convoqués conjointement à l'endroit d'une scène réactualisée, celle du fantasme qui oriente le sujet dans la réalité: c'est autour de ces notions que nous pouvons déplier les rapports d'un sujet et de sa division devant les diverses figures personnifiant un grand Autre, Autre alors supposé en charge de boucher le trou dans la garantie du monde. Aussi, afin de se débarrasser des affres de la division et de son malaise, le sujet peut en appeler aisément à la consistance de cet Autre. Les effets d'une subjectivité orientée par une telle cause peuvent sans doute se décliner de diverses manières dans notre modernité, celle-ci se spécifiant d'un lien social où prime le "fétichisme de la marchandise", soit un discours capitaliste où les promesses de jouissances foisonnent à mesure d'un idéal normatif de liberté du sujet. Mais de quelle liberté parlons-nous en tant que sujet?

Mots-clés: obéissance; commandement; signifiant; Autre; Lacan.

* Psychologue clinicien, Psychanalyste, Maître de Conférence en psychologie clinique, psychopathologie, Institut de Psychologie Appliquée – IPSA, Faculté SHS, Université Catholique de l'Ouest (UCO), Angers, France.

** Psychologue clinicien, Psychanalyste, Maître de Conférence Psychologie clinique, psychopathologie, Université Rennes 2 (UFR), France.

ABSTRACT

We propose a psychoanalytic reading of the Stanley Milgram experiment to underline the functions of submission and obedience, and consequential conditions for establishing a logic of commandment. Referring to the Lacanian concepts, relations between the signifier and the *jouissance* are developed, jointly arranged in an updated scene of the fantasy, guiding subjectivity into reality: it is around these notions that we can unfold the links of a subject and its division to the various figures personifying the Other, a great Other who is supposed to assume responsibility to fill the hole in the guarantee of the world. So in order to get rid of the pangs of his division and malaise, the subject can easily request the consistency of this Other. The effects of subjectivity oriented by such a cause can probably be presented in various ways in our modernity, which is specified by a social link where reigns the “fetishism of merchandise”: it’s a capitalist discourse which promises *jouissances* related to a normative ideal of liberty. Nonetheless what “liberty” are we talking about as a subject?

Keywords: obedience; commandment; signifier; Other; Lacan.

RESUMO

Propomos uma leitura psicanalítica da experiência de Stanley Milgram para destacar as funções de submissão e obediência, e as condições consequentes para o estabelecimento de uma lógica de mandamento. Em referência aos conceitos lacanianos, são desenvolvidas as relações entre o significante e gozo, convocados juntos em uma cena atualizada, a da fantasia que orienta o assunto na realidade: é em torno dessas noções que podemos desdobrar as relações de um sujeito e sua divisão diante das várias figuras que personificam um grande Outro, Outro então supostamente encarregado de tapar o buraco para a garantia do mundo. Igualmente, a fim de se livrar dos tormentos da divisão e de seu mal-estar, o sujeito pode facilmente apelar à consistência desse Outro. Os efeitos de uma subjetividade orientada por uma tal causa provavelmente podem sem dúvida ser declinados de diversas maneiras em nossa modernidade, esta se especificando por um laço social no qual domina o “fetichismo da mercadoria”, ou seja, um discurso capitalista em que as promessas de gozo abundam como um ideal normativo da liberdade do sujeito. Mas de qual liberdade falamos enquanto sujeito?

Palavras-chave: obediência; mandamento; significante; Outro; Lacan.

Nous proposons de faire un retour sur l'expérience de Stanley Milgram, initialement élaborée entre 1950 et 1963, et de ses variations dans notre modernité, afin de souligner les fonctions de la soumission et de l'obéissance, ainsi que des conditions corrélatives à l'établissement d'une logique du commandement. Cette expérience a fait l'objet de très nombreux travaux et commentaires dans le champ de la psychologie sociale. Néanmoins, nous proposons ici une lecture psychanalytique de ces rapports, lecture inédite pour traiter d'une logique subjective de la soumission et du commandement. Au préalable, soulignons que d'une part, la soumission implique toujours un rapport au commandement, et d'autre part que la notion du sujet est à distinguer de la notion d'individu, de par sa détermination dans le champ relationnel, et implique toujours de par son étymologie (*subjectus*), un rapport de subordination.

L'expérience de Stanley Milgram (1974)

Reprenons ce dispositif bien connu, visant à mesurer le degré d'obéissance et évaluer le comportement devant une procédure qui apparaît de plus en plus difficile à exécuter: des personnes sont engagées et rémunérées afin de participer à une expérience d'apprentissage. En effet, l'expérience se présente ainsi: étudier l'influence de la punition sur l'apprentissage. La personne est engagée par l'expérimentateur, dirigeant le dispositif et lui présentant l'expérience: il s'agit d'une passation de questions visant à faire restituer une liste de mots préalablement mémorisée par un autre candidat, et sanctionnée par des décharges électriques si la réponse est mauvaise.

Précisons que l'expérimentateur procède à un faux tirage au sort pour savoir si la personne engagée va être à la place du questionné (ou "élève") ou bien celle de l'interviewer (ou "moniteur"), non sans avoir expérimenté l'effet d'un léger choc électrique comme échantillon de la sanction négative, l'introduisant de fait aux enjeux de l'expérience. Bien-sûr, la personne engagée obtient toujours la place du moniteur, supervisée par l'expérimentateur, tandis que l'autre candidat, qui est en réalité un comédien, prend la place de l'élève, dans une pièce adjacente à la première.

Au fur et à mesure de l'expérience, l'élève fait des erreurs et le moniteur doit le sanctionner par des décharges électriques supposées de plus en plus importantes. Celles-ci sont présentées sur un tableau de commande, et augmentent de 15 volts à chaque erreur, jusqu'à la charge maximale de 450 volts, dans la zone où la mention "X X X" est portée, juste après cette autre mention "attention, choc dangereux" (Milgram, 1974, p. 46). L'expérience prévoit les comportements

du comédien, simulant la souffrance de plus en plus grande, puis la rébellion à l'expérimentation, notamment en ne répondant plus aux questions (et ce, à partir des 300 volts). L'expérimentateur a lui aussi une interprétation très précise à jouer, affirmant que chaque silence est considéré comme une mauvaise réponse, qu'il endosse la responsabilité de l'expérience et de ses conséquences.

Si le moniteur hésite, l'expérimentateur lui demande de poursuivre et de s'exécuter. S'il souhaite arrêter l'expérience, l'expérimentateur intervient en lui donnant dans l'ordre, quatre formulations de plus en plus pressantes et impératives: tout d'abord l'incitation "veuillez continuer s'il vous plaît", puis "l'expérience exige que vous continuiez", ensuite "il est absolument indispensable que vous continuiez" et enfin "vous n'avez pas le choix, vous *devez* continuer" (Milgram, 1974, p. 39).

L'expérience est interrompue si malgré ces injonctions, le sujet veut arrêter le protocole, sans quoi elle s'arrête lorsque trois décharges maximales ont été données. Un débriefing a lieu ensuite pour chaque sujet, afin de lui expliquer la véritable expérience, ainsi que le rassurer.

Les résultats de ces expériences sont connus: un peu plus de deux tiers des candidats obéissent jusqu'au bout à l'autorité, ce ratio variant en fonction des modalités du dispositif (selon la proximité de l'élève, son sexe, ou bien les modes de personnification de l'autorité...). Constatons tout de même que la majorité des sujets doutent de leurs actes lorsque la décharge atteint les 150 volts, commencent à questionner l'expérimentateur, et beaucoup présentent des signes de tension et de nervosité manifeste à un moment donné du protocole expérimental.

Bien qu'ils puissent paraître surprenants, ces résultats sont pour Milgram le reflet de l'intégration de l'obéissance comme comportement social (Milgram, 1974, p. 158). L'auteur se référant au point de vue cybernétique, l'état d'obéissance s'exprime dans le dispositif expérimental comme un "état agentique" (Milgram, 1974, p. 166), selon son expression, où le sujet devient agent exécutif du dispositif, soumis à un principe d'autorité extérieur. Milgram (1974, p. 163) n'écarte pas la fonction freudienne du surmoi dans son explication, mais insiste sur l'établissement de la structure hiérarchique dans toute organisation sociale (comme la famille, les institutions, etc...) pour éclairer les rapports de l'individu à l'obéissance. A cet égard, Milgram fait notamment référence au texte de Freud, "Psychologie des foules et analyse du moi" (1921/1981), en s'appuyant d'ailleurs sur cette assertion: "[...] l'individu abandonne son idéal du moi et l'échange contre l'idéal de la foule, incarné dans le meneur" (Freud, 1921/1981, p. 198). Néanmoins, nous allons argumenter en quoi le dispositif de Milgram relève précisément des usages sociaux du surmoi.

L'état *agentique*

Comme le développe Milgram, l'état *agentique* s'oppose à l'état *autonome*, dans lequel le sujet estime être l'auteur de ses actes (1974, p. 167). Cet état de soumission, comme état de conversion de l'individu selon l'auteur, état issu d'une modification interne à l'individu afin de s'insérer dans le rapport social *ad hoc* a pour conséquence une plus grande réceptivité au regard de cette autorité légitimée (soit le processus de syntonisation), ainsi qu'une diminution du sens de la responsabilité. En effet, la responsabilité est à la charge du principe d'autorité, permettant de décharger le sujet de ses actes.

Par ailleurs, le phénomène de tension et d'anxiété apparaît pour Milgram comme essentiellement un phénomène de régulation afin de faire perdurer l'état *agentique* tout en manifestant émotionnellement un désaccord au sein du dispositif expérimental (notamment via des manifestations corporelles telles que la transpiration, les tremblements et les accès de rire nerveux). Par une formule de type cybernétique du système expérimental, Milgram (1974, p. 192) synthétise ainsi le processus de l'obéissance: $O = M > (t-r)$, soit l'obéissance (en O) est effective lorsque les facteurs de maintenance (en M) sont plus importants que le taux net de tension (avec "t-r", c'est-à-dire la tension réduite par les mécanismes résolutoifs). La désobéissance survient lorsque ce rapport est inversé.

Pour maintenir la situation du dispositif, tout élément susceptible de réduire et d'amortir la tension est recherché par l'individu: ainsi, plus la technologie employée pour exécuter sa tâche est impersonnelle et nous éloigne de la victime, plus elle permet le détachement et fait perdurer la situation *agentique*. Il y a donc "un contraste flagrant entre le domaine de la logique et celui de la psychologie" précise Milgram, car appuyer sur des boutons ou des manettes neutralise le sens moral, ce qui ne serait pas le cas en situation de face à face, s'il s'agissait de sanctionner l'élève en le frappant directement. Et Milgram (1974, p. 195) ajoute: "rien n'est plus dangereux pour la préservation de notre espèce qu'une autorité malveillante combinée avec les effets déshumanisants de ces éléments amortisseurs".

Les mécanismes de résolution de la tension sont également étudiés. Milgram en répertorie plusieurs, du plus élémentaire au plus élaboré: un des plus simples est *la dérobadé*, où l'individu tente d'éviter de se confronter à tout élément qui produit de la tension, dissimulant ainsi son implication (Milgram, 1974, p. 196). Le *refus de l'évidence* est un mécanisme intellectuel analogue à *la dérobadé*, où il s'agit de relativiser voire de nier le caractère douloureux et dramatique des chocs infligés (Milgram, 1974, p. 197). Le *subterfuge* est un autre processus qui consiste dans la tentative d'aider l'élève en difficulté, de faire son possible pour

“le mettre sur la voie”: c’est l’idée de “faire quelque chose”, notamment pour tenter de préserver son image (Milgram, 1974, p. 198-199) en adéquation avec un certain rapport humanitaire. Le subterfuge ou la tricherie pourrait apparaître comme une forme légère de désobéissance à l’autorité, mais c’est au fond le signe d’une reconnaissance de l’autorité par le candidat, qui lui permet de maintenir durablement un état de soumission. Enfin, nous avons le *rejet de sa responsabilité* ainsi que la *désobéissance*, deux mécanismes résolutifs sur lesquels nous allons revenir plus précisément.

Assujettissement à l’Autre

Au fond, le dispositif expérimental de Milgram relève d’une expérience du sujet dans sa relation à l’Autre – avec un grand A, tel que Lacan le développe dans son séminaire, soit l’Autre comme référence symbolique et plus précisément ici: l’Autre et sa cause. Les développements pertinents sur l’état *agentique* ne permettent pas pour autant, nous semble-t-il, de saisir les fondements psychiques de ces rapports, faute d’appréhender la notion de sujet divisé et de ses rapports à la jouissance. Néanmoins le rapport *agentique* et le phénomène de tension croissante durant l’expérience permettent d’approcher les manifestations de la division du sujet: pris dans un rapport de jouissance, la division subjective ne peut que s’éprouver de manière croissante, comme conséquences du dispositif expérimental, dont l’Autre – sous le sceau et l’autorité de la science – se pose comme le garant. Ce qu’il s’agit de mesurer pour Milgram, ce sont les manifestations de jouissance du sujet pour répondre au dispositif de l’Autre, c’est-à-dire ce qui affecte et éprouve le corps par le fait d’être assujetti à la stricte exécution de la volonté de l’Autre.

Il y a bien un certain usage du surmoi ici, personnifié dans l’Autre de la science, incarnant alors un certain impératif. Il s’agit pour le sujet de se conformer à une certaine volonté de jouissance, volonté de jouissance ici toujours tacite, car la cause explicite est toujours autre, en l’occurrence c’est au nom de la science que le dispositif de Milgram se présente. Ainsi, cette jouissance qui ne dit pas son nom, cette jouissance démentie semble être au cœur de ce qui est révélé par l’expérience de soumission à l’autorité.

Obéir constitue pour le sujet une manière de régler sa jouissance sur la cause de l’Autre, afin de faire perdurer le lien à l’Autre, alors que la désobéissance relève plus radicalement de la rupture avec l’Autre et son dispositif. Ainsi, bien que mettant un terme à la tension, désobéir n’est pas un acte aisé car il change

profondément la relation du sujet à l'autorité en le sortant de la partition sociale attendue pour un mode relationnel inconnu, du côté de l'anomie ponctuelle et locale (Milgram, 1974, p. 202). Il ne suffit donc pas pour le sujet de cheminer dans la prise de conscience qui mène à l'idée de désobéissance, soit la série précisée par Milgram: *doute intérieur, extériorisation du doute, désapprobation*.

Soulignons la faille épistémologique entre cette dernière notion de désapprobation et celle de la désobéissance, notions qui semblent pourtant aller dans le même sens apparemment: si une grande majorité de sujets désapprouvent ouvertement ce qui se produit au sein du dispositif, peu d'entre-deux désobéissent pour autant. En effet, l'acte de désobéissance sort le sujet de la passivité de la soumission, car il doit reprendre à sa charge son implication dans le dispositif, alors que jusqu'à présent et dans une grande majorité des cas, le sujet attend de l'expérimentateur qu'il arrête le protocole expérimental et délivre ainsi la victime. Désobéir est donc un acte de destruction de l'expérience (Milgram, 1974, p. 203) et donc de destruction du rapport à l'Autre: le sujet rebelle va à l'encontre du discours de garantie de l'Autre et doit très souvent l'effectuer en faisant face à la culpabilité d'une certaine forme de déloyauté et de trahison envers la science et les rapports sociaux qui en découlaient. Ainsi, nous saisissons précisément les enjeux expliquant la faible proportion de désobéissance trouvée dans l'expérience: si le sujet soumis au discours de l'Autre permet de négocier avec une forme de jouissance régulée, celui qui désobéit en passe nécessairement par le retour de la jouissance à charge pour sa part subjective, ne pouvant plus s'appuyer sur le discours de l'Autre et son dispositif.

Obéissance et commandement

A partir de l'expérience de Milgram, précisons notre question: à quoi obéit-on? De quoi est constituée l'obéissance? Il s'agit ici de cerner une logique de l'obéissance.

Lacan en 1972 pointe cette question précisément: "Vous n'avez pas remarqué que c'est quand-même une chose étrange que dans l'espèce parlante l'obéissance existe" (1972). Et d'ajouter: "Non seulement elle existe, mais c'est là-dedans qu'elle se déplace" (Lacan, 1972a). Ainsi, les êtres parlants baigneraient dans l'obéissance. Et pour l'expliquer, Lacan fait une réponse d'apparence assez simple. L'être parlant obéit non pas du seul fait d'être soumis à telle ou telle figure de l'Autre autoritaire et tyrannique, mais obéit d'abord pour la raison qu'il parle, et qu'il est parlé. En d'autres termes, son vrai maître est le signifiant. Le langage

est ce qui installe et conditionne pour chacun la possibilité de l'obéissance, au point que, dira Lacan:

s'il n'y avait pas de langage il n'y aurait pas de maître, que le maître ne se donne jamais par force ou simplement parce qu'il commande, et que comme le langage existe vous obéissez. Et même que ça vous rend malades, que ça ne continue pas comme ça (Lacan, 1972/1978, p. 47).

Il nous faut donc faire d'emblée une distinction structurale entre le vrai maître du sujet, qui est toujours de l'ordre du signifiant, et celui qui prétendra occuper cette place de maître, pour s'y installer. Le leader incarné est toujours Un qui fait semblant... de maître, même si c'est avec fureur. Le pouvoir, en son essence, ne repose jamais sur la force pure et simple, mais est toujours lié à la parole (Lacan, 1975/1985, p. 22), et à ce que celle-ci instaure comme type de lien social. Lacan aura alors donné un nom à ce lien structural du pouvoir, le discours du maître, et situé en effet dans l'écriture de ce discours en position d'agent du commandement, le signifiant maître noté S_1 , avant que tel ou tel Autre ne feigne d'incarner sa fonction. Mais le pouvoir est fort, d'abord, de sa manipulation par le langage, d'où il contraint les corps, mieux que par la violence, comme le montre les dispositifs expérimentaux de Milgram notamment. Le discours du maître est celui qui, précise Lacan, "proférant le signifiant, en attend ce qui est un de ses effets de lien à ne pas négliger, qui tient à ceci que le signifiant commande" (1972-1973/1975, p. 33). Ainsi, il y a l'obéissance dès lors que le signifiant appelle et commande. A partir de là, Lacan nous invite à considérer plusieurs registres, distincts, de ces pouvoirs du signifiant.

Au devant du dit

Obéir au signifiant est d'abord obéir à sa signification. Cela signifie que le simple fait d'écouter quelqu'un parler nous conduit à subir de sa part un effet de suggestion. C'est là ce qu'il nomme l'un des paradoxes de la parole. Dès lors que l'autre profère une parole, il y a chez celui qui la reçoit, indique Lacan, "la possibilité de lui obéir en tant que (cette parole) commande son écoute et sa mise en garde, car d'entrer seulement dans son audience, le sujet tombe sous le coup d'une suggestion" (1958/1966, p. 533). Aussi, une phrase ne deviendra vivante que si elle se destine à être comprise, c'est à dire que si elle présente une signification

possible pour celui qui l'écoute. Le sujet à l'écoute est un sujet qui "se destine" (Lacan, 1955-1956/1981, p. 155) la signification de la phrase. Non pas qu'il imagine nécessairement que cette phrase le concerne lui, sauf cas de psychose. Mais pour la raison qu'il participe à l'établissement de cette signification. L'auditeur attend et désire que la signification se boucle et pour cela, anticipe sur sa fin. En cela, il participe en effet en permanence, à la phrase qui se déroule. Ainsi le sujet dans l'interlocution est toujours un interprétant de l'Autre et de ses signifiants, anticipant ainsi le dire dans ce qui est dit.

Dans ce sens le sujet obéit à une phrase du simple fait d'entrer dans son audience, pour la raison que ce faisant, il participe à sa signification. Écouter des paroles, c'est déjà se laisser entraîner par leurs signifiants, et la signification qui court derrière. Et donc, "Écouter des paroles, y accorder son ouïr, c'est déjà y être plus ou moins obéissant" (Lacan, 1955-1956/1981, p. 155). Lacan, parlant d'obéissance, se réfère en effet à son sens étymologique. Obéir dérive du terme latin *oboedire*, qui signifie *prêter l'oreille à*, autant qu'*être soumis à*. L'étymologie souligne alors qu'il y a dans le fait d'obéir, *oboedire* non seulement l'acte d'ouïr, *audire*, mais celui d'aller "devant", qu'indique le préfixe *ob*. D'où la définition première que Lacan donne de l'obéissance: "Obéir [...] c'est aller au-devant, dans une audition" (Lacan, 1955-1956/1981, p. 155).

Commandement du signifiant: du sens à la jouissance

Aussi, si le signifiant appelle et commande, nous pouvons entendre en premier lieu qu'il s'agit du sens, lequel nous satisfait, nous soulage, c'est-à-dire: nous fait jouir. Cette satisfaction du sens – le sens-joui, la joui-sens – est pour Lacan une des formes de jouissance repérables cliniquement en tant qu'éprouvé du corps par le sujet.

Or, pour rendre compte des pouvoirs du signifiant, le registre de la jouissance se saisit notamment par le caractère impératif du signifiant. Si pour Lacan, le surmoi est un impératif qui est la parole même (Lacan, 1953-1954/1981, p. 119), il y revient à de nombreuses reprises. Car si le signifiant commande, "le signifiant est d'abord impératif" (Lacan, 1972-1973/1975, p. 33) et il précise alors: le signifiant équivaut à ce qui en grammaire est nommé "le vocatif du commandement" (Lacan, 1972-1973/1975, p. 27). Le vocatif est un mode d'"intimation" de l'autre (Benvéniste, 1974, p. 84), c'est-à-dire un appel, mais qui a valeur d'ordre. Le vocatif est donc en grammaire une particule par laquelle un sujet appelle, et même interpelle l'autre.

Aussi, si le signifiant appelle et commande du côté de la jouissance, nous pouvons repérer au moins trois modes opératoires de ce commandement du signifiant. Les deux premiers modes sont intimement liés à l'effet castrateur du langage sur la jouissance, alors que le troisième mode relève de la propriété même de la *lalangue*, soit la langue écrite en un seul mot pour faire entendre la propriété fondamentale de l'assonance (Lacan, 1972-1973/1975, p. 93), laissant entendre une jouissance même dans son usage.

Le premier mode de commandement relève donc de l'effet castrateur du langage, dans la mesure où le signifiant vient limiter la jouissance: "Le signifiant c'est ce qui fait halte à la jouissance." (Lacan, 1972-1973/1975, p. 33). Le signifiant introduit un coup d'arrêt à la jouissance, celle-ci venant se trouver interdite. Il s'agit là de la jouissance mortifiée du fait du signifiant. Le signifiant fait halte à la jouissance en ce qu'il commande, impose, un effet de castration sur le corps du sujet, y inscrivant une perte de jouissance. "La castration", avance Lacan, "c'est l'opération réelle introduite de par l'incidence du signifiant quel qu'il soit, dans le rapport du sexe" (Lacan, 1968-1969/2006, p. 149).

Depuis ce rapport d'interdiction et de limitation qu'impose le signifiant sur le corps jouissant, nous devons l'articuler expressément au deuxième mode de commandement du signifiant: du fait même de cette perte première, le signifiant appelle féroce à pallier cette perte de jouissance. Un autre commandement est ainsi corrélatif du premier, auquel Lacan a donné un nom, celui freudien de surmoi. Ainsi par le surmoi, le signifiant non seulement commande un effet de perte de jouissance, un interdit sur la jouissance, laissant entendre le surmoi comme "corrélât de la castration" (Lacan, 1972-1973/1975, p. 13), mais en imposant d'y pallier, le signifiant commande aussi à sa répétition, d'où surgit l'objet plus de jouir, l'objet petit *a*. Il y a donc un impératif surmoïque du signifiant, qui est un impératif de jouissance: "Jouis!" (Lacan, 1972-1973/1975, p. 10). C'est un "appel" (Lacan, 1970-1971/2007, p. 177) comme tel à la jouissance pure, c'est-à-dire à la non castration. En cela, au regard de cette dialectique du commandement du signifiant, usant des deux faces du surmoi, le signifiant appelle et commande un "ordre impossible à satisfaire" (Lacan, 1970-1971/2007, p. 178). Ainsi, outre le sens et ses effets de suggestion, le commandement du signifiant en passe par la jouissance surmoïque qui se révèle impossible à satisfaire, pour la raison qu'il devrait dans le même temps pallier et contredire l'effet de castration premier du langage. Figure "obscène et féroce" (Lacan, 1955/1966, p. 434) non sans raison pouvons-nous dire, le surmoi confine à la figure de l'impossible.

Dénigrement et scène du fantasme

Afin de se débrouiller avec l'impossible, mais aussi continuer à obéir, une autre situation de l'expérience décrite par Milgram apparaît intéressante: il s'agit des cas où le sujet vient à *rejeter sa responsabilité* afin de diminuer la tension ressentie, souvent suite à l'intervention de l'expérimentateur réaffirmant au candidat qu'il ne sera pas tenu pour responsable des conséquences du dispositif. Il y a notamment une forme particulière et récurrente de rejet de la responsabilité: c'est la forme projective, permettant de trouver une explication tout en régulant ponctuellement le rapport de jouissance et ainsi de continuer à obéir au dispositif. Dans ce cas, le sujet se met à reporter la faute sur l'élève qui se trouve en difficulté:

on le blâme de s'être volontairement prêté à cette expérience et, plus perfidement, on lui reproche sa stupidité et son entêtement. Nous passons ici du déplacement de la responsabilité au dénigrement de la victime. Le mécanisme psychologique est évident: si l'élève se révèle être un "pauvre type", il n'a que ce qu'il mérite! (Milgram, 1974, p. 199-200).

Cette disposition réactualise directement la phase sadique du fameux fantasme étudié par Freud, *un enfant est battu*, que nous rappelons ici de manière complète: "Le père [*mon père*] bat l'enfant [*hai par moi*]" (Freud, 1919/1978, p. 225). De la même manière que dans le protocole expérimental de Milgram, la tension sous-tendue par cette énoncé fantasmatique est triple, et Lacan le précise ainsi (Lacan, 1956-57/1994, p. 116): nous avons le père comme agent du châtiement (ici personnifié dans la figure de l'expérimentateur), l'enfant qui le subit (ici il s'agit de l'élève-victime) et le sujet qui se fait tiers, tel un regard sur la scène. Traduisons ici: l'élève qui subit les chocs électriques prend le statut d'instrument, comme objet médiateur de la relation entre l'Autre-expérimentateur et le sujet qui regarde tout en se réduisant à l'état d'agent d'exécution de la volonté de l'Autre.

La dimension de dénigrement qui peut aller jusqu'à l'insulte, nous permet de saisir dans cette émergence manifeste de la dimension perverse, la tentative pour le sujet d'abolir la relation symbolique avec l'élève. En effet, plus la subjectivité du petit autre (l'élève-victime, pour autant semblable) est réduite, jusqu'à le maintenir résiduellement comme "pur signe" (Lacan, 1956-1957/1994, p. 119), plus sa propre subjectivité peut être supportée comme ponctuellement mise à l'écart, neutralisée, et ainsi se réduire également à l'état d'instrument, consentant ainsi à la jouissance de l'Autre, dans une obéissance au dispositif de l'Autre.

Fascismes: de l'organisation nazie à la société du spectacle

Milgram insiste avec pertinence sur “la nature de la relation avec l'autorité” (Milgram, 1974, p. 208) pour ces sujets, afin de comprendre ces résultats expérimentaux, mais également de comprendre et saisir l'efficacité de l'organisation administrative du nazisme. Cette organisation nazie ne peut se réduire au rassemblement d'un groupe d'individus tous aussi déterminés et cruels, mais peut s'appréhender comme phénomène de hiérarchisation et d'obéissance à une autorité déterminée, dont les ordres devaient être respectés (Milgram, 1974, p. 209): ainsi chaque sujet était aux prises avec ce rapport *agentique*, n'étant plus qu'un élément de la chaîne administrative, se désresponsabilisant des actes exécutés quotidiennement, et ce au nom de l'Autre administratif nazi.

Nous retrouvons ce point de vue dans l'analyse faite par Hannah Arendt (1966) à propos du haut fonctionnaire du troisième Reich et militaire nazi Adolf Eichmann, jugé en 1962 à Jérusalem pour son implication dans le service “des affaires juives et de l'évacuation”, en tant que responsable de l'identification des juifs et de la logistique de la “solution finale”. Le dépeindre pour autant comme un monstre sadique relève sans doute d'une manière de se débarrasser de la question, alors que son procès permet de concevoir une “banalité du mal” selon l'expression de Arendt, où Eichmann semble être la parfaite figure de l'administrateur ordinaire, “un rond-de-cuir sans initiative” (Milgram, 1974, p. 22), s'acquittant de sa tâche quotidienne derrière son bureau. Ceci étant, en ce qui concerne le cas d'Adolf Eichmann, il se trouve que de nombreux éléments témoignent de ses convictions profondément antisémites, ce qui lui permettait un travail à la fois cynique et enthousiaste, zélé et remarqué tout au long de sa carrière (Robinson, 1965; Goldhagen, 2003, p. 36) non sans quelques initiatives pour plus d'efficacité en matière de déportation et d'extermination (Pearlman, 1963, p. 195; Robinson, 1961, p. 17; Rothkirchen, 1989, p. 348).

Malgré cela, Milgram envisage l'organisation de l'état *agentique* dans un processus de désresponsabilisation: “C'est peut-être là l'enseignement essentiel de notre étude, *ponctue Milgram*: des gens ordinaires, dépourvus de toute hostilité, peuvent, en s'acquittant simplement de leur tâche, devenir des agents d'un atroce processus de destruction” (Milgram, 1974, p. 22). Mais il ne s'agit pas pour autant selon l'auteur, de généraliser une explication pour l'ensemble des crimes nazi perpétrés: si Milgram accepte que son paradigme expérimental soit également baptisé “l'expérience Eichmann”, expression propre à frapper l'imagination (Milgram, 1974, p. 219), il s'agit avant tout pour lui de saisir en quoi “les actes de

destruction accomplis dans la routine de la vie quotidienne sont le fait d'hommes ordinaires qui obéissent simplement aux ordres" (Milgram, 1974, p. 220).

Une autre version de l'expérience de Milgram a pu voir le jour, plus récemment, en 2009, nommée alors "la zone extrême" ou "jeu de la mort" (Nick, 2009), où le principe ne relève plus de l'expérience scientifique, mais d'un jeu de télé-réalité mettant à l'épreuve des candidats: l'Autre a subi une mutation précise, car les oripeaux de la science ont fait place à ceux du pouvoir télévisuel et de la société du spectacle. En effet, l'expérimentateur a laissé la place à un animateur de jeu de télévision sur un plateau de divertissement avec un public naïf. Pour le reste du dispositif, l'intégralité de l'expérience initiale est reprise. Les résultats sont également éloquentes: il ne s'agit plus des deux tiers, mais de plus de 80 % des 80 candidats qui se soumettront jusqu'à la fin au pouvoir de ce qui se présente comme un jeu télévisé. Cette version de l'expérience a pu mettre en lumière certaines postures de négation des enjeux dramatiques se déroulant lors du jeu (ce que Milgram a nommé le *refus de l'évidence*), phénomène émergeant après la fin de l'émission, le sujet justifiant rétrospectivement qu'il avait estimé pouvoir aller jusqu'au bout car il savait bien que la télévision n'aurait jamais accepté moralement ce dispositif dangereux... Avec cette "mise en scène moderne des masses par les média de l'excitation", le philosophe Peter Sloterdijk (2010, p. 296) entrevoit le retour globalisé du "fascisme du divertissement" qui prévalait dans la culture antique, impériale et romaine: une culture de masses organisant "l'obligation de regarder" (Sloterdijk, 2010, p. 296), tous ensemble tenus et fascinés par la monstration de violence comme spectacle. Aussi, il s'agit de concevoir la notion de spectacle comme pouvant devenir à elle seule, injonction et commandement à l'endroit du sujet fasciné.

L'unité ratière de l'individu

Aussi, par l'entrevue de ce qui réside de manière condensée dans les divers dispositifs de soumission et d'obéissance, nous pouvons percevoir un dénominateur commun, soit d'une certaine orientation perverse prévalente dans de nombreux usages sociaux entre les êtres parlants. Cette orientation attend, voire convoque une jouissance particulière, celle de ce que Lacan dénomme l'*unité ratière* (Lacan, 1972-1973/1975, p. 127). Par ce terme, l'*unité ratière*, il s'agit de désigner en premier lieu le rat de laboratoire, qui est mis à l'épreuve dans le labyrinthe expérimental. L'*unité ratière*, c'est donc "le rat" comme métaphore corps à éprouver, et c'est aussi la réduction de l'être du sujet au corps, "chair à jouis-

sance” (tout comme on peut être “chair à canon”), permettant de faire en même temps l’impasse sur la subjectivité même. Non seulement le corps mis à l’épreuve comme *unité ratière* s’oppose à toute pensée concernant la division subjective, puisqu’il s’agit d’en jouir, mais encore il s’agit de s’arrimer à ce mouvement de réduction de l’être au corps, par cette idée fantasmée à la fois comme évidence et comme plénitude, de l’unanimité de soi-même, de soi-même comme indivisible, comme individu. Jouir de l’*unité ratière* ne peut donc s’effectuer qu’à la mesure de la réduction à l’idée de soi comme individu, chose qui est extrêmement répandue.

Ainsi, nos développements ont impliqué en premier lieu les rapports du signifiant et de la jouissance, convoqués conjointement à l’endroit d’une scène réactualisée, celle du fantasme qui oriente le sujet dans la réalité (Lacan, 1958/1966, p. 553): c’est autour de ces notions que nous pouvons déplier les rapports d’un sujet et de sa division devant les diverses figures personnifiant un grand Autre, Autre alors supposé en charge de boucher le trou dans la garantie du monde.

Aussi, pour se débarrasser des affres de la division et de son malaise, le sujet peut en appeler aisément à la consistance de cet Autre surmoïque, rapport toujours potentiellement fanatique dès qu’il s’agit d’élever une autorité privée de toute dialectique de la pensée, privée de toute (dé)construction critique. Le soulagement du sujet peut être considérable lorsqu’il s’en remet, comme corps, aux signifiants de l’Autre, y trouvant enfin son orientation dans l’existence. C’est par “vœu d’équilibre”, nous dit Lacan, que le sujet incorpore la voix du surmoi, à la manière de ce petit animal semblable à une crevette, la *daphnie*, qui introduit dans son appareil stato-accoustique de petits grains de sable, sorte de grelots assurant son équilibration (Lacan, 1962-63/2004, p. 319). Pour le corps parlant, encombré de ses manques (à être autant qu’à jouir), s’en remettre au lieu de l’Autre dans l’espoir de trouver réponses et complétude n’est pas à mésestimer.

Le cas du Jésuitisme

Concernant ce vœu d’équilibre, le cas du jésuitisme peut nous intéresser particulièrement. La compagnie de Jésus (“Societas Jesu”), que l’on appelle également “les Jésuites”, est un ordre établi en 1539 par Ignace de Loyola et quelques premiers compagnons, dont la vocation est de se mettre au service du catholicisme et particulièrement du Pape. La devise de l’ordre jésuite est “Ad majorem Dei gloriam”, “Pour une plus grande gloire de Dieu”, rend compte de l’orientation d’étendre le catholicisme avec une rigueur particulière.

La position jésuitique, selon Peter Sloterdijk (2014, p. 89), se fonde sur “la parodie du fondamentalisme de l’adversaire”, par l’assignation d’un rôle au sein de l’ordre selon la partition d’une orthodoxie devenant performance. L’obéissance non seulement ne peut devenir “qu’un exercice autoritaire” mais se trouve au cœur d’un système ascétique – retrouvant cette valeur en miroir avec le protestantisme – au service d’une “guerre civile mondiale de la foi” (Sloterdijk, 2014, p. 89-90).

La modernité des jésuites, ces “activistes radicalement disponibles” (Sloterdijk, 2014, p. 90), tient au fait qu’en plus des vœux d’humilité, de chasteté et de pauvreté, ils se réduisent (c’est leur quatrième vœu) à l’état d’instrument essentiel de la papauté: c’est le vœu d’obéissance, qui est obéissance spéciale au Pape. Sloterdijk commente:

Avec une ironie fanatique, les jésuites s’offrirent comme des poupées articulées construites selon les principes les plus modernes et dont les fils voulaient être tirés par un seul marionnettiste, le général romain de la contre-modernité [à savoir le Pape] (Sloterdijk, 2014, p. 90).

Il s’agit donc de s’en remettre à la volonté de la plus grande instance terrestre imaginable (côté catholique) par une annihilation radicale de sa propre volonté individuelle, au moyen d’une combinaison d’exercices et d’études: les jésuites deviennent ainsi des combattants ultimes du catholicisme en crucifiant leur propre volonté. Ils deviennent ainsi de purs outils où la référence métaphorique essentielle est celle de l’obéissance de cadavre – *Perinde ac cadaver*, soit “à la manière du cadavre”. Cette locution latine semble être connue depuis au moins le IV^{ème} siècle où les moines ascétiques du désert vivent dans l’idéal de l’obéissance parfaite, ou obéissance “aveugle” afin d’accomplir infailliblement la volonté de Dieu tout en contournant l’obstacle majeur de l’orgueil (Soler, 2005). Ici, le cadavre représente l’individualité réduite à l’objet où toute subjectivité propre a disparu. Tout comme l’image plus récente du Golem dans les communautés juives ashkénazes d’Europe centrale, le cadavre n’est plus qu’une présence sans résistance, car il ne peut regarder, ni se mouvoir, il ne peut ni contredire, ni murmurer ou comploter, comme Saint Bonaventure le décrit en 1262 dans *La vie de Saint François d’Assise* (Bonaventura, 1262/1888, p. 73). C’est ce modèle de vocation au service religieux qui servira à Ignace de Loyola dans ses Constitutions de l’ordre jésuite pour décrire l’obéissance attendue (Cérutti, 1824, p. 104).

Voilà peut-être un contrepoint, ou plutôt une contre-actualité des plus éclairantes pour qui tente de saisir la question de l’obéissance et de la soumission de manière plus séculière. Les effets d’une subjectivité orientée par une telle cause

peuvent sans doute se décliner de diverses manières dans notre modernité, celle-ci se spécifiant d'un lien social où prime le "fétichisme de la marchandise" (Marx, 1867/1993, p. 81-95), soit un discours capitaliste où les promesses de jouissances foisonnent à mesure d'un idéal normatif de liberté du sujet. C'est pourtant cette dernière notion, *liberté du sujet*, qui pose problème: au-delà de l'oxymore qu'elle présente, de quelle liberté parlons-nous en tant que sujet?

Troisième mode de commandement du signifiant

Cette dernière question peut nous permettre de poursuivre l'étude d'une logique de l'obéissance, en ajoutant aux deux modes de commandements précédemment développés un troisième: le troisième effet de commandement du signifiant, qui est celui où le signifiant est lui-même "substance jouissante" (Lacan, 1972-1973/1975, p. 26) et qu'il est donc cause de jouissance. Autrement dit, le signifiant peut être lui-même pris comme objet, et objet joui. De ce point de vue renouvelé, il s'agit de reconsidérer les effets de pouvoir du signifiant du fait même d'être joui, joui pour lui-même. C'est là un autre usage du signifiant, à considérer cette fois celui-ci comme un élément de *lalangue* comme l'écrit Lacan (1972-1973/1975, p. 93). La jouissance de ce signifiant est à concevoir comme rapports de satisfaction du babil, ainsi que dans la production de l'équivocité. En effet, cette *lalangue* dont parle Lacan n'est pas simplement hors sens, mais au contraire constituée d'éléments équivoques, de l'ambiguïté de chaque mot, elle permet justement que le sens y ruisselle (Lacan, 1973-74), c'est à dire, qu'il s'y jouisse. Et c'est par là même que ces signifiants pourront être jouis.

Cette substance jouissante du signifiant s'entend dans sa matérialité même: "C'est de ce que tout signifiant, du phonème à la phrase, puisse servir de message chiffré (personnel, disait la radio pendant la guerre) qu'il se dégage comme objet" (Lacan, 1973/2001, p. 516), à quoi il faut encore ajouter la dimension de ritournelle, la dimension sonore et musicale de ces formules tournant en boucle.

Pouvoirs du slogan

Ce dernier pouvoir du signifiant, comme élément de *lalangue* l'est donc aussi de par sa matérialité rythmique et musicale. Le slogan commercial est à ce titre la démonstration clinique de ce pouvoir. Prenons l'exemple de Jean Paulhan, "Du beau, du bon... Dubonnet": voilà qui toujours, remarque-t-il, sera plus effi-

cace que “Le Dubonnet est bel et beau” (Paulhan, 1908-1910/2009, p. 610). C’est par le jeu des équivocités, des assonances et de la matérialité rythmique, sonore et musicale que le signifiant comme objet joui, déploie son pouvoir de commandement sur les sujets.

Voilà un effet à ne pas sous-estimer sur le corps parlant: c’est par l’entremise du slogan publicitaire, de la *réclame* (la bien nommée, juste nom du signifiant qui appelle et commande) que les signifiants de l’offre (nous réclamant de demander), nous attache particulièrement à l’horizon d’une satisfaction à venir, une jouissance mythique, une jouissance par procuration, jouissance toujours manquée, et donc toujours à renouveler. Ainsi, le foisonnement des objets de la consommation forme des jouissances possibles, potentielles. La structure même du *slogan*, de l’annonce publicitaire est à considérer, fonctionnant souvent aussi efficacement et de manière similaire à l’inconscient, par l’insistance, le rythme, les assonances et la répétition, la ritournelle, jusqu’à un effet souvent particulièrement débilisant, ce qui est un ressort des plus efficaces pour affecter le corps parlant que sont les clients, ou les usagers. La fonction impérative du signifiant gît là et nous commande: elle sonne comme mot d’ordre dans le *slogan*.

Gustave Le Bon déjà, dans sa *Psychologie des foules* (1895/2009), souligne l’importance du slogan, qui évoque en politique “la puissance des mots”.

Maniés avec art, ils possèdent vraiment la puissance mystérieuse que leur attribuaient jadis les adeptes de la magie. Ils provoquent dans l’âme des multitudes les plus formidables tempêtes, et savent aussi les calmer. On élèverait une pyramide plus haute que celle du vieux Khéops avec les seuls ossements des victimes de la puissance des mots et des formules (Le Bon, 1895/2009, p. 114).

Le Bon précise alors la recette d’une bonne formule. Pour captiver la foule, mieux vaut d’abord que le sens de ses mots soit flou, car “ceux dont le sens est le plus mal défini possèdent parfois le plus d’action”. Puis d’ajouter “Et pourtant une puissance vraiment magique s’attache à leurs brèves syllabes, comme si elles contenaient la solution de tous les problèmes” (Le Bon, 1895/2009, p. 114). La formule attrapera moins par son sens, que par sa matérialité même: scansion de brèves syllabes, auxquelles s’attachent un sens énigmatique où pourra venir se loger l’affect, ici d’espoir, de ceux qui tomberont dans son audience. Mais aussi, l’affirmation devra être pure et simple. “Plus l’affirmation est concise, dépourvue de preuves et de démonstration, plus elle a d’autorité” (Le Bon, 1895/2009, p. 114). Elle devra même se répéter. L’affirmation, écrit Le Bon, “n’acquiert cependant d’influence réelle qu’à

la condition d'être constamment répétée, et le plus possible, dans les mêmes termes" (1895/2009, p. 114). Le Bon peut préciser alors: "La chose répétée finit, en effet, par s'incruster dans ces régions profondes de l'inconscient où s'élaborent les motifs de nos actions" (Le Bon, 1895/2009, p. 114).

C'est ce qui, dans le registre de la communication, est autrement dénommé "élément de langage". C'est le signifiant, qu'il soit phonème, mot, phrase, slogan, utilisé et épuré dans sa valeur d'impératif, avec ici l'accent que Le Bon y ajoute: la répétition, *ad libitum*, c'est-à-dire la dimension de ritournelle, de refrain. Il y a un "usage poétique et musical de la reprise modulatoire" (Lacan, 1958/1966, p. 539) du signifiant pour viser l'assujettissement. Pas étonnant dès lors de voir ici Le Bon associer l'homme politique et l'industriel (1895/2009, p. 134), dans leur usage de l'affirmation, qu'elle soit slogan politique ou réclame publicitaire. Pas étonnant aussi d'apprendre aujourd'hui l'importance donnée par les hommes politiques aux agences de communication, c'est à dire à des agences publicitaires. Il y a donc, dans le capitalisme, un maniement précis de l'impératif du signifiant pour imposer à l'occasion un sens, dit commun, à ceux qui l'entendent.

Lacan ne manque pas alors de souligner sur ce point la servitude volontaire des corps parlants (des *parlêtres*): "Toute la politique" dit-il, "repose sur ceci, que tout le monde est trop content d'avoir quelqu'un qui dit *En avant marche* – vers n'importe où, d'ailleurs" (Lacan, 1975/1985). Le fanatisme est donc toujours affleurant, là en puissance.

Pour conclure

Aussi, dès que le sujet tente de s'inscrire au nom de l'Autre, c'est-à-dire au nom de sa cause, ou bien d'un principe idéologique, l'usage social des perversions est toujours possible, et c'est même la voie la plus fréquemment empruntée dans l'établissement des relations sociales. Mais y aurait-il d'autres voies de civilisation de la jouissance? Car il n'apparaît pas évident d'élaborer d'emblée un champ de responsabilité subjective qui se soutienne du manque dans l'Autre et donc d'une subjectivité qui se déprenne, et désapprenne toute idée d'une quelconque garantie dans le monde. Au mieux sans doute, pouvons-nous recueillir le témoignage du sujet, pris dans l'errance et le malaise de la modernité, et comme l'indique Lacan (1948/1966, p. 124), "tenter d'ouvrir à nouveau la voie de son sens", à serrer les signifiants qui le commandent subjectivement pour tenter de s'en soutenir autrement.

Références

- Arendt, H. (1966). *Eichmann à Jérusalem, rapport sur la banalité du mal*. Paris: Gallimard.
- Benvéniste, E. (1974). *Problèmes de linguistique générale, Tome II*. Paris: Gallimard.
- Bonaventura, G. da F. (1888). *Vita di S. Francesco d'Assisi*. Roma. (Originel publié en 1262)
- Cérutti, J. A. J. (1824). *Apologie générale de l'Institut et de la doctrine des Jésuites*. Paris: Trouvé.
- Freud, S. (1978). Un enfant est battu – Contribution à la connaissance de la genèse des perversions sexuelles. In Freud, S. [Auteur], *Névrose, psychose et perversion*. Paris: Presses universitaires de France. (Originel publié en 1919)
- Freud, S. (1981). Psychologie des foules et analyse du moi. In Freud, S. [Auteur], *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot. (Originel publié en 1921)
- Goldhagen, D.J. (2003). *Le devoir de morale*. Paris: Le Seuil.
- Lacan, J. (1966). L'agressivité en psychanalyse. In Lacan, J. [Auteur], *Ecrits*. Paris: Le Seuil. (Originel publié en 1948)
- Lacan, J. (1966). La chose freudienne. In Lacan, J. [Auteur], *Ecrits*. Paris: Le Seuil. (Originel publié en 1955).
- Lacan, J. (1966). D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose. In Lacan, J. [Auteur], *Ecrits*. Paris: Le Seuil. (Originel publié en 1948)
- Lacan, J. (1972). Séance extraordinaire de l'Ecole belge de psychanalyse, le 14 octobre 1972. Inédit. [consultable sur <http://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1972-10-14b.pdf>]
- Lacan, J. (1973-1974). *Le Séminaire "Les non-dupes errent"*. Inédit. [consultable sur <http://staferla.free.fr/S21/S21%20NON-DUPES....pdf>].
- Lacan, J. (1975). *Le séminaire livre XX, Encore*. Paris: Le Seuil. (Originel publié en 1972-1973)
- Lacan, J. (1978). Du discours psychanalytique, Milan, le 12 Mai 1972. In Lacan, J. [Auteur], *Lacan in Italia* (p. 32-56). Milan: La Salamandre. (Originel publié en 1972)
- Lacan, J. (1981). *Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*. Paris: Le Seuil. (Séminaire originel de 1953-1954)
- Lacan, J. (1981). *Le séminaire, livre III, Les psychoses*. Paris: Le Seuil. (Séminaire originel de 1955-1956)
- Lacan, J. (1985). Le symptôme, Conférence de Genève. *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, 5, 5-23. (Conférence originel de Genève, 1975)
- Lacan, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*. Paris: Le Seuil. (Séminaire originel de 1969-1970)
- Lacan, J. (1994). *Le séminaire, livre IV, La relation d'objet*. Paris: Le Seuil. (Séminaire originel de 1956-1957)
- Lacan, J. (2001). Télévision. In Lacan, J. [Auteur], *Autres écrits*. Paris: Le Seuil. (Originel publié en 1973)

- Lacan, J. (2004). *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*. Paris: Le Seuil. (Séminaire originel de 1962-1963)
- Lacan, J. (2006). *Le séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*. Paris: Le Seuil. (Séminaire originel de 1968-1969)
- Lacan, J. (2007). *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Paris: Le Seuil. (Séminaire originel de 1970-1971)
- Le Bon, G. (2009). *Psychologie des foules*. Paris: Flammarion-Le Monde. (Originel publié en 1895)
- Marx K. (1993). *Le capital, Livre I*. Paris: Presses Universitaires de France. (Originel publié en 1867)
- Milgram, S. (1974). *La soumission à l'autorité: un point de vue expérimental*. Paris: Calmann-Lévy.
- Nick, C. (2009). *Le jeu de la mort*. Documentaire France Télévision.
- Pearlman, M. (1963). *The capture and trial of Adolf Eichmann*. New-York: Simon and Shuster.
- Paulhan, J. (2009). D'un langage sacré. In Paulhan, J. [Auteur], *Œuvres complètes, Tome II*. Paris: Gallimard. (Originel publié en 1908-1910).
- Robinson, J. (1965). *And the crool shall be made straight: the Eichmann trial, the Jewish catastrophe and Hannah Arendt's narrative*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Robinson, N. (1961). *Eichmann, master of the Nazi murder machine*. New-York: World Jewish Congress.
- Rothkirchen, L. (1989). The final solution in its last stage. In Marrus, M. R. (Org.), *The nazi holocaust. Part 9: the end of the holocaust*. London: Meckler.
- Sloterdijk, P. (2010). *Globes – Sphères II*. Paris: Fayard.
- Sloterdijk, P. (2014). *Le palais de cristal. A l'intérieur du capitalisme planétaire*. Paris: Fayard.
- Soler, E. (2005). La figure de Syméon Stylite l'Ancien et les controverses christologiques au V^e-V^{ic} siècles, en Orient. In Crogiez-Pétrequin, S. (Org.), *Dieu(x) et hommes. Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétienne de l'Antiquité à nos jours* (p. 187-210). Rouen: Publications des Universités de Rouen et du Havre.

Recebido em 22 de novembro de 2015

Aceito para publicação em 23 de outubro de 2017

À CIDADE DOS HOMENS: TRAGÉDIA DE UM ÉDIPO SUSPENSO

THE CITY OF MEN: TRAGEDY OF A OEDIPUS SUSPENDE

LA CIUDAD DE LOS HOMBRES: TRAGEDIA DE UN EDIPO EN SUSPENSIÓN

*Carlos Velázquez**

*Marília Romero Campos***

RESUMO

O homem, ao nascer, confronta-se com o desamparo como marca definitiva da sua condição. Diferente de outros animais que nascem mais ou menos capazes de enfrentar as intempéries da natureza, o homem, também afetado pela fragilidade do corpo e pelas diversas dificuldades impostas pelo relacionamento com outro, necessita de uma bolsa externa, não biológica, mas cultural. Essa necessidade faz com que o homem busque abrigo e se organize em favor de um ecossistema próprio: a cultura. A metrópole moderna, como um habitat específico da cultura, desenvolveu-se como órgão protetor da humanidade em oposição à hostilidade natural; no entanto, contemporaneamente ela se torna violenta e opressiva. Sobre substrato paradigmático junguiano, induzimos, perante um corpo literário interdisciplinar, a hipótese de que a cidade, enquanto símbolo de proteção materna, abriga a cultura moderna como um filho que se apropriou da potência criativa do pai, mas não reinvestiu essa potência na própria adaptação ao meio. Concluímos que essa suspensão edípica tem perenizado, na cultura moderna, uma condição infantil, hoje insustentável tanto internamente quanto no meio natural.

Palavras-chave: complexo de Édipo; velha sábia; pai; metrópole.

* Pós-Doutor em Estudos Culturais na Universidade de Aveiro (UA), Portugal, Coordenador do Movimento Investigativo Transdisciplinar do Homem – MITHO, Universidade de Fortaleza (Unifor), Fortaleza, CE, Brasil.

** Professora Assistente da Universidade de Fortaleza (Unifor), Fortaleza, CE, Brasil.

ABSTRACT

At birth, human being faces his helplessness as the definitive mark of his condition, unlike other animals that are born somehow capable of facing the nature's obstacles. Every human being is affected by the fragility of the human body and the variety of difficulties imposed not only by the environment, but also by the relationships each person needs to create with others. For this reason, humankind needs an external non-biological bag, but cultural bag. This necessity makes the man to seek shelter and organize himself in favor of an ecosystem of his own: culture. Modern metropolis is the culture's specific environment and it has developed as a shield to humankind in opposition to its natural hostility. However, it becomes violent and oppressive. Inferring above the Jungian paradigm substratum and before an interdisciplinary literary body, the hypothesis that the city, as a symbol of maternal shelter, it protects Modern Culture as a child who borrowed his father's creative power. Despite that, the child did not redirect the power in his own adaptation to the environment. Therefore, we conclude this oedipal suspension has imprinted in modern culture a childish condition, unsustainable both internally and in the environment.

Keywords: Oedipus complex; elder woman; father; metropolis.

RESUMEN

El hombre, al nacer, se confronta con el desamparo como marca definitiva de su condición. Diferente de otros animales que nacen más o menos capaces de enfrentar las intemperies de la naturaleza, el hombre, también afectado por la fragilidad del cuerpo y por las diversas dificultades que la alteridad le impone, necesita de una bolsa externa, no biológica, mas cultural. Esa necesidad obliga al hombre a buscar abrigo y a organizarse a favor de un ecosistema propio: la cultura. La metrópolis moderna se desarrolló como órgano protector de la humanidad en oposición a la hostilidad natural; sin embargo, actualmente la ciudad se torna violenta y opresiva. Sobre substrato paradigmático junguiano, inducimos, ante un cuerpo literario interdisciplinar, la hipótesis de que la urbe, como símbolo de protección materna, abriga a la cultura moderna como un hijo que se apropió de la potencia creativa del padre, pero no invirtió esa potencia en su propia adaptación al medio natural. Concluimos que esta suspensión edípica ha prolongado, en la cultura moderna, una condición infantil, hoy insustentable tanto interna, cuanto ambientalmente.

Palabras clave: complejo de *Édipo*; vieja sabia; padre; metrópolis.

Ah, look at all the lonely people
 [...]
 All the lonely people, where do they all come from?
All the lonely people, where do they all belong?

Introdução

Para além de estruturações subjetivas e de linhagem, partimos do pressuposto de que o Complexo de Édipo engendra uma dinâmica pulsional criativa que está à base constitutiva da cultura, entendendo-a como resposta humana à hostilidade natural e incluindo seus desdobramentos e reformulações internos. Em oposição à vida rural, familiarizada com os ciclos naturais, a metrópole moderna, enquanto cultura, apresenta-se como um produto dessa dinâmica edípica. No entanto, se a cidade foi desejada, planejada e construída com a finalidade de atuar como um órgão protetor, como construção auxiliar, por que contemporaneamente tornou-se ela tão violenta e opressiva?

Propomo-nos investigar a possível relação dessa transformação com as respostas que a sociedade ocidental moderna historicamente tem oferecido ao complexo edípico, tanto quanto as possibilidades de reestruturação que da mesma relação possam surgir. Para o efeito, induzimos, perante um corpo literário multidisciplinar, a hipótese de que a modernidade ocidental encontrou na vida urbana uma simbolização de proteção materna e, apesar de, pelo assassinio, ter incorporado a potência do pai simbólico, estagnou nesse refúgio maternal. O filho-modernidade que penetrou a mãe não ressurgiu para consumir um novo acordo com o meio natural, mantendo, em compulsão obsessiva, sua condição de infante protegido. As transformações que constatamos na atualidade estariam a sinalizar o esgotamento desse engodo e, conseqüentemente, a conclamar com urgência a retomada do processo.

Dada nossa condição de moradores urbanos, para além do corpo bibliográfico, nossas motivações e materiais empíricos nutrem-se fundamentalmente de experiências próprias e observações diretas. Entretanto, cientes da inevitável elaboração subjetiva desse material, procedemos intensivamente ao confronto intersubjetivo, incluindo apreciações de sujeitos que não participaram diretamente da escrita desta reflexão. Essa forma de proceder, própria da pesquisa qualitativa de paradigma junguiano (Maroni, 2006; Penna, 2004), convoca, pela soma de subjetividades, o próprio objeto a determinar e a articular suas perspectivas de análise, tanto quanto os métodos específicos e os instrumentos a serem empregados, resultando no esta-

belecimento de um campo interdisciplinar que nos libera de corpos bibliográficos preestabelecidos ou de métodos e instrumentos que precedem o objeto. Na prática, o fato de seguir o paradigma junguiano não apenas não nos impede de visitar outros autores de posturas e disciplinas diferentes, como nos obriga a articular referências que possam nos aproximar da natureza do objeto. Eis por que neste texto, que repousa sobre conceitos junguianos, encontramos recurso à psicanálise, à história, antropologia, sociologia, filosofia, linguística e estudos culturais.

Mesmo havendo confirmado a plausibilidade de nossa hipótese perante a literatura consultada, reconhecemos o caráter parcial de nossos achados, reforçado pelos riscos inerentes às generalizações exigidas pelo tratamento da cultura ocidental moderna como uma categoria que suspende particularidades étnicas. Acreditamos que nossa contribuição reside na possibilidade de que a leitura crítica de nossas posturas suscite novas ponderações.

Era uma vez um quarto de brinquedos

Em 1899, na intenção implícita de garantir clareza à formulação de suas ideias, Sigmund Freud percorreu os espaços finais de sua revolucionária publicação sobre a interpretação dos sonhos sob um tópico que adverte: “Tenho apenas mais uma coisa”. A seguir, destacamos uma passagem desse texto, pois, como é próprio de um trabalho influente, parece-nos portadora de indícios que permitem uma continuidade especulativa dirigida à atualização de seus achados.

Os sonhos, que realizam seus desejos pelo atalho da regressão, simplesmente preservam para nós, nesse aspecto, uma amostra do método primário de funcionamento do aparelho psíquico, método este que foi abandonado por ser ineficaz. O que um dia dominou a vida de vigília, quando a psique ainda era jovem e incompetente, parece agora ter sido banido para a noite – tal como as armas primitivas abandonadas pelos homens adultos, os arcos e flechas ressurgem no quarto de brinquedos (Freud, 1899/1969, p. 544).

Instiga-nos, em primeiro lugar, o exemplo tecnológico que Freud escolheu para representar a suposta obsolescência de um sistema psíquico arcaico: o arco e a flecha. Esta arma é de fato um aparelho de constituição simples, se comparada à tecnologia de uma balestra, por exemplo, e Freud se utiliza dessa imagem para nos dar a ideia de uma estrutura psíquica igualmente primária. No entanto,

acreditamos que a relação de correspondência entre as duas imagens não é direta, mas inversamente proporcional. Segundo Couto (2009), a besta ou balestra era recorrente nos exércitos medievais, dado que um curto treinamento habilitaria qualquer soldado a seu uso; em contrapartida, o uso de arco e flechas requeria um treinamento longo e especializado, pois exigia grande força e habilidade por parte do usuário. Explicita-se aqui uma relação que nos parece lógica: quanto mais a tecnologia consegue poupar *esforços*, menos o usuário deve empenhar-se em desenvolver suas habilidades.

Freud parece pressupor que a sofisticação tecnológica é um indício de desenvolvimento humano, como, aliás, muito se pressupõe contemporaneamente. No pequeno trecho citado, o médico coloca e reitera que o aparelho psíquico arcaico era ineficaz, incompetente; portanto suas soluções tecnológicas teriam sido relegadas às habilidades pueris de nosso tempo, teriam se tornado brinquedos. Seria interessante investigar se o tiro preciso com arco e flecha é uma atividade ao alcance das crianças da atualidade; porém, mais intrigante ainda é o que Freud supunha ser uma psique competente. Não seria lícito avaliar essa competência em termos de sobrevivência, pois ainda hoje existem sociedades que remanescem de tempos arcaicos apesar de não terem sofisticado suas tecnologias, pois ainda caçam com arco e flecha. Ironicamente, muitas dessas comunidades acusam a civilização industrial de ter causado a crise ecológica em que nos encontramos em nível planetário, dado o caráter abusivo de suas tecnologias de extração e produção.

Gostamos de pensar que a sociedade da qual fazemos parte supera em inteligência e praticidade qualquer outra civilização que tenha adotado soluções diferentes. Não obstante, existem numerosos exemplos históricos que, vistos com maior equanimidade, ajudar-nos-iam a compreender que se trata apenas disso, de escolhas e posturas diferentes, atinentes a concursos circunstanciais diferenciados. Podemos tomar como ilustração o caso da Eolípila de Heron, literalmente um motor a vapor inventado no século III d. C., em Alexandria, e que não foi aplicado à substituição da força de trabalho humano a fim de preservar o equilíbrio econômico de que o Império Romano gozava na época (Velázquez, 2015, p. 225-255). Descobertas de que nos ufanamos eram conhecidas por culturas que consideramos menos evoluídas, embora não tenham sido desenvolvidas no mesmo sentido nosso, em função de ponderações que talvez não estaríamos em medida de levantar no embalo dos tempos modernos e pós ou hipermodernos. Não podemos passar por alto que as linhas em questão foram escritas por um jovem Freud envolvido pelo ímpeto progressista burguês da segunda revolução industrial, cujo emblema era justamente a aplicação da máquina a vapor à substituição da força humana nos processos industriais de produção.

Em suma, parece-nos que a ideia de eficiência que assoma das entrelinhas do texto freudiano consiste na clássica e primária fórmula do *aumento de ganhos com menor esforço*. Interessa-nos desvendar essa ideia de fundo dado que ela constitui o princípio motor do fenômeno que analisamos. Ora, o *aumento de ganhos com mínimo esforço*, enquanto reminiscência experiencial capaz de nortear o desenvolvimento “eficaz” da psique, encontra-se na vida intrauterina. É como diz Jung (1973/2011), perante qualquer *desafio imposto por uma necessidade*, a libido, à procura de substrato que fundamente uma resposta resolutiva, experimenta um movimento regressivo que reativa referências parentais primitivas, dentre as quais a figura materna é proeminente. A fantasia de *penetrar a mãe*, que está no cerne constitutivo do complexo edípico, corresponde à procura por proteção perante os desafios impostos pelo meio.

O ser humano, ao nascer, encontra-se confrontado com um desamparo radical – “a natureza da gente não cabe em certeza nenhuma” (Rosa, 2006, p. 417). O tema do desamparo apresenta-se no início da obra freudiana fazendo referência à incapacidade performativa do *infans* de satisfazer, através de seus próprios recursos, as exigências impostas por suas necessidades fundamentais e, assim, garantir a si mesmo a sobrevivência. Nada no sistema genético ou neurológico do homem define-lhe previamente o objeto capaz de aplacar a sua tensão, ou ainda, que ação executar para combatê-la. Incapaz de locomover-se – à falta de recursos biológicos suficientes – fica permanentemente exposto às necessidades, sem a possibilidade de defini-las, expressá-las claramente ou satisfazê-las sem o auxílio de um outro. Essa vivência de desamparo, análoga ao exílio e à estrangeiridade, origina-se a partir da separação do útero materno, lugar onde as condições de sobrevivência estavam asseguradas – “A dor do parto é também de quem nasce. Todo parto decreta um pesaroso abandono. Nascer é *afastar-se – em lágrimas – do paraíso, é condenar-se à liberdade*” (Queirós, 2011, p. 8). A questão do desamparo, entretanto, não faz referência somente ao estado de insuficiência do *infans*, mas, sobretudo, à própria condição humana – uma condição marcada pela precariedade e a falta de garantias, muito completa de vazios e sem eternidades (cf. Barros, 2010).

Diferente de outros animais que nascem mais ou menos capazes de enfrentar a intempérie natural, os marsupiais caracterizam um processo singular: os fetos em formação abandonam o útero materno para completar o processo de gestação ao abrigo de uma bolsa externa. O caso dos seres humanos se assemelha ao dos marsupiais no sentido do abandono prematuro do útero materno, no entanto a bolsa externa não é biológica, mas cultural (Campbell, 2005). Um bebê humano que recém abandonou o útero materno encontrar-se-ia completamente desprovido e indefeso a não ser por conta dos cuidados que podemos infringi-lhe

com ajuda de arte-fatos, é dizer, *feitos de arte*, matérias-primas modificadas por ação técnica. À falta de penugem, transformamos fibras em linhas, tecidos e roupas que possam regular a temperatura vital do recém-nascido e, com ajuda de um pano, uma sacola, uma cesta ou um carrinho, transportamos o novo ser incapaz de se locomover por si ou sequer segurar-se no dorso de um adulto.

O homem, por si só, é “nonada” – animal frágil, desamparado, sabedor de sua condição para a morte, solitário e, ao mesmo tempo, incapaz de viver na solidão. Afetados pela fragilidade do corpo, pela força impiedosa da natureza e pelas inúmeras dificuldades impostas pelo relacionamento com o outro, “a vida, tal como a encontramos, é árdua demais para nós” (Freud, 1930/1987, p. 93). A cultura teria se constituído com o propósito de suportar o homem em seu desamparo e estabelecer um laço social – atuaria como uma prótese, suplantando a precariedade humana, protegendo-o das ameaças da natureza, oferecendo-lhe abrigo e ordenando os seus relacionamentos mútuos. Assim, apesar de que inúmeras formulações institucionais complexificam e/ou restringem contemporaneamente o conceito de cultura (cf. Williams, 1980/2001; Bauman, 2012; Lévi-Strauss, 2010), atemo-nos à etimologia da palavra: *cultus* + *ura*, que em latim significa *ação de refinar* (Gómez de Silva, 1998), isto é, ação de modificar o natural. Cultura, no corpo desta reflexão, designa o conjunto de modificações que a espécie humana infringe à natureza a fim de, primeiramente, sobreviver a ela, e, seguidamente, adaptá-la a si. Ora, modificar a natureza exige simultaneamente o protagonismo do sujeito e a discriminação dos objetos à sua volta; dito de outro modo, exige a quebra da indiferenciação primária pela nomeação objetual (Piaget, 1964/1975), pela significação do entorno, e esse processo, por sua vez, exige uma relação sinérgica entre linguagem, dimensão simbólica e tecnologia.

Como resposta aos *desafios impostos pela necessidade* do nascimento, ao mítico *afastar-se – em lágrimas – do paraíso*, a espécie humana oferece a cultura; mas essa resposta, como observou Lacan, exige um fundamento da ordem do absurdo: em suas palavras, um mito. Como dissemos, aos desafios impostos pelas necessidades responde-se com um movimento regressivo, uma fuga à procura da proteção materna. No entanto, o retorno à placenta implica o risco de ser reasimilado pelo poder transformador do útero, isto é, implica o risco de “ser devorado” (Lacan, 1995, p. 199) (cf. Jung, 1973/2011, p. 328-460). Surge, em meio a essa indefinição, o princípio ativo, o pai simbólico que, enquanto portador do falo, é restritor do limiar materno, mas também é potência geradora (Chevalier, & Gheerbrant, 1982/2001). Do assassinio e deglutição do pai simbólico, é dizer, da incorporação de seu poder gerador, surge a potência criativa para responder ao meio. O absurdo nessa dinâmica é que, se a cultura constitui uma resposta

criativa que define a espécie humana e por isso permite sua subsistência, ela supõe que, “para que os pais subsistam, é preciso que o verdadeiro pai, o pai singular, o pai único, esteja antes do surgimento da história, e que seja o pai morto” (Lacan, 1995, p. 215). Sigmund Freud, em sua obra “Totem e tabu” (1923/1996), dedicou-se a esse problema: o totem ritual seria uma concretização do pai simbólico, o verdadeiro, o pai assassinado antes do surgimento da história; ou melhor, o pai que, através de seu sacrifício, deu origem à história. Assim, se aceitarmos esse mito como fundamento, poderemos reconhecer no surgimento da cultura uma dinâmica edípica: uma espécie desprovida de recursos para suportar a intempérie; a impossibilidade de retorno à mãe natureza sob pena de ser devorado; e o consequente assassinio da ordem vigente a fim de formular uma nova, mais conivente com nossas fragilidades. Como diz Lacan (1995, p. 236), a “substituição daquilo que é real por algo de mais belo e maior”.

Se o próprio nível de protagonismo resulta inapreensível à mente racional na formulação da resposta cultural, o mesmo não acontece em seus desdobramentos. O que a clínica tradicional designa como complexo edipiano corresponde às etapas esperadas na estruturação de uma criança, e seu grau de maturação é estimado em função da instrumentalização do infante para, autonomamente, responder ao meio. Discriminação objetal, aquisição de linguagem, posicionamento familiar, identidade sexual são aquisições que paulatinamente habilitam o sujeito a formular respostas ou, no dizer de López Quintás (2010), tornam o sujeito *capaz de responder ao meio*, isto é, tornam-no *responsável*. Porém, dada a incapacidade humana de responder à natureza em estado bruto, nossas respostas são criativas, culturais, porque ensejam transformação. Em perspectiva religiosa, o pai primordial é o criador, portanto seus filhos, à imagem e semelhança, somos transformadores, o que é dizer, criativos.

Para muitos povos à margem da civilização ocidental, a cultura se assemelha à bolsa da mãe marsupial que mencionamos. Ela tem a função de completar a gestação, isto é, desenvolver as potencialidades físicas e intelectuais aliadas à instrumentação tecnológica, a fim de tornar o infante *responsável*, individual e coletivamente, perante o meio natural. Há, nessas civilizações, a preocupação implícita de reconhecer e favorecer as respostas que melhor equilibrem a relação entre o sujeito, a comunidade e o entorno natural (cf. Bonfim, 2014; Campbell, 2008; Eliade, 2001; Lévi-Strauss, 2010). O tiro com arco e flecha que ilustra a abertura desta reflexão, é um recurso tecnológico que exige preparo físico, intelectual e perceptivo e que, com base na exigência de *esforço*, também tende a regular a extração de recursos naturais, assim como o nível destrutivo que com seu uso possa infringir-se. Na civilização ocidental, porém,

a trajetória da modernidade parece ter tomado outro rumo. Como diz Elias (1990), em oposição à nobreza feudal, a burguesia renascentista iniciou um processo civilizatório empenhado em criar um mundo no qual fosse possível viver como se a animalidade e seu entorno natural não existissem. Tudo na natureza é adverso, se não fosse assim não estaríamos tão engajados na cultura, reitera Flusser (2011). Queremos salientar que a modernidade ocidental, com seus desdobramentos contemporâneos, enfaticamente a partir da mecanização da indústria, parece ter cifrado seus esforços na instrumentalização tecnológica, a despeito de sua interlocução com o meio e o conseqüente despropósito do *esforço*: motivo e potência de maturação integral. À questão que deixamos aberta sobre a capacidade das crianças contemporâneas para realizar um tiro preciso com arco e flecha poderíamos convocar, a guisa de ampla resposta, a declaração do prof. Carlos Neto: “estamos a criar crianças ‘totós’, de uma imaturidade inacreditável” (Ferreira, 2015, p. 01).

De acordo com Le Goff (2013), em consequência da industrialização dos meios de produção, amplos círculos populacionais viram-se desenraizados e aglomerados em centros urbanos. Na medida em que a vida rural foi descaracterizada, a cidade, revestida de promessas industriais de conforto – aumento de ganhos com menor esforço – constituiu-se como indubitável órgão protetor, o centro substitutivo dessa inadequação fundamental que marca a condição de desamparo do homem (Freud, 1930/1987). A situação é análoga: aos desafios impostos pela descaracterização da vida rural correspondeu um movimento regressivo à procura de proteção. Não obstante, dada a proibição do incesto, a imagem materna em suas qualidades naturais mostrou-se desconfortável para a psique adulta, donde a libido sofreu um desvio para uma imagem substitutiva, um símbolo, um objeto qualitativamente comparável à caracterização em jogo (Jung, 1973/2011, p. 246-260). Destarte, qualquer forma de recipiente, como uma taça, uma arca, uma casa ou uma cidade, dada sua concavidade apta a receber, esconder e abrigar, pode simbolizar a almejada proteção cultural-materna. Se considerarmos a etimologia da palavra metrópole, nos aproximaremos ainda mais dessa possível relação: a palavra metrópole deriva do grego *métra*, que significa matriz, útero, ventre, e *pólis*, cidade. *Metrópolis* significa, portanto, *cidade mãe*.

Evidentemente, esse processo de simbolização não é exclusividade da idade moderna ocidental. Exemplos multiplicam-se geográfica e historicamente e dentre eles escolhemos como ilustração o mosaico da saída sul da catedral de Santa Sofia, em Bizâncio, que representa a *Theotokos* (Mãe portadora de Deus) sendo oferendada com as muralhas bizantinas, por parte do Imperador Constantino, e a igreja ortodoxa, por parte do Imperador Justiniano. (Figura 1)



Figura 1: *Theotokos entre Constantino e Justiniano.*
(Recuperado de lateraliteraria.wordpress.com em 20.10.2015)

Mas devemos reconhecer que essa escolha não se beneficiou do acaso. Parece-nos lícito pensar que essas simbolizações indiciam movimentos psíquicos coletivos, próprios de sociedades teocráticas às quais opôs-se a modernidade em matéria econômica, mas das quais herdou ao menos o substrato de suas tradições. Nessa perspectiva, vale lembrar que a oficialização do cristianismo, no séc. IV d. C., a partir da grande metrópole de Bizâncio, tornou absoluta a virgem Maria, mãe protetora e sempre indulgente, a despeito dos dois outros aspectos da tradicional mãe tríplice pagã. A *jovem divina*, mãe sedutora que atrai à reprodução e à renovação cíclica (parâmetros muito presentes na vida rural) e a *velha sábia*, mãe terrível que expulsa o filho de sua proteção a fim de expô-lo aos desafios da natureza, foram retiradas da liturgia (Velázquez, 2014, p. 141-144). É como se o útero de Maria tivesse sido revirado para fora e esticado como manto até deixar fora de vista a animalidade sedutora de Maria Madalena e a assustadora e velha natureza de Santa Ana.

É certo que tratamos aqui de um fato da antiguidade, porém, como confirma Elias (1990), citado anteriormente, foi a burguesia renascentista a que inaugurou a era moderna, e a renascença deve seu nome à recuperação do progressismo greco-romano, temporariamente suspenso pela organicidade rural – feudal – que o homem moderno depreciativamente designa como obscurantismo medieval.

Se a proeminência da figura materna fomentou o hermetismo do Império Bizantino e dos feudos ocidentais durante a Idade Média, o fato ainda não foi suficiente para apagar seu papel misterioso e ameaçador em cujo interior se esconde o liame com o pai primevo, o criador, de quem bebemos a energia criativa para responder ao meio. A vida rural, orientada pela cíclica natural, prevaleceu

dominante, da mesma forma que os rituais pagãos dedicados à *velha sábia* e à *jovem divina* mantiveram-se em voga, apesar das proibições da igreja (Barros, 2001, p. 143-157). Foram a tecnologia agropecuária, que procurou responder à superpopulação feudal que precedeu às cruzadas, aliada ao comércio em grande escala possibilitado pelas comunicações abertas sob o avanço dos exércitos cruzados, os fatores que, de fato, marcaram a paulatina suplantação da vida rural pela concentração urbana (Le Goff, 2011).

Vimos que tecnologias sofisticadas como o motor a vapor já eram conhecidas em épocas que incluso antecederam o Império Bizantino, ao qual fizemos referência, mas não por isso a vida rural foi tão radicalmente afastada como o caracterizamos na era moderna. O comércio, por sua vez, tampouco era novo na baixa Idade Média. A novidade foi que a economia monetária, outrora ativa entre os lídios e os helênicos, tornou-se, por primeira vez, recurso das classes menos abastadas e mais populosas do sistema feudal. Rapidamente destacou-se da população operária a classe burguesa de comerciantes, cujo fundamento de ganho de poder é o dinheiro: um valor abstrato que não mais se reporta, enquanto signo, a seu objeto real, pois seu fundamento é a crença, a promessa de retribuir a mercadoria com outras promessas de retribuição (cf. Le Goff, 2011). Assim, emancipada do real e instrumentada tecnologicamente, não é difícil entender que a sociedade moderna tenha investido a energia criativa do pai no prolongamento do refúgio materno, a despeito da negociação bilateral e reestruturante com a ordem natural. Em obsessão compulsiva, o *puer* da modernidade adapta e readapta, reforma e estica um refúgio uterino cada vez menos apto a abrigá-lo. A criança cresce e o útero retrai, sob o peso de tão prolongado esforço perde elasticidade e força, tornou-se estéril, ressecado e quebradiço. Não há mais espaço, a cidade se torna asfíxiante. As paredes que outrora ofereciam proteção estreitam-se esmagadoras, como mandíbulas que ameaçam consumir o que há tanto tempo vem sendo adiado: o ser devorado.

Considerações finais

Do pai incorporamos a potência; mas o mistério da transformação habita a mãe: somos a forma que seu ventre fez transcender à semente paterna. É mister penetrar esse mistério e o preço é a autoimolação, dar-se à destruição, matar a estrutura atual para que nossa matéria, imbuída de poder metamórfico, possa reformular-se em uma melhor resposta (cf. Jung, 1973/2011). Mas as mandíbulas desta *velha sábia* esperaram tempo demais, ficaram ressequidas e quebradiças

enquanto flutuava, à deriva, no oceano do recalçado. De nossa parte, dar-se à destruição requer coragem; mas a coragem exige *esforço*. Um esforço posto há muito tempo em tecnologias para poupar o esforço, para adiar o salto ao interior do abismo dentado sob promessa de renascimento.

Regenera-se o filho, o novo pai, e com ele regenera-se também o mistério metamórfico. A jovem divina acode à recepção da nova semente, a nova potência, e conduz-a pela transformação para gerar um novo arranjo, um novo pacto, um novo filho (cf. Jung, & Kerényi, 1941/2011). Mas o filho moderno não quer ser pai. O preceito central da modernidade é infantil: o *aumento de ganhos com menor esforço*, a capitalização, o consumo, o engordar para sempre e sem retribuição. Mas não há corpo que resista, como não existe um seio que possa, eternamente, produzir sustento. A cidade-mãe asfíxia debilitada, ao tempo que nos constringe por saturação. No entanto, apesar de seu desgaste abnegado, a mãe amorosa, em desespero, começa a ceder ao imperativo de encarnar a *velha sábia*, a bruxa devoradora que se esconde no fundo da floresta, a maga, do grego *maiá*, que significa fermentação e que é radical de *mayerutiké*, a arte socrática: a maga da floresta detém o mistério da fermentação, isto é, o mistério do crescimento.

Talvez, por ventura, a velha sábia da modernidade consiga mastigar antes que a própria floresta, também consumida e debilitada, em surto, engula a espécie, mesmo que, para o efeito, ela também defínhe.

Referências

- Barros, M. N. A. de. (2001). *As deusas, as bruxas e a Igreja: séculos de perseguição*. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos.
- Barros, M. (2010). *Poesia completa*. São Paulo: Leya.
- Bauman, Z. (2012). *Ensaio sobre o conceito de cultura* (Digital). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bonfim, J. M. (2014). O desaninhador de pássaros. In Velázquez, C. (Ed.), *Sob o olhar do Mitbo* (p. 125-139). Saarbrücken: NEA.
- Campbell, J. (2005). *As máscaras de Deus* (7a ed.). São Paulo: Palas Athena.
- Campbell, J. (2008). *Mito e transformação*. São Paulo: Ágora.
- Chevalier, J., & Gheerbrant, A. (2001). *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio. (Original publicado em 1982)
- Couto, S. P. (2009). *Almanaque das guerras: os fatos mais importantes dos grandes conflitos da história da humanidade*. São Paulo: Ideia & Ação.
- Eliade, M. (2001). *Nacimiento y renacimiento* (1a ed.). Barcelona: Kairós.
- Elias, N. (1990). *O processo civilizador; uma história dos costumes*, v. I. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Ferreira, R. (2015). Entrevista com Carlos Neto: estamos a criar crianças totós, de uma imaturidade inacreditável. *Observador*. Recuperado em 28 jul. 2015 de <<http://observador.pt/especiais/estamosacriarcriancastotosdeumaimaturidadeinacreditavel/>>.
- Flusser, V. (2011). *Natural:mente – Vários acessos ao significado de natureza*. São Paulo: Annablume.
- Freud, S. (1969). *A interpretação dos sonhos*. São Paulo: Imago. (Original publicado em 1899)
- Freud, S. (1987). O mal-estar na civilização. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (2a ed.), v. 21. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1930)
- Freud, S. (1996). *Totem et tabou*. Saint Amand, France: Payot. (Original publicado em 1923)
- Gómez de Silva, G. (1998). *Breve diccionario etimológico de la lengua española* (2a ed.). México: FCE.
- Jung, C. G. (2011). *Símbolos da transformação* (7a ed.). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1973)
- Jung, C. G., & Kerényi, K. (2011). *A criança divina: uma introdução à essência da mitologia*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Lacan, J. (1995). *O seminário, livro 4: a relação do objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Le Goff, J. (2011). *Marchands et banquiers du Moyen Âge* (1a ed.). Paris: Quadrige / Puf.
- Le Goff, J. (2013). *Para uma outra Idade Média – Tempo, trabalho e cultura no ocidente*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Lévi-Strauss, C. (2010). *O cru e o cozido* (2a ed.). São Paulo: Cosac Naify.
- López Quintás, A. (2010). *La experiencia estética y su poder formativo* (2a ed.). Bilbao: Deusto publicaciones.
- Maroni, A. (2006). Psicanálise e ciências sociais: tecendo novos caminhos de pesquisa. *Jornal de Psicanálise*, 39(71), 231–246. Recuperado em 26 mar. 2010 de <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S0103-58352006000200014&script=sci_arttext>.
- Penna, E. M. D. (2004). O paradigma junguiano no contexto da metodologia qualitativa de pesquisa. *Psicologia USP*, 16(C), 71-94.
- Piaget, J. (1975). *A formação do símbolo na criança – Imitação, jogo e sono, imagem e representação* (2a ed.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1964)
- Queirós, B. C. (2011). *Vermelho amargo*. São Paulo: Cosac Naify.
- Rosa, J. G. (2006). *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Velázquez, C. (2014). Valente atualização mítica – Alvo: individuação. In Velázquez, C. (Ed.), *Sob o olhar do Mitho* (p. 141-155). Saarbrücken: NEA.
- Velázquez, C. (2015). *Mas afinal, o que é estética? Por uma redescoberta da educação sensível*. Lisboa: Chiado Editora.
- Williams, R. (2001). *Cultura y sociedad 1780-1950* (1a ed.). Buenos Aires: Nueva visión. (Original publicado em 1980)

Recebido em 19 de maio de 2016

Aceito para publicação em 18 de outubro de 2017

O OUTRO PLURALIZADO NO PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA

THE OTHER PLURALIZED IN THE SUBJECTIVE CONSTITUTION PROCESS

EL OTRO PLURALIZADO EN EL PROCESO DE CONSTITUCIÓN SUBJETIVA

*Viviane Marques Alvim Campi Barbosa**

*Nádia Laguardia de Lima***

RESUMO

O presente artigo discute a função dos educadores de bebês e crianças pequenas na estruturação psíquica das crianças na atualidade. Para fazer essa reflexão, utiliza a teoria psicanalítica. O percurso teórico parte da experiência de satisfação em Freud (1895/1996) buscando compreender a construção da realidade psíquica operada a partir do encontro com o Outro, acrescida da teoria lacaniana de constituição do sujeito através do processo que envolve a dialética entre a alienação e a separação, para, finalmente, abordar os três tempos da fantasia analisados por Freud em 1919. Ele parte da premissa de que as marcas inaugurais que o Outro inscreve no corpo do bebê possibilitam a sua constituição subjetiva, uma vez que é o encontro com o Outro que introduz o sujeito na linguagem e desperta nele o gozo. Conclui que a função do professor não se confunde com o lugar do Outro parental na atualidade, ele entra como mais um elemento nesse trabalho de transmissão da linguagem, do desejo e da particularidade do gozo já iniciado.

Palavras-chave: Outro; bebês; constituição subjetiva; educação infantil.

* Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG, Brasil.

** Professora Adjunta do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG, Brasil.

ABSTRACT

This paper discusses the function of educators of babies and small children in the psychic structuring of children nowadays. The psychoanalytic theory is used to make this reflection. The theoretical path departs from the experience of satisfaction in Freud (1895/1996) aiming at understanding the construction of the psychic reality operated from the encounter with the Other, added to the lacanian theory of constitution of the subject through the process that involves the dialectic between alienation and separation to, finally, approach the three times of fantasy analyzed by Freud in 1919. The paper departs from the premise that the inaugural marks that the Other inscribes on the baby's body allow for its subjective constitution, since it is the encounter with the Other that introduces the subject to language and awakens pleasure. It is concluded that the teaching function is not confused with the place of the Other parental in the present time, it enters as another element in this work of transmission the language, the desire and the particularity of the pleasure already begun.

Keywords: Other; babies; subjective constitution; child education.

RESUMEN

El presente artículo discute la función de los educadores de bebés y niños pequeños en la estructuración psíquica de los niños en la actualidad. Para hacer esta reflexión, utiliza la teoría psicoanalítica. La trayectoria teórica parte de la experiencia de satisfacción en Freud (1895/1996) buscando comprender la construcción de la realidad psíquica operada a partir del encuentro con el Otro, junto con la teoría laciana de constitución del sujeto a través del proceso que involucra la dialéctica entre la alienación y la separación, para, finalmente, abordar los tres tiempos de la fantasía analizados por Freud en 1919. Él parte de la premisa de que las marcas inaugurales que el Otro inscribe en el cuerpo del bebé posibilitan su constitución subjetiva, una vez que es el encuentro con el Otro que introduce el sujeto en el lenguaje y despierta en él el goce. Concluye que la función del profesor no se confunda con el lugar de Otro padre en su actualidad, el elemento como el elemento más en el trabajo de la transmisión de la lengua, el deseo y la particularidad de gozo ha iniciado.

Palabras clave: Otro; bebés; constitución subjetiva; educación infantil.

Introdução

Com a crescente participação da mulher no mercado de trabalho, a família precisa contar com parcerias nos cuidados de seus filhos. Acompanhamos, na

atualidade, uma demanda cada vez maior de serviços e instituições destinadas aos cuidados e à educação de bebês e crianças pequenas. Muitos pais deixam seus filhos nessas instituições durante todo o dia para que possam trabalhar. Sabemos, entretanto, que esse compartilhamento dos cuidados não é sem consequências para os envolvidos. Muitas crianças que frequentam essas instituições passam mais tempo nesse ambiente do que no meio familiar, pois permanecem em torno de 12 horas por dia fora de casa (Mariotto, 2009). Tal fato implica que o educador seja mais um ponto de referência para as crianças em seu vir a ser.

Sabemos, pela clínica psicanalítica, que o estabelecimento do laço com o Outro¹ é fundamental na estruturação psíquica de um sujeito. Esse laço envolve um interesse particularizado pelo bebê, o que nos leva a questionar os efeitos, sobre o sujeito, de um cuidado compartilhado por várias pessoas, como acontece na atualidade. Fundamentalmente, cabe-nos interrogar os efeitos de um cuidado que não se restringe à esfera familiar e envolve, também, os educadores das instituições de educação infantil.

Uma vez que as instituições educacionais participam dos tempos precoces da vida de uma criança, é preciso reconhecer que ela passa a operar no processo constituinte do sujeito. Assim, podemos nos perguntar: quais as condições oferecidas pelas instituições para um sujeito que está no tempo presente de sua constituição subjetiva?

Para que o bebê sobreviva é preciso que ele seja afetado pelos cuidados do agente materno, atravessando, assim, sua condição orgânica, pelas palavras e laços de afeto que este imprime nos tratos atribuídos ao bebê. Desta maneira, a ordem da necessidade é interrompida pela incidência da linguagem da mãe dirigida ao bebê, adiando, neutralizando ou antecipando os imperativos da necessidade, para fazer vigorar a ordem simbólica. A ordem simbólica será responsável pelo advento da representação e do recalque que estruturarão o sujeito, deslocando-o de sua condição biológica para a condição humana (Vorcaro, 1999).

É importante ressaltar que esse laço envolve um interesse particularizado pelo bebê, tal como nos fala Lacan (1969). O autor, em “Nota sobre a criança”, nos alerta que a função da família tem o valor irredutível de uma *transmissão*, de uma ordem diferente da satisfação das necessidades que é a de uma constituição subjetiva, sendo necessário que, para isso, haja a relação com um desejo que não seja anônimo. E acrescenta:

É a partir de uma tal necessidade que se julgam as funções da mãe e do pai. Da mãe na medida em que seus cuidados portem a marca de um interesse particularizado feito pela via de suas próprias faltas. Do pai na medida em que seu nome é o vetor da uma encarnação da Lei, no desejo (Lacan, 1969/2003, p. 369).

Assim, o exercício da “função materna” depende, dentre outras coisas, da capacidade do Outro materno de tomar o bebê a partir de um desejo não anônimo, sustentando no cuidado as operações para a constituição do sujeito, que cortam e costuram o corpo do bebê na relação com seus semelhantes. O Outro materno opera ordenando a vida simbólica, transformando-a em desejo. Sendo assim, o suprimento das necessidades vitais do bebê implica a estrutura desejante do sujeito que aí se apresenta, fazendo a função de agente que suporta a linguagem e sustenta, no cuidado com o bebê, certas operações constitutivas do sujeito, quais sejam, a alienação e a separação.

Mas como pensar a atuação das instituições educacionais para as crianças pequenas na atualidade? Para Kupfer (2007, p. 35), “é pela educação que um adulto marca o seu filho com marcas de desejo; assim, o ato educativo pode ser ampliado a todo ato de um adulto dirigido a uma criança”. Mesmo que se reconheça que a inscrição das primeiras marcas simbólicas no corpo da criança é feita pelos agentes parentais, é preciso incluir o educador como participante na composição da estruturação psíquica dos bebês e crianças pequenas. Se, na atualidade, as instituições educacionais participam dos tempos precoces da vida de uma criança, não sendo mais um privilégio da família os cuidados e a educação oferecidos às crianças pequenas, a família, então, passa a dividir com os profissionais e instituições destinadas à primeira infância as várias representações do Outro na vida atual dos bebês e das crianças pequenas (Bernardino, 2009).

A nossa hipótese é a de que o trabalho do educador com crianças pequenas não equivale ao exercício da função materna, tal como foi definida por Lacan (1969/2003), em “Nota sobre a criança”, mas também não pode ser aproximado do trabalho exercido pelos educadores formais com crianças maiores e jovens.

Neste artigo nos interessa acompanhar as marcas que o Outro inscreve no corpo dos bebês e crianças pequenas, possibilitando que eles advenham como sujeitos, uma vez que é o encontro com o Outro que introduz o sujeito na linguagem e desperta nele o gozo. Para isso, retomaremos a experiência de satisfação em Freud (1895/1996) buscando compreender como ela desperta o gozo no sujeito; a constituição do sujeito na dialética entre alienação e separação – operações que constituem o articulador entre o sujeito e o objeto *a* – e, finalmente, trataremos dos três tempos da fantasia trazidos por Freud em 1919.

O Outro da experiência de satisfação

Ainda que o ser humano esteja inevitavelmente imerso na linguagem, é preciso que cada sujeito dê o passo que consolide sua conquista e seu compromi-

so com a fala. É próprio da subjetividade humana existir articulada a uma rede de significantes e, embora a linguagem preexista ao sujeito, ele precisa dela se apropriar, diferenciando-se do Outro.

O início do processo subjetivo se dá pela operação de corte que cria a diferença entre o eu e o mundo externo e inaugura a relação do sujeito com o Outro. Essa operação decorre de um encadeamento de operações lógicas. Ela requer a participação do que Freud (1895/1996) nomeou de *Nebenmensch*, conhecido pela noção de próximo, aquele que se situa ao lado de, cuja tradução do alemão seria *Neben*, “ao lado de”, e *Mensch* “homem” ou “ser humano”, ou seja, “o ser humano que está ao lado”. Assim, o *Nebenmensch* seria esse humano, ou isso do humano, que se situa ao lado de, o mais próximo e possui um papel fundamental no despertar perceptivo do bebê.

Para Lacan (1968-1969/2008), esse *Nebenmensch* é algo primário, que Freud nomeia de “grito”, uma exterioridade que identifica esse algo que me é mais íntimo, justamente porque só pode ser reconhecido do lado de fora. Assim, esse próximo não é o que ele chama de Outro – que faz operar a presença da articulação significativa no inconsciente, o “próximo é a iminência intolerável do gozo. O Outro é apenas sua terraplanagem higienizada” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 219). O Outro é “um terreno do qual se limpou o gozo” (Lacan, 1968-69/2008, p. 220), é aí que se situa o inconsciente estruturado como linguagem; enquanto que a Coisa é o lugar do gozo.

No texto de Freud (1895/1996) intitulado “Projeto para uma psicologia científica” são oferecidos elementos importantes para o entendimento da construção da realidade psíquica no sujeito, a partir do estabelecimento do que o autor chamou de a *experiência de satisfação*. Esta experiência é apresentada nos termos de uma alteração irreversível no protoplasma de células nervosas que determinam as facilitações, responsáveis pelo aumento e pela diminuição de energia no aparelho psíquico. Assim, a experiência de satisfação foi o processo por meio do qual Freud abordou, na ocasião, a noção de um elemento mítico, capaz de situar o gozo, para sempre inacessível quando almejado pela representação.

Freud (1895/1996) considerou que o investimento neuronal, que corresponde à ascensão de $Q\eta$ (tensão), tem como efeito, em qualquer sistema, a propensão à descarga motora. E quando isso não ocorre, a elevação de $Q\eta$ (tensão) no ψ (inconsciente) produz sensação de desprazer em ω (consciência). Ao contrário, sua diminuição acarreta a sensação de prazer. No sistema ψ , o primeiro caminho a ser seguido no sentido da diminuição dos níveis de $Q\eta$ é a alteração interna. Como exemplo, Freud apresenta o estímulo proveniente da fome do bebê, que provoca uma modificação interna, expressa no grito. Assim, o grito cumpre,

originariamente, uma função de descarga. Contudo, se o estímulo permanece, a descarga proporcionada por essa ação interna não fornece alívio suficiente, sendo, pois, preciso uma alteração no mundo externo, através de uma *ação específica*.

A *ação específica* tem como particularidade o fato de ela se dar apenas através de caminhos precisos. A oferta do seio que fornece o alimento, no exemplo da fome do lactente, pode ser abalizada como um paradigma da *ação específica*. É importante ressaltar que esse exemplo evidencia que o desamparo do organismo do bebê torna-o incapaz de realizar a *ação específica* sem a ajuda de um Outro, e é nessa impossibilidade real que se deve situar o lampejo do enlaçamento do sujeito ao Outro. Assim, a via de descarga pelo grito adquire “a importantíssima função secundária da comunicação, e o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais” (Freud, 1895/1996, p. 370).

Com a *ação específica*, o organismo é convocado a se inscrever no universo da linguagem; essa experiência permite ao bebê passar do registro das necessidades ao registro da demanda. O bebê recebe o alimento, mas recebe também a palavra; experiência que se inicia com o grito, com o descarregar da tensão e do desamparo inicial. O pensamento freudiano dessa época nos ensina que no campo do Outro qualquer coisa é expulsa em torno dessa primeira experiência que orienta a via subjetiva do ser humano.

A experiência de satisfação produz uma facilitação entre duas imagens mnêmicas, a do objeto e da descarga (Freud, 1895/1996), mantendo-as associadas de tal forma que o investimento em uma dá acesso ao investimento na outra. Com o reaparecimento do estado de urgência, lugar onde se situará o desejo, as duas lembranças são investidas simultaneamente. Devido a esse duplo investimento, na falta do outro assegurador a ativação desejanste dos traços mnêmicos dessa experiência é capaz de produzir algo idêntico a uma percepção, isto é, uma alucinação. Dessa maneira, a primeira experiência de satisfação serve de suporte para a instalação da experiência alucinatória de satisfação.

Se nos pautarmos na teoria lacaniana, a experiência de satisfação é uma inscrição mítica de gozo que deixa traços mnêmicos dos atributos do gozo alocados no bebê. Essas marcas serão investidas libidinalmente no polo alucinatório de satisfação, atuando no sentido da repetição da experiência de satisfação. O princípio do prazer rege os trilhamentos que se repetem em direção às representações vinculadas ao desejo e instala o lugar da representação da pulsão (Lacan, 1972-1973/2008). Essas representações correspondem ao reencontro alucinatório do gozo e chegam à consciência na forma de identidade de percepção. Tal identidade diz respeito a uma percepção capaz de atender ao princípio de realidade (Lacan, 1968-1969/2008).

Enquanto o princípio do prazer comanda a associação de uma representação à outra, o princípio de realidade elege a aglutinação de certas representações como pertencentes à realidade. Assim, a partir de uma marca inaugural, a regulação homeostática visa o retorno a uma inscrição que servirá de apoio para a construção da realidade psíquica. A experiência de satisfação pode ser considerada a instauração de um traço que servirá de referência a tudo que há de relevante no mundo perceptivo e, conseqüentemente, a toda realidade humana (Lacan, 1959-1960/2008).

Com isso, Lacan destacou que a percepção, tal como é apresentada por Freud, não leva em conta nenhum critério de realidade, uma vez que o mundo da percepção se constrói a partir da alucinação fundamental. De certa maneira podemos dizer que, no homem, o mundo real é alucinatório. Disso se construirá o mundo externo no qual o sujeito se deslocará. Contudo, a ideia de que a experiência de satisfação da necessidade alimentar serviria de apoio para a satisfação pulsional possibilitou a Freud instituir uma historicidade constitutiva do sujeito na qual o Outro, através da ação específica, assume importante papel na estruturação do aparelho psíquico. O laço com um Outro primordial (suporte da linguagem), que o outro (semelhante) encarna, é o lugar fundador do sujeito.

Braunstein (2007) retomou o “Projeto” de Freud para pensar o conceito de gozo, tal como foi desenvolvido por Lacan. Para o autor, o corpo da criança presta-se ao abuso do Outro, é seduzido pelo Outro. A sedução está presente desde os primeiros cuidados oferecidos ao bebê, nos modos como se administra a satisfação das necessidades e “com a regulação e sujeição do corpo da criança às exigências e aos desejos inconscientes do Outro” (Braunstein, 2007, p. 22). Assim, o aparelho psíquico não seria dirigido pelo mando do princípio soberano do prazer-desprazer, mas por dois outros princípios contrários: o princípio do prazer – regulador e homeostático – e o gozo do corpo, “que orienta um retorno incessante de excitações irreprimíveis, uma força constante que desequilibra, sexualiza, torna o sujeito desejante e não marca reflexa” (Braunstein, 2007, p. 23). O corpo do bebê é, então, um objeto para o desejo e o fantasma do Outro e o bebê para constituir-se como sujeito deverá representar para si seu lugar no Outro, passando pelos significantes que advêm desse Outro sedutor e gozante e, concomitantemente, interditor do gozo.

Braunstein (2007), orientado pelos textos de Lacan, articula o gozo *no* corpo com o gozo *do* corpo, que supõem: o primeiro, um Outro sedutor e gozante e, ao mesmo tempo, interditor. É o segundo, o gozo originário, gozo da Coisa e anterior à Lei, sendo este último, um gozo ao qual o sujeito deve renunciar em troca da promessa de um gozo dos sujeitos da Lei.

À ideia de Freud (1920/1996) de que existe uma relação entre o prazer e o sofrimento Lacan deu o nome de gozo – uma satisfação inconsciente, sobre a qual o sujeito nada sabe. Retornando a Freud, podemos observar que o aparelho psíquico conduz à insatisfação e que o gozo é uma constante. Entretanto, o sujeito não se reconhece nesse gozo, o que faz com que Lacan considere a pulsão como acéfala.

Aludindo-se ao recém-nascido, sabe-se que, com a separação do ventre materno e a entrada na cultura, o homem é doravante submetido à ordem do desejo. No “Projeto” (1895/1996), Freud explica o movimento de apagamento e, assim, de distanciamento do sujeito da Coisa, *das Ding*. Essa experiência concerne à perda do gozo do *infans* para aceder ao universo simbólico. Evidencia-se, nesse movimento de distanciamento de *das Ding*, a dimensão ética, com o impossível do gozo pleno. A ausência do objeto inaugura o funcionamento do aparelho psíquico, propiciando a formação das “primeiras inscrições mnêmicas”, noção introduzida por Freud na “Carta 52” (1896/1996, p. 282), que ele designa como *Niederschrift* – “o primeiro registro das percepções”. Essas inscrições primeiras serão, posteriormente, reinscritas. Existe aí uma experiência dolorosa, mas necessária ao sujeito para entrar na linguagem: o grito que presentifica a ausência do objeto. A dor e o desprazer se desprendem do puro princípio do prazer.

Das ding é referente à marca daquilo que nunca se realizará, pois é, ao mesmo tempo, o primeiro objeto de satisfação e o primeiro objeto hostil, podendo ser compreendido por uma estrutura constante que permanece como uma Coisa inassimilável, podendo ser rastreada até os orifícios do corpo.

Para Braunstein (2007), o que resta de *das Ding* é o desespero pela ausência e o grito desencarnado, estando o fundamento do ser na diferença entre as representações possíveis e a Coisa que desapareceu para sempre, “deixando a reprodução do desencontro e a disparidade sobre as experiências da realidade, de uma realidade que depende de e, às vezes, não é senão o Outro da linguagem, dessa linguagem na qual haverá de transbordar as desrazões, estabelecer as diferenças. Terá que alienar-se” (Braunstein, 2007, p. 39).

Se, por um lado, a palavra leva à perda de gozo, por outro ela inscreve no corpo o gozo. “A palavra grava-se na carne e torna essa carne um corpo que é simbolizado nos intercâmbios com o Outro” (Braunstein, 2007, p. 40). “Somos todos náufragos resgatados do gozo que perdemos ao entrar na linguagem” (Braunstein, 2007, p. 40). Assim, no início existiria um gozo do qual não se sabe nada, apenas a partir do momento em que foi perdido. O sujeito lacanianiano é, pois, produzido a partir da articulação entre dois Outros: “o Outro do sistema significante e o Outro que é corpo gozante” (Braunstein, 2007, p. 23).

O bebê, desde o início, seria um objeto para o gozo, para o desejo e para o fantasma do Outro. Dito de outro modo: ele apenas se constituirá como sujeito ao passar pelos significantes que procedem desse Outro sedutor e gozador e, ao mesmo tempo, interditor do gozo.

O Outro da alienação e da separação

No Seminário 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Lacan, 1964/2008), Lacan descreve as duas operações imprescindíveis do ponto de vista da lógica da estrutura do sujeito: a alienação e a separação. Apresenta a ideia da constituição do sujeito aplicando a teoria dos conjuntos e suas operações de união e interseção, assim como lançando mão do termo *vel* (e/ou). O sujeito, então, não estaria constituído desde o seu nascimento e apenas se originaria através das operações, verificadas na cadeia significante.

Se inicialmente Lacan utilizava as categorias linguísticas da metáfora e da metonímia para descrever o trabalho do inconsciente, a partir do Seminário 11 os termos “alienação” e “separação” ocupam o lugar central e passam a designar as operações constituintes do sujeito. Operações estas que subordinam o sujeito ao significante do campo do Outro, fazendo com que o sujeito seja sempre um efeito do significante (Lacan, 1964/2008). A constituição do sujeito se dá, pois, no campo do Outro, através de processos dissimétricos: “do sujeito chamado ao Outro, ao sujeito pelo qual ele viu a si mesmo aparecer no campo do Outro, do Outro que lá retorna” (Lacan, 1964/2008, p. 203).

Na alienação trata-se, pois, de condenar o sujeito a uma divisão, na qual o *vel* da alienação é definido por Lacan da seguinte maneira:

uma escolha cujas propriedades dependem do seguinte: que há, na reunião, um elemento que comporta que, qualquer que seja a escolha que se opere, há por consequência um *nem um, nem outro*. A escolha aí é apenas a de saber se a gente pretende guardar uma das partes, a outra desaparecendo em cada caso (Lacan, 1964/2008, p. 206).

Assim, o *vel* constituído pela operação de alienação, por meio da qual o sujeito se funda, é sustentado pela lógica da reunião, que difere da adição. Evidencia-se que a reunião não consiste em adicionar os elementos de um grupo C aos elementos de um grupo D, pois aí os elementos em comum seriam dupla-

mente contabilizados. Essa operação consiste em uma escolha em que os elementos do grupo C reúnem-se aos elementos do grupo D.

A alienação consiste numa escolha forçada, pois ocorre uma espécie de luta entre o Ser (sujeito) e Outro (sentido). O sentido emerge no campo do Outro produzindo o desaparecimento do Ser, ao mesmo tempo o Ser não pode ser totalmente coberto pelo sentido dado pelo Outro, produzindo uma perda. Para exemplificar, Lacan utiliza o exemplo da *bolsa ou a vida* (Lacan, 1964/2008, p. 207). Se o sujeito escolhe a bolsa perde a vida, pois não é possível a bolsa sem a vida, e, se escolhe a vida fica sem a bolsa. Logo, a escolha a ser realizada implica em guardar a vida ou perder os dois.

Para Lacan (1964/2008), só há um lugar possível para o sujeito: no significante, estando este no campo do Outro. O sujeito, então, nasce da alienação do Ser no Outro, o que esclarece a afirmação de Lacan de que o que constitui o sujeito é o desejo do Outro. Entretanto, para que o sujeito se aproprie do desejo do Outro e o tome como próprio é preciso que se separe desse Outro no qual está alienado.

Na operação de alienação o sujeito é convocado a fazer uma escolha entre o sentido ou o ser. Se escolher o sentido ocorrerá uma perda de sentido, um ponto de sem-sentido que se origina no campo do Outro.

O significante produzindo-se no campo do Outro faz surgir o sujeito de sua significação. Mas ele só funciona como significante reduzindo o sujeito em instância a não ser mais do que um significante, petrificando-o pelo mesmo movimento com que o chama a funcionar, a falar, como sujeito (Lacan, 1964/2008, p. 203).

A segunda operação, denominada de separação, conclui a causação do sujeito e “termina a circularidade da relação do sujeito ao Outro” (Lacan, 1964/2008, p. 208) e apresenta uma torção essencial. Enquanto a operação de alienação se caracteriza pela forma lógica da reunião, a operação de separação está fundada sobre a lógica da interseção.

A interseção ocorre incluindo apenas os elementos comuns entre os conjuntos. Diferentemente da reunião, na qual os elementos comuns também são contados sem duplicação, na interseção são estes os elementos que serão levados em consideração. Portanto, podemos dizer que o elemento comum aos dois conjuntos é a falta.

A operação de separação surgiria, então, do recobrimento de duas faltas: a do sujeito e a do Outro. O encontro com a falta do Outro, ou com o desejo do Outro, abre ao sujeito a possibilidade de se identificar com essa falta e ocupar, ini-

cialmente, o lugar do objeto que falta ao Outro. É a maneira como o sujeito tenta inicialmente se situar diante do desejo enigmático do Outro, “ele me diz isso, mas o que ele quer?” (Lacan, 1964/2008, p. 209). O sujeito constata, entretanto, que essa relação é marcada por um desencontro, ou seja, o Outro deseja além dele; a criança não é capaz de tamponar o desejo materno. Essa descoberta permite ao sujeito sair do lugar de objeto e escolher pelo desejo, situando-se como sexuado, através de identificações que o marcam.

A constituição primeira do sujeito ocorre no campo do Outro e Lacan a denomina alienação, o sujeito aí capturado é inevitavelmente dividido e é pura falta a ser. Ao retornar à estrutura que o alienou, colocando-se no ponto de intervalo da cadeia binária – $S_1 \dots S_2$ – é que o sujeito tem a possibilidade de construir um lugar para si entre os significantes. Ademais, é nesse ponto de intervalo que o desejo do Outro vem se alojar. Nos intervalos do discurso do Outro, o sujeito encontra uma falta, concernente ao desejo enigmático do Outro. A criança, então, toma a perda ocorrida na operação de alienação, em que seu ser foi marcado pelo significante (S_1) do Outro, como um primeiro objeto que faz prova ao desejo dos pais: “Pode ele me perder?” (Lacan, 1964/2008, p. 210). A fantasia de sua morte, de seu desaparecimento, é o primeiro objeto que o sujeito tem a pôr em jogo nessa dialética, e ele o põe. Nesse sentido, Lacan comenta que uma falta recobre a outra.

Enfim, o bebê, ao nascer, depara-se com uma estrutura simbólica que o antecede e com um lugar a ele previamente determinado nessa estrutura. A cultura, os laços parentais e o significante que o nomeia, entre tantas outras determinações simbólicas, têm efeitos sobre os sujeitos.

Mas a criança também ocupa o lugar de objeto a na fantasia do Outro. O sujeito se constitui no Outro, como nos diz Lacan (1962-1963/2005), e o que resta dessa operação de alienação no Outro é o objeto a . Todavia, no início o bebê precisa receber os significantes vindos do Outro: “É do Outro que o sujeito recebe sua própria mensagem” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 296), sendo preciso que ocorra uma suposição desse Outro dirigida ao bebê. Assim, antes que a criança se pergunte: “quem eu sou?” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 296), ela escutará: “tu és” (Lacan, 1962-63/2005, p. 297), “Ou seja, primeiro o sujeito recebe sua própria mensagem sob a forma invertida” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 298).

No Seminário sobre a angústia, Lacan (1962-1963/2005) realiza uma formulação mais precisa do objeto a através da abordagem da angústia e relaciona a angústia ao desejo do Outro. O sujeito precisa ser reconhecido pelo Outro, que instituirá algo que Lacan designa como a – objeto – que representa aquilo que está no nível daquele que deseja:

Ora, o *a* de que se trata, marcado como causa do desejo, não é essa vaidade nem esse resto. Se em sua função ele é realmente o que articulo, ou seja, o objeto definido como um resto irreduzível à simbolização no lugar do Outro, ainda assim ele depende desse Outro, pois se assim não fosse, como se constituiria? (Lacan, 1962-1963/2005, p. 359).

O objeto *a* é considerado como elemento irreduzível que resta da alienação do sujeito no Outro. Esse objeto é procurado no Outro e se materializa no seio, nas fezes, no olhar e na voz, pois, ao mesmo tempo em que são peças destacáveis do corpo, mantêm com ele uma ligação (Lacan, 1962-1963/2005). O sujeito busca o seu complemento no Outro, tanto pela vertente significante quanto pela via do objeto.

Os três tempos da fantasia de espancamento: do amor ao gozo

A construção da fantasia em um sujeito só pode se dar em sua relação com o desejo do Outro, ou seja, enquanto estrutura lógica que subjaz aos ditos do sujeito e aponta para a sua posição diante do desejo. Para refletir um pouco a respeito da estrutura da fantasia para o sujeito retomaremos o texto de Freud “Uma criança é espancada: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais” (1919/1996) e algumas das considerações tecidas por Lacan e seus comentadores a respeito do texto.

Em seu texto de 1919, Freud aborda uma fantasia, que frequentemente aparecia no relato de seus pacientes, buscando formalizar a sua lógica de funcionamento. Nessa ocasião, comenta que a fantasia de espancamento encontra-se geralmente nas neuroses e tem origem na ligação incestuosa do drama edípico. Essa fantasia tem caráter perverso e representa um momento constituinte do sujeito.

A fantasia de espancamento inicia-se voluntariamente pelo prazer que produz e está associada a uma satisfação masturbatória realizada nos genitais, ou seja, existe uma satisfação autoerótica que gera prazer para o próprio sujeito e que cria a fantasia. Tal satisfação remete a um traço primário de perversão, no qual o sujeito está fixado, e que se destacou prematuramente da sexualidade infantil, caracterizada por uma perversidade polimorfa (Freud, 1905/1996).

No início de seu texto, Freud (1919/1996) nos indaga sobre a relação que pode existir entre o sentido da fantasia de espancamento e as repressões corporais impostas pelos adultos às crianças em sua educação familiar. Disso o que se cons-

tata é que, na maioria das vezes, esses sujeitos não foram educados à força. Assim sendo, a fantasia de espancamento não se relaciona diretamente com o fato de a criança em questão ser espancada, mas sim com a possibilidade de ela ter sido acometida por um acontecimento infantil que causou a fixação de tal marca.

Tal fixação dispensa a necessidade de existir uma força traumática, no entanto o sentido de tal fixação pode estar no fato de ter havido, como causa desta, componentes sexuais “prematurados” para a criança, e por isso teríamos que supor que o acontecimento traumatizante, produtor da fantasia, se apresentaria, em algum ponto, como um fim provisional.

É importante ressaltar que, embora os pacientes de Freud não tenham precisado o momento em que surgiu pela primeira vez a fantasia, é possível depreender que tais fantasias foram nutridas desde tenra idade, “certamente antes da idade escolar e jamais depois do quinto ou sexto ano de vida” (Freud, 1919/1996, p. 195). Elas se constituem como marcas das primeiras experiências da criança, quando os fatores libidinais são despertados entre os dois e os quatro anos e meio de idade, ou pode ser “que tenham um histórico anterior, que atravessem um processo de desenvolvimento, que representam um resíduo e não uma manifestação inicial” (Freud, 1919/1996, p. 199).

Assim, as elaborações de 1919 de Freud evidenciam que a fantasia surge a partir das marcas que os bebês e as crianças pequenas recebem no laço com o Outro, sendo preciso que sejam reinscritas e reinvestidas pelo próprio sujeito no laço com o Outro; o que podemos perceber na seguinte passagem: “Quando a criança estava na escola e via outras crianças sendo espancadas pelo professor, essa experiência, se as fantasias estavam então dormentes, despertava-se de novo, ou, se ainda estavam presentes, reforçava-as e modificava-lhes perceptivelmente o conteúdo” (Freud, 1919/1996, p. 195).

Compreende-se como, em Freud, todo o aparato fantasístico que provém da sexualidade infantil e do Complexo de Édipo transforma-se no verdadeiro “núcleo das neuroses”. Assim sendo, “a fantasia de espancamento e outras fixações perversas análogas também seriam resíduos do Complexo de Édipo, cicatrizes, por assim dizer, deixadas pelo processo que terminou” (Freud, 1919/1996, p. 208). Nessa passagem, fica claro que existe uma redução da fantasia a uma marca, determinante na vida do sujeito.

Avançando nas investigações sobre a fantasia, Freud (1919/1996) nos mostra que a organização sintática e gramatical que aparecia no discurso de seus pacientes sofria modificações em relação: ao autor da fantasia, quanto ao seu objeto, conteúdo e significado. Ao dedicar-se à descrição da fantasia de espancamento das crianças enumera três tempos em que ela se desdobra, quais sejam: 1) Uma

criança é espancada; 2) “Estou sendo espancada por meu pai”; 3) “Provavelmente estou olhando” (Freud, 1919/1996, p. 201).

A primeira fase da fantasia de espancamento concerne a um período muito primitivo da infância e é caracterizada por apresentar aspectos indefinidos, como uma lembrança vaga, imprecisa. A criança que está sendo batida não é a que constrói a fantasia, não existe relação entre o sexo da criança que cria a fantasia e o da criança que está sendo espancada. Embora a identidade de quem bate na criança seja a princípio obscura, sempre revela-se como um adulto, geralmente o pai. A fantasia de “uma criança é espancada” desdobra-se em uma situação em que o pai bate em uma criança que o sujeito da fantasia odeia por ter lhe tirado o lugar, como por exemplo, um irmãozinho. O enunciado que melhor traduz esse momento da fantasia seria: “O meu pai está batendo em uma criança *que eu odeio*” (Freud, 1919/1996, p. 201).

Assim, na primeira fase da fantasia de espancamento a criança espancada é indistinta, desse modo pode ser qualquer um, entretanto nunca é a própria criança, é sempre outra. Nessa primeira fase existe o espancador, a criança espancada e aquela que olha a cena. Aparece a conjectura de que o pai bate na criança odiada por aquela que olha demonstrando assim seu amor por esta. Interessante assinalar que a “primeira fase resume o que Freud denominou o “egoísmo infantil” (Fernandes, 2007, p. 85): de acordo com Freud é característico da criança ser “egoísta” e querer o amor do pai apenas para ela, ser o escolhida do pai.

Para Lacan (1956-1957/1995), a situação fantasística é complexa por comportar os três personagens: o agente da punição, aquele que se submete a ela e o sujeito. Nesse sentido, estamos à frente de uma estrutura intersubjetiva plena, ou seja, “o importante não é que a coisa tenha sido falada, mas que a situação ternária instaurada na fantasia primitiva porte em si mesma a marca da estrutura intersubjetiva que constitui toda a palavra consumada” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 118).

Nesse primeiro tempo existe uma referência ao sujeito tomado como um terceiro e que aparece na cena “como aquele aos olhos de quem isso deve se passar, na intenção de fazê-lo saber que algo lhe é dado, o privilégio da preferência, a precedência” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 118). Existiria, então, nesse primeiro tempo, uma “comunicação de amor” ao sujeito, por receber do agente da punição a sentença de seu desejo de ser amado. Segundo Jorge (2010), nesse momento do texto de Freud existe uma referência ao fato de os impulsos sexuais estarem dominados pela linguagem do amor e da ternura e não se manifestarem ainda como precisamente sexuais:

Como vimos, ele havia deixado claro anteriormente que, na primeira fase, não se tratava nem de algo francamente sexual, nem de

algo propriamente sádico, mas uma espécie de embrião dessas duas coisas. Contudo, tal contradição é reforçada na sexta e última seção do texto, quando, a título de recapitular as contribuições anteriores, menciona novamente que as duas fases conscientes [a primeira e a terceira] parecem ser sádicas (Jorge, 2010, p. 102).

Da primeira para a segunda fase ocorrem intensas transformações, já que a pessoa que bate continua a mesma, enquanto a criança que é batida desloca-se para o próprio sujeito. Em comparação à primeira, temos uma cena reduzida a dois personagens: o agente da punição e a criança espancada. A frase que melhor representa essa fase da fantasia é: “estou sendo espancada pelo meu pai” (Freud, 1919/1996, p. 201).

O eu está nessa ocasião fortemente acentuado. Aqui, a fantasia se tornou masoquista e Freud ressalta que o sentimento de culpa é sempre o responsável pela transformação do sadismo em masoquismo, pois o fato de ser batido satisfaz a culpa edípica e permite, ao mesmo tempo, a obtenção de um prazer de modo regressivo. O “prazer será ser espancado pelo pai, pois está sendo substituído o amor incestuoso impedido de aparecer dessa forma para o paciente, amor reprimido depois da infância” (Fernandes, 2007, p. 85).

Para Freud, a segunda fase é a mais importante de todas, visto que o sujeito admite ter um lugar na fantasia. A fantasia não tem um sentido real, tem um conteúdo que permanece fora da consciência, que não pode ser recordado e indica a expressão do sentimento de culpa pelo amor incestuoso. Nesse momento da fantasia o que parece ocorrer é o deslocamento, a alteração de algum elemento que talvez já tenha sido marcado de erotismo no ato de ser espancado.

E, finalmente, na terceira fase, o adulto que bate e a criança espancada são substituídos por equivalentes e o autor aparece apenas no lugar de quem olha, não coincidindo com a criança espancada. A pessoa que bate nunca é o pai, mas um substituto dele, “um professor ou qualquer outra autoridade” (Freud, 1919/1996, p. 206); a criança que cria a fantasia não aparece – “provavelmente estou olhando” (Freud, 1919/1996, p. 201) – e são várias crianças que estão sendo espancadas.

Logo, nesse terceiro tempo o sujeito está na posição tanto daquele que goza assistindo a cena quanto daquele que é espancado, numa posição identificatória. Podemos dizer que a fantasia é sádica apenas na forma, pois a satisfação é masoquista. Mas a característica essencial dessa fase é que “a fantasia se liga agora a uma forte e inequívoca excitação sexual, proporcionando, assim, um meio para satisfação masturbadora” (Freud, 1919/1996, p. 201).

A terceira fase da fantasia de espancamento se aparenta à primeira, porém não aparece mais o pai como aquele que bate, os agentes ativos e passivos ficam indiferenciados, e a posição do sujeito nesse momento é de tê-la como o sustentáculo de uma intensa excitação, inequivocamente sexual que provoca, como tal, a satisfação.

Na terceira e última fase, a fantasia aparece numa circunstância totalmente dessubjetivada, a criança parece estar coletivizada. Os sujeitos, personagens da fantasia, são incertos: algumas crianças indefinidas apanham de um adulto que também pode ser qualquer um. Lacan grifa o pronome “se” que representa a indeterminação do sujeito para ressaltar que o “bate-se” traduz a “dessubjetivação essencial que se produz nessa relação” (Lacan, 1956-1957/1995, p.119).

Logo, o que sucede na fantasia de espancamento é:

1. o primeiro tempo o sujeito consegue inserir um terceiro na cena estando ele de fora – olhando, mas de fora da cena. → Eu sou afetado pelo Outro porque ele me ama;
2. No segundo tempo o sujeito está numa posição dual – ele e o outro, ou... ou... → Eu sou afetado pelo Outro porque eu o amo;
3. No terceiro tempo está numa posição de ser capturado pela cena. → Somos todos afetados pelo Outro.

Sendo assim, podemos apreender e extrair do texto “Uma criança é espancada” não mais a história cronológica, mas os tempos da construção da fantasia, não apenas como causadores da neurose, mas como algo que responde de forma fixa. A fantasia pode ser tomada como uma significação dada aos enigmas que se apresentam ao sujeito em relação a sua traumática entrada na linguagem e na sexualidade. Essa entrada acontece, necessariamente, a partir do investimento libidinal de um adulto – seja este o pai, a mãe, um cuidador, um professor, que, ao retirá-lo da apatia, permitirá elevar seu corpo ao estatuto de corpo erógeno, pulsional, inscrito na linguagem.

No entanto, essa alienação do sujeito na linguagem o condenará à submissão ao desejo do Outro e ao horror que advém da posição de objeto. A ficção que constitui a fantasia permite ao sujeito ter um lugar no campo do Outro.

Jorge (2010, p. 104) propõe que a dialética das três fases, desenvolvidas por Freud em “Uma criança é espancada”, seja entendida como o deslocamento que se passa na estrutura da fantasia da ênfase no polo do amor para a ênfase no polo do gozo. Segundo o autor, a entrada do sujeito no mundo da linguagem através de diferentes fixações, em determinado polo da estrutura da fantasia, é o que possibilita ao sujeito passar ao outro polo e constituir a sua estrutura: neurótica, perversa ou psicótica (Jorge, 2010, p. 105).

A fantasia de espancamento é posta por Freud (1919/1996) como uma destituição do amor dos pais pela criança. Essa destituição acontece em virtude do amor que os pais devem compartilhar com uma outra criança, que é desprezada e odiada pela criança que constrói a fantasia.

A criança no primeiro tempo da fantasia, está na posição de quem é amada com exclusividade pelo pai: “Ele só ama a mim e não a outra criança, pois está batendo nela” (Freud, 1919/1996, p. 204). A exclusividade desse período traz a culpa e ela é a responsável por transformar o sadismo em masoquismo, passando da primeira fase para a segunda. Se a primeira fase é o momento da escolha do objeto edípico – os outros apanham, eu não –, a segunda fase desloca a criança que é espancada: não é mais a outra criança rival que apanha, mas sim a própria criança que fantasia. Essa fantasia do segundo tempo é acompanhada por alto grau de prazer. E é nesse momento da segunda fase da fantasia que Jorge (2010) sublinha o lugar do gozo. “É preciso incluir aqui o gozo e, mais precisamente, o gozo masoquista. Nela, a frase é: “Estou sendo espancada pelo pai”, na qual o gozo masoquista está finalmente expresso” (Jorge, 2010, p. 107).

E conclui:

Os três tempos da fantasia “Uma criança é espancada” parecem, assim, caminhar precisamente na seguinte direção: do amor ao gozo. Da posição de sujeito, que a criança ocupa no primeiro tempo, para a posição de objeto, *a*, que se delinea no segundo tempo e se configura rapidamente no terceiro. Isso pode ser compreendido com o que Freud enuncia sobre esse terceiro tempo: ele é acompanhado de uma excitação intensa, inequivocamente sexual, proporcionando assim um meio para a satisfação masturbatória (Jorge, 2010, p. 108).

Conclusão

Ao longo deste artigo, podemos apreender as marcas que o Outro imprime no corpo dos bebês e crianças pequenas, compreendendo que a estrutura não é concedida *a priori*, embora possa ser suposta, nem é o efeito de um momento único, é o produto de uma construção, que se subdivide em tempos lógicos.

Se na atualidade os cuidados dispensados à pequena criança podem incluir uma pluralidade de adultos, como, por exemplo, os educadores, consideramos que o professor que atua na educação infantil tem um papel importante no processo estruturante do sujeito. Nessa perspectiva, entendemos que o professor de bebês e crianças

pequenas ocupa o lugar de um Outro, dentre os vários Outros que se pluralizam na transmissão dirigida à criança, apoiando e reforçando o trabalho subjetivo já iniciado pela família. O professor de bebês e crianças pequenas atua no momento das primeiras inscrições no psiquismo, fornecendo apoio ao trabalho de subjetivação, mesmo que a prática educativa só revele os seus resultados *a posteriori*, ou seja, só se terá acesso ao resultado dessa intervenção do Outro através dos seus efeitos, no caso a caso.

A hipótese que levantamos é a de que a função do professor não se confunde com o lugar do pai ou da mãe na constituição subjetiva, ele entra como mais um elemento nesse trabalho de transmissão da linguagem, do desejo e da particularidade do gozo. Entretanto, para que o educador possa sustentar essa transmissão, é preciso que ele opere de posse de um desejo particularizado e não-anônimo pela criança, reconhecendo-a em sua singularidade.

Assim, consideramos essencial que o professor, a partir de sua posição subjetiva, tome cada criança em sua particularidade, reconhecendo-a e nomeando-a de maneira própria, dando lugar às singularidades nesse espaço coletivo. Dessa maneira, o professor, ao encarnar o lugar do Outro na instituição, transmite, com sua presença, a particularidade do seu desejo, a castração e o seu modo de gozo, auxiliando no trabalho de constituição da subjetividade da pequena criança.

Referências

- Barbosa, V. M. A. (2015). *Artesãos do desejo: a prática educativa na primeira infância*. (Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, MG).
- Bernardino, L. M. F. (2009). *Da representação plural do Outro na primeira infância e suas consequências*. LEPSI IP/FE-USP. Recuperado em 15 dez. 2015 de <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC0000000032008000100003&script=sci_arttext>.
- Braunstein, N. (2007). *Gozo*. Tradução: Monica Seincman. São Paulo: Editora Escuta.
- Fernandes, C. M. (2007). *A criança em cena o infantil e a perversão*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Freud, S. (1996). Projeto para uma psicologia científica. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. I. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1895)
- Freud, S. (1996). Carta 52. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. I. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1896)
- Freud, S. (1996). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. VIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1905)

- Freud, S. (1996). Uma criança é espancada: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1919)
- Freud, S. (1996). Além do princípio do prazer. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1920)
- Jorge, M. A. C. (2010). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: a clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Kupfer, M. C. M. (2007). *Educação para o futuro: psicanálise e educação*. São Paulo: Escuta.
- Lacan, J. (1995). *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário original de 1956-1957)
- Lacan, J. (2003). Nota sobre a criança. In Lacan, J. [Autor], *Outros escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Original publicado em 1969)
- Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário original de 1962-1963)
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário original de 1959-1960)
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário original de 1964)
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário original de 1968-1969)
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário original de 1972-1973)
- Mariotto, R. M. M. (2009). *Cuidar, educar e prevenir: as funções da creche na subjetivação de bebês*. São Paulo: Escuta.
- Vorcaro, A. (1999). *Crianças na psicanálise: clínica, instituição, laço social*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Nota

- ¹ O Outro, em uma das definições dadas por Lacan no Seminário 11, “é o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai poder presentificar-se do sujeito, é o campo desse vivo onde o sujeito tem que aparecer” (Lacan, 1964/2008, p. 200).

Recebido em 16 de fevereiro de 2016
Aceito para publicação em 24 de novembro de 2017

UM COMENTÁRIO SOBRE A “EXPERIÊNCIA” NA OBJETIVIDADE CIENTÍFICA E NO SINTOMA PSICANALÍTICO

*A COMMENT ON “EXPERIENCE” IN SCIENTIFIC OBJECTIVITY
AND IN THE PSYCHOANALYTICAL APPROACH OF THE SYMPTOM*

*UN COMENTARIO ACERCA DE LA “EXPERIENCIA” EN LA
OBJETIVIDAD CIENTÍFICA Y EN EL SÍNTOMA PSICOANALÍTICO*

*Amandio J. Gomes**

RESUMO

O texto discute a noção de “experiência” no pensamento filosófico e científico moderno, partindo de sua análise na *Crítica da Razão Pura*, de Kant, e a “experiência” em questão na psicanálise, visando enfim a elaboração de Lacan sobre o sintoma psicanalítico. Tratamos inicialmente da “Coisa-em-si” na *Crítica da Razão Pura* enquanto algo de real e alheio ao sujeito do conhecimento. Essa “Coisa-em-si” cede aí seu lugar à “Ideia da Razão”, que vai finalmente garantir a orientação em jogo no progresso infinito da ciência. Já a “orientação do real” em Lacan conduz a uma abordagem do sintoma que permite discernir o campo próprio da psicanálise no mundo da ciência, cujo limite real e inultrapassável ele testemunha. Enfim, nas conferências de Lacan sobre James Joyce e no seminário *Le sinthome*, pelo modo que ele compreende a produção científica em sua “emergência histórica”, destaca-se uma aproximação surpreendente com a experiência do sintoma a que uma análise conduz, enquanto modo de “amarração” ou “escrita” do real.

Palavras-chave: coisa-em-si; real; ciência; psicanálise; sintoma.

* Professor Associado do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil.

ABSTRACT

The article discusses the notion of “experience” in modern philosophical and scientific thought, as we find it in Kant’s *Critique of Pure Reason*, and in psychoanalysis, aiming at Jacques Lacan’s elaboration on the psychoanalytical symptom. Initially we deal with the “Thing-in-itself” in the *Critique of Pure Reason* as something real, alien to the subject of knowledge. The “Thing-in-itself” gives way to the “Idea of Reason”, which will finally grant science its due orientation towards infinite progress. On the other hand, Lacan’s “orientation of the real” leads him to an understanding of the psychoanalytical symptom that will allow for a proper demarcation of the field of psychoanalysis within the world of science, whose real and insurmountable limitations are thus evidenced. Finally, in Lacan’s conferences on James Joyce and in the seminar *Le sinthome*, as we follow his views on science in its “historical emergence”, we can find a surprising convergence between scientific production and the experience of the symptom, as both engage in a sort of “tying” or “writing” of the real.

Keywords: thing-in-itself; real; science; psychoanalysis; symptom.

RESUMEN

El texto discute la noción de “experiencia” en el pensamiento filosófico y científico moderno desde su análisis en la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant, y la “experiencia” en el psicoanálisis, teniendo como objetivo final la elaboración de Lacan sobre el síntoma psicoanalítico. Tratamos inicialmente de la “cosa-en-sí” en la *Crítica de la Razón Pura* como algo real y ajeno al sujeto del conocimiento. Esa “cosa-en-sí” da su lugar a la “idea de razón”, que finalmente podrá asegurar la orientación que se encuentra en el progreso infinito de la ciencia. Ya la “orientación del real” en Lacan conduce a un enfoque del síntoma que permite discernir el campo del psicoanálisis en el mundo de la ciencia, cuyo límite real e insuperable testimonia. Por último, en las conferencias de Lacan sobre James Joyce y en el seminario *le sinthome*, por la forma como entiende la producción científica en su “emergencia histórica”, destacamos una sorprendente aproximación con la experiencia del síntoma a que un análisis conduce, como modo de atar o escribir el real.

Palabras clave: cosa-en-sí; real; ciencia; psicoanálisis; síntoma.

O ponto de partida da “experiência”

A noção de experiência se apresenta no contexto da virada para o mundo moderno como fundamento incontornável tanto para a filosofia quanto para a ciência. Para o empirismo, ela é fonte de todo o conhecimento que se pretende legítimo e base de toda a crítica ao obscurantismo religioso, à metafísica, à filosofia antiga e moderna, ao racionalismo cartesiano, tal como a encontramos no *Tratado da natureza humana* de Hume. Fruto e semente dessa revolução moderna, a ciência provava que a experiência, para além de sua dimensão subjetiva, era constituída formalmente, matematicamente – como demonstraram Descartes e depois Kant. A ciência, como matemática da natureza, partia obrigatoriamente dos dados da experiência, separando o que nela era relativo à subjetividade e o que nela se deixava apreender por uma formalização matemática, isto é, como objetividade. Sem o conteúdo da experiência todo o trabalho da razão seria vão, vazio, estéril. Na psicanálise também, a referência à “experiência”, desde o início, foi fundamental. Havia na experiência clínica de Freud algo inabordável pelo saber médico, e que ele levou a sério: o sintoma histérico e o sofrimento nele implicado. Mesmo empenhado, desde o início, em produzir uma psicologia como “ciência natural”, Freud foi sensível aos limites de uma abordagem científica dos sintomas realmente experimentados por seus pacientes. Em “Além do princípio do prazer” (Freud, 1920/1996), confrontado com os achados que sua clínica lhe impunha, finalmente descreve a experiência mais fundamental em jogo na constituição do sujeito e que comanda, de modo silencioso e implacável, os processos psíquicos: uma compulsão à repetição que é “mais primitivo, mais elementar, mais instintual do que o princípio do prazer, que ela domina” (Freud, 1920/2006, p. 33). Tal experiência, já antecipada em “O estranho” (“Das Unheimliche”), de 1919 (Freud, 1919/2006), não desafiava só a evidência, até então admitida na psicanálise, do “princípio do prazer” como guia dos processos psíquicos. De modo mais radical ainda, desafiava o próprio projeto de ciência, de que Freud não abria mão¹.

Embora a “experiência”, em cada um desses campos discursivos, seja bem diferente, há um ponto comum que a nós interessa destacar. O recurso à experiência remete sempre a algo que implica uma “certa submissão do eu” (Alquié, 1957, p. 3) a algo com que ele se choca, algo que lhe é irreduzível, a um real que não pode resultar de alguma operação subjetiva, de construção, interpretação, compreensão, etc. É por essa razão que, nas palavras do filósofo, famoso comentador de Descartes, F. Alquié, a “experiência” está em geral ligada a alguma espécie de fracasso e “frequentemente a dor parece necessária para nos levar a modificar nossa atitude diante da vida” (Alquié, 1957, p. 4).

De um modo geral, também os dicionários ensinam que “experiência”, do mesmo modo que “experiente”, nas línguas latinas, como também em inglês, supõe inicialmente um conhecimento adquirido por acúmulo e repetição. Tal como se diz ordinariamente que fulano tem muita experiência, é um sujeito muito experiente, tem muita experiência em tal ou qual ofício... Etimologicamente a preposição “per” que encontramos em “experiência” está sempre ligada ao verbo atravessar, aponta para um percurso e um perigo (*periculum*), um risco a ser encontrado “fora”, como indica o “ex” de “experiência”. Trata-se do mesmo *per* latino de “perigo”, de “perito” (*peritus*), de *experto* (*expertus*), e até o de pirata ou *peirates* (em grego). E o *per* latino corresponde ao grego *πεῖρα* (*peira*), como em *ἐμπειρία* (*empeiria*). A esse *per* se remete igualmente o alemão *fahr*, que encontramos em *Erfahrung* (experiência), *erfahren* (experiente, experto) e em *Gefahr* (perigo)².

Da “experiência” à “experiência de objeto”

Mas esse ponto em comum, que parece ser o compromisso inicial no mundo moderno quando se recorre à “experiência”, como algo de estranho ao sujeito, algo de fora, cede progressivamente lugar a outra significação na racionalidade científica. Em Descartes, a experiência do sujeito como substância pensante, como consciência de si, e da matemática de suas representações, garante a objetividade científica e torna desnecessário seu remetimento ao real que lhe seria exterior. Só a aposta cartesiana num Deus que não engana permite admitir que a objetividade deve poder corresponder a esse real exterior a que o sujeito mesmo não tem mais acesso. Subjetividade e objetividade convergem também em Kant na experiência dos objetos ou experiência possível, experiência da qual se poderia falar dentro dos limites do sentido: de um lado, dos limites da sensibilidade (o que nos é dado diretamente pelos sentidos, pela intuição sensível); de outro, da sensatez (a coerência formal que condiciona a experiência dos objetos). Em seus limites e condições, a experiência que temos dos objetos empíricos é tecida na mesma trama categorial, simbólica, por assim dizer, que torna possível a ciência física e seus objetos. Na matemática da natureza que é a física, tanto quanto na experiência comum dos objetos, o corte está feito. A verdade, i.e., o que se poderia falar do ser, é então lançada para fora do campo que pode ser iluminado pela ciência. A objetividade científica toma seu lugar, preenche ao mesmo tempo que aprofunda a fissura. Da finitude do sujeito e da parcialidade que constitui a objetividade releva-se o progresso em direção ao ideal de um saber total, que orienta o avanço da ciência e o de suas aplicações técnicas, face à impossibilidade

de se ter acesso à verdade das coisas como elas são, ao seu ser. O “fora” do sujeito do conhecimento reduz-se a um exterior apenas espacial, portanto interno a esse sujeito, enquanto conjunto de regras que constituem a objetividade.

É desse modo que Kant, na análise da experiência (*Erfahrung*) em sua *Crítica da razão pura*, separa o dado bruto e cego da intuição sensível dos elementos formais (formas da sensibilidade – espaço e tempo – e formas do entendimento – conceitos puros do entendimento ou categorias). E são tais elementos formais no sujeito do conhecimento que tornam possível a experiência enquanto experiência dos objetos. Essa separação supõe no entanto o corte que lança para “fora” – um “fora” diferente da relação de exterioridade que o espaço formalmente estabelece – o real ou o ser da Coisa-em-si. A intuição sensível se situa “do lado de dentro” do campo do conhecimento, já que é sempre “interior” às formas subjetivas da sensibilidade, à intuição formal do espaço e do tempo. E Kant se vê obrigado, na Introdução da *Crítica da razão pura*, a admitir nesse “fora” (um outro que o “fora” espacial) a “causa” (uma outra “causa”, diferente da causalidade objetiva, que resulta de uma determinação categorial) das intuições sensíveis: a coisa em si, uma vez que o homem é um ser finito, e que só pode pensar algo que é dado, sendo do pensamento desse dado que resulta o objeto da experiência, não podendo ele próprio em sua finitude criar o ser desse dado. Tal constrangimento, contudo, não impede o filósofo de gradual e progressivamente abandonar a Coisa enquanto real para tomá-la idealmente como o limite posto pelo próprio entendimento na consideração de sua finitude. A Coisa é assim rejeitada como um real inapreensível, porque fora do regramento cognitivo pelo sujeito do conhecimento se poderia dizer qualquer loucura. Embora pareça um gesto extremo, tal operação de rejeição da Coisa é condição para que se constitua o mundo da ciência. É por isso que Lacan poderá dizer que “o discurso da ciência rejeita a presença da Coisa, uma vez que em sua perspectiva se delinea o ideal do saber absoluto, isto é, de algo que estabelece, no entanto, a Coisa, não a levando ao mesmo tempo em conta” (Lacan, 1978/2008, p. 160).

Da “experiência” que envolve conhecimento por acúmulo, repetição, que exige uma volta, um percurso, um risco, um certo confronto com o perigo nesse percurso, à “experiência” que faz abstração do real na rejeição da Coisa, como a experiência do objeto, algo se perde. À psicanálise coube justamente a tarefa de recuperar e fazer presente a perda depois de realizado o corte.

É razoável pensar que há de fato uma “metamorfose” da noção de Coisa-em-si no sistema da *Crítica da razão pura*³. Depois de esvaziada do ser ou do real que inicialmente nela se situaria, tal como ela é tratada em sua “Introdução” e na *Estética transcendental*, e depois de sua transformação em Númeno (a ideia

no sentido platônico) na *Lógica transcendental*, como limite que o próprio entendimento se dá, Kant, num terceiro momento, coloca no lugar da Coisa-em-si a Ideia da razão, que ele faz funcionar como um ideal. Em outras palavras, primeiro a Coisa-em-si comparece como (1) algo irreduzível, incondicionado (fora das condições formais do conhecimento, poderíamos dizer, fora do simbólico), algo realmente estranho ao conhecimento; mas é depois considerada substitutivamente como (2) Númeno, num gesto de limitação da razão por ela própria, de modo que assim se revele seu trabalho (diríamos de "simbolização"), estabelecendo seus próprios limites e o fora que ele põe; e é finalmente tomada como (3) Ideia da razão, quando a Coisa, como o incondicionado, fora da parcialidade constitutiva da experiência possível, e por conseguinte fora do conhecimento científico, é na verdade convocada a jogar em favor do próprio trabalho do conhecimento, como Ideal a ser perseguido por um trabalho sem fim no sentido de buscar sempre uma maior extensão e uma maior unidade. Com isso, enfim, a Coisa-em-si deixa de ser um problema para o conhecimento científico e, enquanto Ideia da razão, ganha

um uso regulador que é excelente e necessariamente indispensavelmente, o de dirigir orientar o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas suas regras e que, embora seja apenas uma Ideia (*focus imaginarius*), isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão [Apêndice da Dialética transcendental na *Crítica da razão pura*] (Kant, 1989, p. 534).

Nessa perspectiva, o que na experiência compareceria como real, como um resto do ser "no" ou "para" o sujeito, no mundo da ciência, como falha, como buraco no terreno do conhecimento objetivo, é remetido ao Ideal que comanda o seu progresso. Há sempre uma aposta, uma esperança sempre renovada de se ultrapassar as particularidades relativas ao indivíduo, sua finitude sensível, o subjetivismo, os prestígios imaginários da experiência. Ou seja, conforme se nos impõe, conforme impõe o discurso da ciência, a experiência diz respeito à realidade em sua parcialidade, mas cujos limites podem ser sempre mais alargados, já que o limite é considerado como relativo à dimensão sensível da experiência, ou mais precisamente: imaginária. É como se o avanço da ciência dependesse da consideração apenas do exterior imaginário dos limites de seu território. O que não é ainda recoberto pela ciência comparece como um limite a ser superado, com o avanço da precisão, da

sofisticação da pesquisa e da tecnologia. Afinal – pretende-se – tudo seria virtualmente simbolizável, ainda que necessariamente a produção científica seja sempre parcial, atualmente limitada. A objetividade científica avança sobre o subjetivismo, sobre o imaginário, como se o que constituísse problema e fizesse obstáculo a esse avanço fosse apenas o que do imaginário constitui o sujeito, ou ainda, o sujeito em sua particularidade subjetiva. O que é muito diferente daquilo que, no, ou para o sujeito, como um “pedaço” de real, se dá como uma irreduzível singularidade, algo a que nada se liga, como um “caroço indigerível”.

O retorno do Real: o sintoma na experiência psicanalítica

Mas teria sido exatamente essa a via seguida por Freud, ao escutar o sintoma histérico, na fundação da psicanálise? A psicanálise, insiste Lacan, só poderia surgir no mundo da ciência, no mundo do saber que se formaliza. “O fato de a psicanálise haver nascido da ciência é patente. Que pudesse ter surgido de outro campo é inconcebível” (Lacan, 1966/1998, p. 232). A formalização científica, esse retorno do idealismo platônico na física-matemática, também levou Freud a abandonar o realismo ingênuo da experiência comum e seus prestígios imaginários. Nem psicologia nem fisiologia, porque ainda comprometidas com o privilégio atribuído ao Eu como seu “pivô essencial” (Lacan, 1981/2008, p. 47-48). Freud, empenhado em fazer ciência, segue sua via, a do simbólico, e a articulação que nele faz o sintoma histérico. Articulação que se torna possível numa análise, quando um sujeito fala mais do que acha que sabe, conscientemente, inserido que está o sintoma numa trama, num saber inconsciente. É justamente por isso que, mesmo encarnado no corpo, o sintoma se interpreta. O sintoma – tal como o sonho – revelava-se alheio, estranho à consciência. Ambos eram inexplicáveis recorrendo-se à dimensão imaginária da experiência do sofrimento e do estranhamento aí implicados. A descoberta de sua articulação inconsciente ou simbólica foi certamente importante. O espírito científico estava aí presente. Tal como o objeto na experiência possível, essas formações do inconsciente são (sobre)determinadas por uma trama simbólica, de que a consciência em sua dimensão meramente imaginária não pode dar conta.

Também para Lacan o simbólico se impõe como universal desde sua instauração. O universo é simbólico, e o simbólico é universal. A realidade a que se tem acesso é sempre “a estrutura humanizada do real” (Lacan, 1981/2008, p. 232). Uma falha na introdução do mundo dos significantes pela instância que desempenha a função de um pai no complexo de Édipo, uma falha portanto na

constituição dessa realidade que é simbólica, nessa instauração do universo, como acontece no caso da psicose, condena o sujeito e seu mundo a viver sob a ameaça da ruína, mesmo quando se consegue algum anteparo delirante. Ou ainda, quando a realidade não se estrutura pelo significante, quando o simbólico não enlaça o real em sua trama, é toda a realidade que está comprometida: o perigo da irrupção de um real sem intermediação é mortal e irremediável.

Mas no mundo da ciência, no universo que simbolicamente se constitui, o sintoma de que trata a psicanálise constitui-se justamente como uma falha na formalização, diz Lacan, e seu saber diz respeito a um sujeito. A dimensão do sintoma “se articula por representar o retorno da verdade como tal na falha de um saber” (Lacan, 1966/1998, p. 234). Retorno da verdade ao qual Marx já fora sensível, localizando na “bela ordem” formal, a perturbação da matéria, que Lacan retoma como encarnada no sintoma.

O sintoma tinha um ar impreciso de representar alguma irrupção da verdade. A rigor, ele é verdade, por ser talhado na mesma madeira de que ela é feita, se afirmarmos materialisticamente que a verdade é aquilo que se instaura a partir da cadeia significante (Lacan, 1966/1998, p. 235).

A rigor, a psicanálise não introduz portanto uma novidade quando sustenta que a realidade é a realidade que o simbólico constitui, como diz Lacan já em seus primeiros seminários. O que funda de fato a psicanálise em sua radicalidade é a possibilidade de se escutar essa perturbação, formulada nos termos freudianos, por exemplo, como o “umbigo do sonho”.

Num sonho, diz Freud, há sempre um ponto absolutamente não apreensível, do âmbito do desconhecido – ele denomina isto umbigo do sonho. Não se costuma salientar essas coisas em seu texto porque, provavelmente, se imagina que se trata de poesia. Não é não. Isso significa que há no fenômeno um ponto que não é apreensível, o ponto de surgimento de relação do sujeito com o simbólico. O que denomina ser é esta palavra derradeira, que não nos é certamente acessível na posição científica, mas cuja direção nos é indicada nos fenômenos de nossa experiência (Lacan, 1978/1985, p. 138).

A novidade da psicanálise está em situar o simbólico em sua articulação, em seu enlaçamento com o real e em compreender o que era atribuído ao psiquismo em suas condições ditas normal e patológicas – anteriormente explicadas por distúrbios

de ordem psicológica ou orgânica como modos específicos de entrada do sujeito nesse universo (neurose, perversão, psicose e autismo) e pelos respectivos retornos ou efeitos de real que daí resultam. São esses efeitos do real, à medida que são recolhidos numa clínica, que nos permitem discernir no mundo da ciência a experiência própria ao campo da psicanálise. A experiência na psicanálise resulta então não do trabalho das categorias do entendimento, ou, analogamente, das costuras simbólicas que surgem na associação livre e que dão alguma compreensão ou significação aos sonhos ou aos sintomas, mas do trabalho de tornar dizível, de trazer às palavras o que lhes é alheio, de fazê-las dizer o real que as causa, sendo-lhes no entanto estranho, *extraneus*, de outro lugar. O trabalho do sonho não é apenas o trabalho de determinação da realidade onírica por um saber inconsciente, em oposição à determinação categorial ou conceitual da realidade objetiva. O inconsciente, *Unbewusste*, diz Lacan, “no limite é o *Unbegriff*, não o não-conceito mas o conceito da falta” (Lacan, 1973/1979, p. 30). No limite, o inconsciente é portanto fenda ou falha na tessitura da realidade – uma experiência que se produz numa análise, ainda que a fenda esteja dada de partida como condição do sujeito. “O que se produz nessa hiância, no sentido pleno do termo produzir-se⁴, se apresenta como um achado. É assim, de começo, que a exploração freudiana encontra o que se passa no inconsciente” (Lacan, 1973/1979, p. 30). Nesse sentido, trata-se da experiência do inconsciente como experiência não de um real, que permanece inumano, mas de seu efeito enquanto fenda, no que manca, e que é a causa da realidade propriamente humana.

Desse modo a experiência psicanalítica é produzida e ao mesmo tempo recuperada como experiência da divisão do sujeito como divisão entre saber e verdade e coloca o limite como irremediável. A divisão do sujeito (faça ele ciência ou não) é a própria divisão entre o saber e a verdade em seu sintoma, no que de real ele porta, força, causa o que realiza no mundo humano, da linguagem, mantendo-se aí como o irredutível que insiste no sintoma, como a “verdade” do sujeito, como esse lugar onde o sujeito se realiza, no vazio de sua significação. “Ela [a função que eu concedo à linguagem na teoria] me parece compatível com um materialismo histórico que deixa aí um vazio” (Lacan, 1966/1998, p. 890).

O real do sintoma, o real da ciência em Lacan

Ao avançar na orientação deixada por Freud, no que diz respeito ao real, Lacan se empenha no trabalho da formalização, de “matemização” da psicanálise. Mas o real que se coloca aí não serve aos propósitos de um ideal, antes permanecendo sempre como um “caroço”:

o ideal do matema é que tudo se corresponda [...] Com efeito, essa correspondência não é o fim do real, ao contrário do que se imagina, sem saber bem por quê [...]. O real, aquele de que se trata no que é chamado meu pensamento, é sempre um pedaço, um carçoço. É, com certeza, um carçoço em torno do qual o pensamento divaga, mas seu estigma, o do real como tal, consiste em não se ligar a nada (Lacan, 2005/2007, p. 119).

O matema lacaniano borda, dá uma certa forma ao real que orienta a psicanálise. De certo modo também a leitura que o próprio Lacan faz da ciência, nesse momento de sua obra, como “emergência histórica”, introduz uma interessante inflexão, a partir da qual o que emerge como produto do trabalho do cientista é o real que sua teoria amarra. Se consideramos a ciência pela via kantiana, que inicialmente abordamos aqui, a construção da objetividade se faz em detrimento do real, remetendo-se ao contrário ao conhecimento científico como parcialidade que avança sempre em direção ao Ideal de um saber total. Uma produção científica é sempre a inauguração de um “programa de pesquisa”, o estabelecimento de um campo de questões que põem os cientistas a trabalhar, mas cujos resultados efetivamente conquistados são sempre secundários em relação à exigência de ultrapassamento, de progresso. Ou seja, para a atividade científica é o progresso que se impõe como “indispensavelmente necessário”, como já dissera Kant. E, assim, o Real que uma teoria científica amarra em sua “emergência histórica” e como técnica se perde na aposta necessariamente renovada de uma maior “unidade e extensão” (ver citação de Kant acima) da objetivação, num progresso *ad infinitum*.

A psicanálise só é possível no mundo da ciência, mas seu campo é o campo do sintoma. Segundo o testemunho de Joyce, o sintoma é aí “o que há de singular em cada indivíduo” (Lacan, 2005/2007, p. 163). O individual (em inglês, no texto) a que se refere Lacan, não exatamente se regozija (*Re-Joyce*) com seu sintoma, talvez nem aí se reconheça, ainda que tenha (*art-gueil*) certo orgulho de sua arte. À *Finnegans Wake*, sua obra maior, diz Lacan, Joyce reservou a função de ser seu “*escabeau*”, diz Lacan em francês, literalmente “escabelo” em português (Lacan, 2007, p. 161). Com sua “publicação” (“*poubellication*”), Joyce garante seu escabelo – um “assento” ou um “apoio ou banco pequeno” –, garante seu sustento, sua sustentação no mundo. Apesar de sua importância na cultura, a obra de Joyce é para Lacan ainda, e sobretudo, *litteratura* (lixo-escrita).

Se, por um lado, a epistemologia e a história do pensamento científico privilegiaram os limites do universo físico de Newton, o progresso que significou o universo físico de Einstein, em sua extensão e precisão, Lacan, por outro, apontou

os efeitos inquietantes de uma teoria científica em sua própria época, justamente em seu momento histórico, à medida que atinge algo do real.

Pelo menos é assim que concebo o real [...]. Há pequenas emergências históricas disso. Um dia, um tal de Newton achou um pedaço de real. Isso provocou frio na espinha [*“ça a foutu salement les foies”* – no original] de todos aqueles que pensavam, nomeadamente um certo Kant, a respeito de quem se pode dizer que fez de Newton uma doença. Aliás, todo mundo, todos os seres pensantes da época fizeram isso [...]. De todo modo, é extraordinário que chegar a um pedaço de real provoque esse efeito. Mas isso é justamente sinal de que chegamos num caroço. É daí que é preciso partir (Lacan, 2007, p. 119-120).

Esse “caroço” é o mesmo que se encontra no sintoma em sua raiz, para o qual não há terapêutica, melhora ou progresso, embora seja disso que se trata numa clínica psicanalítica. É o que parece Lacan finalmente enfatizar no sintoma, até mais ainda do que aquilo que ele porta como falha. Do sintoma como “falha na formalização” ao sintoma tal como Joyce nos deu, “em seu aparelho, sua essência, sua abstração”, tal como ele próprio o encarnou – “Joyce, o Sintoma” (Lacan, 1987) parece radicalizar, parece insistir na própria raiz do sintoma, no sintoma em sua raiz. Do caroço, indigerível, algo pode brotar, como brota do lixo. Fica indicado aí ao que conduz uma análise, a partir do que nela se dá como experiência do sintoma: do que vai mal (queixa) ao que não vai (insistência da repetição) e com o que não vai, se faz alguma outra coisa.

Mas do sintoma assim formulado, como Joyce no-lo deu, o que se pode afinal saber? O que se pode dizer dele? Joyce “o sintoma” não é Joyce o símbolo. “O sintoma, o símbolo, o abole”, diz Lacan (Lacan, 2005/2007, p. 160). Em Joyce (mais particularmente em *Finnegans wake*) agarra-se apenas o gozo daquele que o escreveu. Nenhuma interpretação aí é possível. Sugere-se assim que cabe ao analista se orientar pelo que do sintoma Joyce nos deu “em seu aparelho, sua essência, sua abstração”? (Lacan, 2005/2007, p. 161). Como pensar então a operação do analista senão no limite de sua inoperância? Interpreta-se o sintoma ou no limite real do sintoma? Será que uma análise se orienta pelo que de presente o analisando pode dar como seu sintoma? “Où es ton cadeau...?”, pergunta Lacan (Lacan, 2005/2007, p. 162), ou “Onde és-está teu presente...?”. Presente que a nada nem a ninguém serve mas que se torna público pela linguagem, como Joyce provou ser possível:

o sintoma é puramente o que a língua condiciona, mas de certa maneira Joyce o eleva à potência da linguagem, sem torná-lo com isso analisável. [...] É o que impressiona, e literalmente interdita, no sentido em que se diz *je reste interdit*⁵ [...]. Empregar a palavra *interdire* para dizer ficar estupefato (Lacan, 2007, p. 163).

Enfim, a partir de Joyce, Lacan privilegia a insuperável singularidade do sintoma psicanalítico, que ainda se dirige ao outro, se publica ou “*poubellica*” (*poubelle*, lixo em francês + publica), para usar sua expressão, sem no entanto se comunicar, sem comprometer-se com o sentido. Encontra-se aí, no sintoma assim elaborado, o resto de uma análise, na borda do que pode o simbólico agarrar do real, inalisável portanto. Da experiência desse resto inultrapassável no sintoma o sujeito pode vir a dar um testemunho, o testemunho de que houve uma análise e um limite do que se pode analisar. Qual poderia ser o lugar desse real na ciência? Como se poderia conciliar um tal limite, um tal resto inultrapassável, com o ideal de progresso constitutivo do trabalho do cientista? A perturbação que a ciência pode produzir, como vemos na perspectiva que abre Lacan no final de sua obra, ao fazer surgir um “pedaço de real” em sua “emergência histórica”, é logo aplacada pela promessa de um amanhã livre dessa perturbação. A aposta da ciência face à experiência de qualquer mal-estar sempre nos remete a um futuro de bem-aventurança. A experiência decantada desse mal-estar a que nos leva uma psicanálise nos confronta com um resto sem redenção, “um caroço”, para o qual não há terapêutica, mas do qual algo de novo pode brotar.

Referências

- Alquié, F. (1957). *L'expérience*. Paris: PUF.
- Bruno, P. (2010). *Lacan, passeur de Marx: l'invention du symptôme*, Paris: Éditions Érès.
- Bruno, P., & Sauret, M.-J. (2014). *Du divin au divan – recherches en psychanalyse*. Paris: Éditions Érès.
- Freud, S. (2006). O estranho. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1919)
- Freud, S. (2006). Além do princípio do prazer. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1920)
- Kant, I. (1989). *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (Original publicado em 1781 (Edição A) e 1787 (Edição B))

- Lacan, J. (1979). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1973)
- Lacan, J. (1987). “Joyce le symptome II”. In Aubert, J. (Org.), *Joyce avec Lacan*. Paris: Navarin Éditeur. (Original publicado em 1979)
- Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1978)
- Lacan, J. (1998). *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1966)
- Lacan, J. (2007). *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 2005)
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1981)
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1986)
- Milner, J.-C. (2011). *Clartés de tout – de Lacan à Marx, d’Aristote à Mao*. Paris: Éditions Verdier.
- Philonenko, A. (1997). *L’ouvre de Kant*. Paris: Vrin.

Notas

¹ O termo usado por Freud em “Além do princípio do prazer”, em muitas passagens neste artigo, não é exatamente *Erfahrung*, literalmente “experiência” em alemão, mas sim *Erlebnis*, “vivência”, como a tradição fenomenológica o tem traduzido. Na Standard Edition das obras de S. Freud, J. Strachey traduziu tanto *Erlebnis* quanto *Erfahrung* como *experience* em inglês. Na subsequente edição brasileira das obras de Freud, da Imago, encontramos igualmente “experiência” tanto para as passagens em que Freud usou o termo *Erlebnis* quanto para aquelas em que ele usou o termo *Erfahrung*. Vale observar que o termo *Erlebnis* aparece na língua alemã no século XIX ligado a certa rejeição do pensamento iluminista e remete sempre a um si, ao que seria uma experiência de vida (*Leben*), não mediatizada pela reflexividade da consciência ou pela razão. São muitas as implicações filosóficas e psicológicas em jogo no uso que faz Freud dos termos *Erfahrung* e *Erlebnis*. O uso desses termos por Freud nesse artigo e sua tradução como “experiência” ou, alternativamente, “vivência”, têm muitas implicações. Por hora, ficaremos apenas com a hipótese de que o uso do termo *Erlebnis* por Freud, em lugar de *Erfahrung*, tinha o propósito de evitar que sua elaboração sobre esse momento fundamental da constituição do sujeito fosse lida a partir da “experiência”, que pressupõe um sujeito do conhecimento, e portanto da perspectiva da racionalidade científica justamente aqui tomada em seu limite.

² Nossa referência aqui é o Indogermanischer Etymologischer Wörterbuch, de Julius Pokorny. <<https://archive.org/details/indogermanisches01pokouoft>> (para o primeiro volume, 02 para o segundo e 03 para o terceiro).

³ É o que sugere A. Philonenko, *L'ouvre de Kant* – Paris: Vrin, 1997, v. I, p. 135 em diante.

⁴ Vale ressaltar que em latim *producere* é literalmente trazer, guiar ou conduzir para frente, fazer avançar algo.

⁵ Para *interdire* encontramos também a seguinte definição: *troubler fortement, mettre dans un état de stupeur que prive de la faculté de parler ou d'agir*. Dicionário online do CNTRL (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales).

Enviado para publicação em 11 de março de 2016
Aceito para publicação em 21 de novembro de 2017

A MELANCOLIA EM LARS VON TRIER E A PSICANÁLISE

MELANCHOLY IN LARS VON TRIER AND THE PSYCHOANALYSIS

LA MELANCOLÍA DE LARS VON TRIER Y EL PSICOANÁLISIS

*Thais Klein**

*Regina Herzog***

RESUMO

O presente artigo aborda a melancolia na psicanálise a partir de considerações tecidas sobre o filme “Melancolia”, de Lars Von Trier. O discurso melancólico, de acordo com Freud, está “mais próximo da verdade”, isto porque denuncia a condição de desamparo. “Melancolia”, o filme, toca justamente neste ponto, colocando em imagens, em uma ficção, a problemática do olhar que se lança diante da morte. Esse tipo de imagem contempla a questão estética, psíquica e política de pensar frente ao terror do desamparo. Aproxima-se a solução melancólica apresentada no filme à tragédia. Recusando seguir pelo viés do déficit ou da patologia, aponta-se a potencialidade da saída trágica empreendida pela personagem principal, diferenciando-a da solução dramática e da recusa. Destaca-se, assim, a melancolia em sua vertente criadora, ressaltando sua contribuição para a prática psicanalítica.

Palavras-chave: melancolia; psicanálise; cinema.

* Professora Associada do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

** Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

ABSTRACT

The present article addresses melancholy in psychoanalysis proceeding from considerations about “Melancholia”, a film by Lars Von Trier. The melancholic speech, according to Freud, is “closer to the truth”, because it exposes the helplessness condition. “Melancholia”, the film, touches on this very spot, placing through images, in fiction, the issue of facing death. This kind of image contemplates the aesthetic, psychic and political matter of thinking while facing the terror of helplessness. The melancholic solution presented in film is approached to tragedy. Refusing to go by the bias of deficit or pathology, the purpose is to point out the potentiality of the tragic output undertaken by the main character, differentiating it from dramatic solution and refusal. Therefore, the goal is to emphasize melancholy in its creative aspect, highlighting its contribution to the psychoanalytical practice.

Keywords: melancholy; psychoanalysis; cinema.

RESUMEN

El presente artículo aborda la melancolía en psicoanálisis partiendo de consideraciones sobre “Melancholia”, una película de Lars Von Trier. El discurso de la melancolía, según Freud, es “más cerca de la verdad”, ya que expone la condición de desamparo. “Melancholia”, la película, toca en este mismo punto, mediante la colocación en imágenes, en ficción, el problema del mirar lanzado delante la muerte. Este tipo de imagen contempla la cuestión estética, psíquica y política de pensar mientras se enfrenta al terror de desamparo. Acercase la solución melancólica presentada en la película a la tragedia. Rechazando a ir por el sesgo de déficit o patología, el propósito es señalar la potencialidad de la salida trágica emprendida por el personaje principal, diferenciándolo de la solución dramática y denegación. Por lo tanto, el objetivo es hacer hincapié en la melancolía en su aspecto creativo, destacando su contribución a la práctica psicoanalítica.

Palabras-clave: melancolía; psicoanálisis; cinema.

A meu gosto da morte, diz Bousquet, que era falência da vontade, eu substituirei um desejo de morrer que seja a apoteose da vontade.
(Deleuze, 1982, p. 152)

A questão melancólica não é um assunto recente, inúmeros pensadores se debruçaram sobre ela ao longo dos anos. Ainda, a melancolia nem sempre foi

abordada pela ótica da patologia. Isso porque sua ligação com a intelectualidade e com a inteligência foi discutida com uma espécie de reverência. Esse é o caso de Aristóteles, por exemplo, no famoso problema, atribuído por alguns a Teofrasto e por outros ao próprio Aristóteles (no ano de 305 a. C.), no qual se pergunta: “Por que razão todos os que foram homens de exceção, no que concerne à Filosofia, à Ciência do Estado, à Poesia ou às Artes são manifestamente melancólicos [...]?” (Aristóteles, 1998, p. 23). Robert Burton traz outro exemplo importante em sua obra seminal “Anatomia da melancolia” na qual se propõe apresentar um extenso compêndio sobre o tema. Ele não esconde seu apaixonamento pela condição melancólica. Vale a pena citar alguns versos do seu “Resumo do autor sobre melancolia” (Burton, 1691/2011, p. 47):

Se a sós medito, ensimesmado,
Sobre a ciência e seu estado,
Se construo Castelos nos ares,
Sem ver temores ou pesares,
Tenho alegrias fantasmais,
Julgo o tempo veloz demais.
Todo meu gozo é só mania,
Que é a mais doce melancolia.

Apesar de não ter um pensamento sistematizado sobre a melancolia, Freud resgata este termo deixado de lado pela psiquiatria que lhe era contemporânea. O autor parece também apontar para um aspecto além da patologia presente nessa condição ao afirmar que o melancólico estaria mais próximo da verdade. Que verdade seria essa? Somente no final de sua obra este aspecto se esclarece: trata-se do desamparo da condição humana. A afinidade com essa espécie de verdade se torna uma característica importante do discurso melancólico, que se refere ao fato de o melancólico se vangloriar por desvelar a nossa finitude. Esse aspecto é bem ressaltado no filme intitulado “Melancolia” (2011) de Lars Von Trier. Embora, como se espera de uma obra de arte, o filme não trate do tema teoricamente, nele aponta-se para questões importantes que nos impelem a trabalhar conceitos psicanalíticos e pensar a melancolia no campo da psicanálise. Cabe destacar que outros artigos foram dedicados ao filme em sua articulação com a psicanálise (dentre eles destacamos Meyer, 2013). No entanto, além de não pretendermos realizar uma análise psicanalítica da obra cinematográfica, a especificidade e relevância deste escrito reside na intenção de enfatizar, a partir de certas provocações colocadas por Lars Von Trier, a importância da questão melancólica não apenas

para a clínica psicanalítica, mas para o campo da psicanálise como um todo. Isso porque, ao mergulhar no roteiro do filme e principalmente no jogo de imagens que ele nos expõe, temos a sensação, inspirando-nos nas considerações de Didi-Huberman (2015) sobre a imagem cinematográfica, que o diretor traz à luz através de imagens algo tão obscuro como a problemática exposta em uma tragédia. Trata-se de uma imagem que se destaca do escuro, como um golpe, como um corte no visível que acaba por mostrar aquilo que não podia ser visto, apontando para uma discussão impescindível no campo psicanalítico.

Esse tipo de imagem aborda a questão estética, psíquica e política de pensar diante de uma espécie de buraco negro, do terror do desamparo e da morte. Didi-Huberman (2015) nos coloca algumas questões nesse sentido: o que se deve fazer de fato diante desse vazio? Deixar esse buraco negro minar o nosso interior e nos emudecer absolutamente? Ou encará-lo e iluminá-lo, fazê-lo sair da escuridão?

“Melancolia”, o filme, toca justamente nesse ponto, colocando em imagens, em uma ficção, a problemática do olhar que se lança diante da morte. Conforme ressalta Blanchot (1987), não há obra de ficção que não parta desse “espaço da morte”, transformando-o. É justamente nessa direção que pretendemos aproximar a tragédia da questão melancólica desenvolvida no filme e, a partir daí, tecer alguns comentários sobre a questão da melancolia na psicanálise. Nossa proposta não é de abordar a questão pelo viés do déficit ou da patologia, mas apontar para a potencialidade da melancolia em sua vertente criadora, destacando sua contribuição para a prática psicanalítica.

A melancolia de Lars Von Trier

As primeiras cenas do filme consistem em uma espécie de prólogo no qual se anuncia o que está por vir: a colisão do planeta Terra com o planeta “Melancolia”. Imagens de Justine, personagem principal interpretada por Kristen Dunst, entremeada pela natureza em tons coloridos e ao mesmo tempo desbotados. A vida esvaindo-se efemeramente ao som de “Tristão e Isolda” de Richard Wagner através de um tom poético e idílico mostram de saída a atmosfera que somos convidados a percorrer durante as próximas duas horas. O início da primeira parte – intitulada Justine – apresenta, no entanto, um cenário distinto. Um casal aparentemente apaixonado se dirige para o casamento. Tudo parece correr bem até que uma cena nos chama atenção: o carro, uma Limousine, é grande demais para a pequena estrada que leva até o local do evento. Após algumas tentativas, a cena é substituída por outra na qual Justine e Michael chegam ao casamento a pé; a ironia é evidente: o

carro luxuoso não os pode levar até a cerimônia. A presença dos noivos é marcada por certa estranheza na medida em que a irmã e o cunhado da noiva (Claire e John) os repreendem pelo atraso. Percebemos então que a festa já começou há duas horas e os noivos apenas seguirão os compromissos programados pelo cerimonialista contratado pelo cunhado de Justine, o cerimonialista mais caro de que se tem notícia.

Quando todos estão se dirigindo para o salão, Justine olha para o céu com uma espécie de fascinação pela luminosidade de Antares que mais tarde será ocultada pelo planeta Melancolia. Mais uma vez, os dois casais tentam se encaminhar para o local da cerimônia, quando a noiva afirma que precisa antes de tudo cumprimentar os cavalos. Desde então sua estreita ligação com esses animais é ressaltada. Ao entrar no salão, uma cena aparentemente insignificante chama nossa atenção. Trata-se de uma espécie de competição que consiste na aposta sobre o número de grãos de feijão contidos em uma garrafa. Enquanto Justine parece ignorar o jogo, seu noivo faz uma aposta: dois milhões e seis feijões. Ao se sentarem à mesa de jantar, evidenciam-se as exigências sociais que perpassam a cerimônia, frente às quais os noivos são meros coadjuvantes: Justine se serve de comida e o garçom alerta que os pratos devem ser passados da esquerda para a direita. A festividade prossegue até o momento em que os convidados começam a discursar. Enquanto o discurso do chefe da noiva é marcado pela cobrança e exaltação no sentido da produtividade no campo da propaganda, no discurso do pai nota-se um vazio permeado por considerações de cunho comum até o momento em que se refere à ex-mulher e mãe da noiva como uma pessoa extremamente dominadora. Esta, por sua vez, apesar de ter dito anteriormente que não gostaria de discursar, resolve responder à provocação proferindo uma fala que funcionará como um divisor de águas. A partir de então, instaura-se uma mudança no enfoque da narrativa que passa a se deter na experiência subjetiva de Justine. O discurso da mãe é marcado por uma espécie de pessimismo em relação ao casamento: “nunca acreditei em casamentos” diz ela. Justine se ausenta da cerimônia e passeia pelo jardim contemplando as estrelas: Antares deixa de ser vermelha e torna-se azul.

De volta ao salão, é a vez do discurso do noivo que de forma insegura profere algumas palavras de cunho genérico. A feição de Justine se transforma e somos convidados a acompanhar sua sensação de cansaço e deslocamento em relação à cerimônia e, em última instância, à vida. Enquanto a festa prossegue, o chefe lhe cobra um *slogan* para uma campanha publicitária e seu pai se diverte roubando colheres da mesa; Justine sobe para o segundo andar acompanhada do sobrinho, única pessoa com a qual parece manter alguma espécie de vínculo afetivo, além dos cavalos. Ela se refugia então no segundo andar, longe dos convidados e adormece junto com o sobrinho. Ao acordar, a noiva diz para a irmã: “eu estou

caminhando com dificuldade por um emaranhado de lá cinza. Ele está grudando nas minhas pernas”. Claire, de certa forma, a acolhe, mas se paralisa diante de tal sofrimento. Uma série de fatos significativos acontece nesse ínterim, como a conversa com a sua mãe que, ao invés de acolhê-la, parece apontar novamente para o desamparo de Justine, “pare de sonhar, Justine”, diz a mãe. A cena seguinte retrata um longo banho de banheira da noiva enquanto a cerimônia se desenrola no andar de baixo.

O cunhado, patrocinador do casamento, sobe em seguida preocupado com o cronograma: é a hora de cortar o bolo. Ao perceber que a noiva está completamente desinteressada da cerimônia John diz: “ela arruinou meu casamento”, reafirmando a estranheza dos próprios noivos em relação ao casamento. O diálogo se torna um pouco mais amigável e o cunhado prossegue dizendo que gostaria de fazer um acordo com Justine, este acordo consiste na insistência de que ela seja feliz, “apenas seja feliz”. Quando a noiva volta ao salão, os convidados mantêm o mesmo discurso e perguntam com frequência sobre a felicidade da noiva. A impressão que temos é que o clima festivo e a exigência de felicidade por parte daqueles que participam da cerimônia destoam da sensação de despertencimento que a noiva nos passa.

O final da cerimônia é marcado pela dispersão dos convidados e de Justine se aproximando do pai, prestes a sair, dizendo que gostaria muito de falar com ele. O pai não se posiciona se vai aceder ou não ao pedido da filha e Justine praticamente impõe que pernoite no castelo, mandando arrumar um quarto com uma espécie de alegria pueril: “podemos tomar café da manhã juntos”, diz. Em seguida, descobrimos, através de um bilhete, que ele foi embora. Nessa nota, o pai a chama de Betty, nome genérico com que denomina todas as mulheres do casamento. Todos se vão, inclusive seu chefe, pessoa para quem Justine profere um discurso que desvela a máscara do jogo imagético tão presente tanto no campo da publicidade quanto no campo das relações sociais. Todos definitivamente se vão, inclusive o próprio noivo.

No dia seguinte, as irmãs saem para cavalgar, atividade que apraz Justine. Durante o passeio, o cavalo da personagem principal se recusa a avançar, parando no caminho. O animal parece compartilhar com Justine uma espécie de sensibilidade na medida em que o motivo de sua recusa está relacionado provavelmente à aproximação do planeta Melancolia. Nesse momento, Justine também nota que Melancolia está se sobrepondo a Antares. Começa aí a segunda parte do filme intitulada: Claire.

A proximidade do planeta Melancolia se torna um evento cada vez mais evidente na segunda parte do filme. É interessante observar que, no início desse bloco, Justine, bastante debilitada, retorna à mansão sem conseguir andar, tomar banho

ou comer sozinha, Claire ajuda a irmã na realização dessas tarefas. Paralelamente, a bem provável chegada do planeta Melancolia cria reações diversas nos personagens. John, cunhado de Justine, transforma o acontecimento, que pode levar a um suposto fim da Terra, em uma espécie de espetáculo. Compra telescópios, suprimento de comida e acredita piamente nos cálculos dos cientistas que afirmam que a Terra não será atingida. Claire, por sua vez, demonstra um pavor constante, chegando a comprar veneno para se matarem caso a colisão de fato aconteça. Para nossa surpresa, no entanto, é Justine que fica mais tranquila nesse contexto.

Sua condição parece melhorar na medida em que o planeta se aproxima, sua calma se distingue da agitação de Claire. Nesse momento a questão da aposta acerca dos caroços de feijão vem novamente à tona. Em um diálogo interessante, Justine afirma para Claire que sabe das coisas: “Eu sei das coisas, eu sei que estamos sós. 678, a brincadeira do feijão, ninguém acertou o número de feijões, mas eu sei. Eu sei coisas e quando eu digo que estamos sós, estamos sós”. Com isso Justine aponta precisamente para o nosso desamparo, para a falácia de todo o progresso e esperança. É nesse sentido que ela se aproxima da verdade: enquanto seu noivo apostou alto no número de feijões, ela sabe a justa medida da realidade e faz questão de denunciá-la. Seu cunhado, que aparentemente era o mais crente na ciência e apoiado em seus objetos de valor financeiro, é o primeiro a não suportar a aproximação do planeta Melancolia: usando o veneno comprado por sua mulher, se mata. Restam apenas Justine, Claire e o filho desta. Embora haja inúmeros telescópios à volta, a melhor ferramenta para acompanhar a aproximação do planeta é uma engenhoca produzida pela criança. Através desse objeto, Claire observa que, embora Melancolia pareça ter se afastado em um primeiro momento, o planeta está retornando.

A personagem encontra seu marido morto no estábulo e, após perceber que de fato o planeta está se aproximando da Terra, tenta fugir de todas as maneiras com o seu filho. Justine se mantém calma e observa o movimento desesperado da irmã: não há para onde fugir. Após se acalmar um pouco, Claire pede à irmã que façam algo juntas durante a tragédia, como um vinho no terraço. Justine responde: “sabe o que eu acho do seu plano? Eu acho que é uma droga”. E complementa que pouco importa onde estarão ou o que estarão fazendo, pouco importa o terraço ou o vinho, todos irão morrer, não faz sentido transformar aquele evento em um ritual nos moldes de seu casamento, isto é, em uma espécie de espetáculo. Justine entabula uma conversa com o seu sobrinho, em uma cena povoada apenas pela criança e um cavalo, e se permite fantasiar, falando para o sobrinho não se preocupar com a chegada do planeta, uma vez que eles poderiam construir a “caverna mágica”. Somente ao conversar com a criança a personagem

parece se emocionar, demonstrar algum afeto. Eles constroem, então, uma cabana feita de galhos e os três de mãos dadas, guiados por Justine, esperam a chegada do planeta ao som de Tristão e Isolda mais uma vez.

Feito esse resumo do filme, vamos a seguir, traçar certas articulações com a questão da melancolia na perspectiva psicanalítica.

A melancolia na psicanálise

A melancolia, marcada na psicanálise pela singularidade da clínica, traz diversas variantes principalmente no plano nosográfico. Por esse motivo, propomos pensar a melancolia não como correspondente a uma estrutura psíquica, mas como uma estratégia de formalização da fronteira entre eu e o outro. Isso se justifica pelo fato de encontrarmos, na obra de Freud, distintas formulações no modo de entender e situar a melancolia nas estruturas clínicas. A partir do texto “Sobre o narcisismo: uma introdução” de 1914 e “Luto e melancolia” de 1917, a paranoia, a mania e a melancolia são agrupadas como neuroses narcísicas em oposição às neuroses de transferência. O que difere a melancolia da paranoia diz respeito ao fato de que naquela, ao invés de um estranhamento da realidade, o que se pode observar é uma reverência à realidade. Mas que realidade é essa posto que o conceito de realidade em psicanálise é, senão difuso, extremamente complexo? A verdade ou realidade de que nos fala Freud diz respeito a nossa condição de desamparo.

O discurso melancólico, tal como Freud expõe em “Luto e melancolia” (1917/1976), está “mais próximo da verdade” pois não se deixa iludir pelas fantasias que amenizariam essa condição. De acordo com Freud: “ele nos parece igualmente ter razão e captar a verdade com mais agudeza que os outros, não melancólicos [...] talvez a nosso ver ele tenha se aproximado bastante do autocohecimento e só nos perguntamos por que é preciso adoecer para chegar a uma verdade como esta” (Freud, 1917/1976, p. 255). Justine aponta justamente para essa questão ao desvelar para todos a falácia de uma cerimônia fantasiosa de casamento. Sua ligação afetiva parece se dar apenas com as crianças e com os animais, talvez porque estes não tenham estabelecido um pacto com a realidade social, não teriam sido “contaminados” pela falácia do jogo social. Esse fato nos faz lembrar de saída do episódio de Nietzsche no qual o filósofo se emociona ao observar um cavalo sendo açoitado. É essa espécie de desvinculação com o jogo social e uma denúncia da condição de desamparo que marcam o discurso melancólico, bem exemplificado por Justine. Nota-se uma fascinação por essa verdade da qual o melancólico faz questão de ser porta-voz. Não é à toa que no momento em que

todos estão extremamente desamparados, uma vez que são colocados de frente para a morte, somente Justine se mantém calma. Não há nada o que perder, já perdemos tudo o que havia para ser perdido.

O tema da perda do objeto, central na questão da melancolia, diz respeito a uma perda de investimento libidinal na fantasia. Segundo Lambotte (2000), o melancólico não vive como se os objetos não existissem (não se trata de duvidar da existência dos objetos), ele vive como se o inexistente fosse o investimento que o ligaria aos objetos e os tornariam efetivos. É curioso notar que Justine mantém sim uma ligação afetiva com o mundo, mas aparentemente apenas com os animais e com as crianças.

Em 1917, Freud vai utilizar o modelo do luto para pensar a dinâmica psíquica da melancolia. Partindo da noção de perda de um objeto de investimento que se dá igualmente no luto e na melancolia, a especificidade dessa última é destacada. Nesta, a perda é acrescida de autorrecriminações, automartírio e tendência suicida. Com relação à perda, Freud afirma que o paciente pode até estar “côncio da perda que deu origem à sua melancolia, mas apenas no sentido de que sabe quem ele perdeu, mas não o que perdeu nesse alguém” (Freud, 1917/1976, p. 251). Assim, por essa qualidade inconsciente, a perda vai ocasionar na melancolia uma inibição, que impossibilitará o sujeito de reinvestir a libido em outro objeto, voltando-a para o ego. No luto, o mundo se torna pobre e vazio e, após uma demorada e dolorosa retirada dos investimentos do objeto perdido, a libido se volta para o ego e então pode ser investida em outros objetos. Já na melancolia, o ego empobreceu, sendo inibido o percurso de volta da libido para o mundo externo. Há, portanto, uma espécie de interrupção desse percurso: ao retornar ao ego a libido permanece e, ao invés de investir em objetos externos, é utilizada no sentido de promover uma identificação com o objeto. O esquema da hemorragia de investimentos, apresentada no “Rascunho G” (Freud, 1950/1977), no qual Freud afirma que a dinâmica melancólica comporta uma espécie de buraco negro dos investimentos libidinais, se mantém importante ao longo da obra. Nas palavras do autor: “o complexo de melancolia se comporta como uma ferida aberta, atraindo a si as energias catexiais provenientes de todas as direções e esvaziando o ego até este ficar totalmente empobrecido” (Freud, 1917/1976, p. 258). A célebre frase de Freud (1917/1976, p. 254) – “deste modo, a sombra do objeto caiu sobre o ego, que então pôde ser julgado por uma determinada instância, como um objeto, como um objeto abandonado” – aponta para um modelo de identificação maciço diferente do modelo histórico. A partir dessa identificação, uma parte do ego é tomada como objeto. Desse modo, o objeto de amor perdido é mantido pela identificação narcísica. Há uma cisão no eu e o conflito com a pessoa ama-

da torna-se um conflito entre o ego alterado por identificação e as instâncias. No discurso melancólico, o ego, identificado com o objeto, é alvo de acusações, denunciando a ambivalência inconsciente do vínculo de amor que é remetida à etapa do sadismo.

Já no modelo de identificação histérica, que caracteriza a primeira tópica, a identificação ganha o caráter de um modo de funcionamento do aparato psíquico, tendo como principal mecanismo o fantasiar. É no caso Dora (Freud, 1905/1976) que a articulação entre o mecanismo identificatório e o papel da fantasia na histeria se esclarece. A identificação surge como base dos sintomas de Dora: com a mãe, através das ameaças de suicídio e das exigências feitas ao pai e com a Senhora K, através da tosse. Assim, Dora se identifica com traços dessas mulheres que mantêm uma relação amorosa com o pai. Portanto, através desse sintoma, Dora pode realizar uma troca subjetiva com os objetos de amor do pai. Isto é, a identificação histérica se dá pela via do traço com base em um elemento comum, elemento esse que faz referência a um terceiro que é objeto de investimento da libido. Esse objeto de investimento da libido é o que vai possibilitar a fantasia, ou seja, a sustenta.

Com a introdução do conceito de narcisismo em 1914, outro modelo identificatório é traçado. No entanto, cabe lembrar que já em “Três ensaios sobre a sexualidade” (Freud, 1905/1976) e mais tarde em “Totem e tabu” (Freud, 1913/1976), vamos encontrar o conceito de incorporação, conceito de suma importância para a elaboração desse novo modelo de identificação. Em “Três ensaios sobre a sexualidade” (Freud, 1905/1976), a incorporação é apresentada como um mecanismo ligado à fase oral. Nesta, as pulsões parciais se assimilam em torno da mucosa da boca e a incorporação do objeto é prazerosa. O devorar se caracteriza também como uma identificação, com a força representada por este. Nesse caso, nos deparamos com um modelo de identificação que se apresenta de forma maciça, diferente da identificação por traços, mas que funciona como uma identificação estruturante, pela qual o sujeito assume características do objeto perdido, garantindo sua sobrevivência simbólica. A partir da segunda tópica, Freud fala de identificações primárias, de cunho narcísico, que assumem a pré-condição para a constituição do aparato psíquico. É preciso que primeiro haja uma identificação narcísica para podermos falar de identificação por traços. A libido se volta para o ego e, em um segundo momento, se direciona aos objetos externos. É o que Freud em 1914 chamou de narcisismo primário, concepção pouco distinta da noção de autoerotismo, no qual os investimentos estão concentrados no indivíduo e ainda não se pode falar de investimento libidinal.

A identificação melancólica se aproxima da identificação narcísica, na medida em que apresenta um caráter muito específico: trata-se da referência a uma

totalidade. O ego melancólico, ao contrário do processo de luto ou do ego na histeria, é subjugado, sobreposto por outra imagem inteiriça. A identificação na melancolia se apresenta, antes de tudo, como um modo de garantir a permanência do vínculo amoroso apesar da perda do objeto. Nesse sentido, podemos nos questionar sobre o estatuto do objeto na melancolia. Na histeria há a possibilidade de abandonar o objeto e conservar seus traços, portanto o objeto se apresenta como parcial e substituível. Já na melancolia, o objeto parece ter uma função inteiramente distinta. Apresenta-se sem fendas ou falhas, como um ideal de completude. A perda é negada a despeito do teste de realidade, o objeto precisa ser mantido a qualquer preço, se instalando no ego como um possessor. Essa identificação, que tem como base uma escolha narcísica, não está sujeita à transformação e à produção fantasmática; pelo contrário, refere-se a uma imagem eternizada sem possibilidade de interpretação e elaboração.

Neste âmbito, estabelece-se um mecanismo diferente daquele característico da histeria, mecanismo que podemos aproximar do que Ferenczi (1909/1977) denominou de introjeção. Este diz respeito a um modo de fazer investimento próprio do neurótico, um processo permanente de ligação com o mundo, no qual o neurótico investe e se apropria da própria pulsão através de traços do objeto de investimento: “É que, precisamente, a aspiração da introjeção não é da ordem da compensação, mas da ordem do crescimento: ela busca introduzir, alargando-a e enriquecendo-a, a libido inconsciente, anônima ou recalçada. Somente através da libido a fundação do edifício egoico parece ser possível” (Pinheiro, 1999, p. 31). Esse movimento de introjeção compõe as bases identificatórias que mais tarde formarão o aparato egoico como um todo: “construímos o edifício narcísico a fim de um dia aceitarmos a castração” (Pinheiro, 1999, p. 32). Portanto, a capacidade de se iludir, a montagem fantasmática, a capacidade de se identificar, de representar o futuro e um passado sem falhas são dispositivos para fazer frente ao desamparo. Na melancolia, esse arsenal imaginário parece não ter consistência, a polissemia de sentido e de investimentos franqueados pelo mecanismo de introjeção, ou seja, por uma constituição narcísica, não se faz/não tem lugar.

Diante desse quadro, poderíamos seguir procurando lançar mão de algumas teorias como, por exemplo, a de Lambotte (2000) sobre a moldura vazia para fazer uma espécie de etiologia da melancolia, apontando para a inconsistência narcísica dessa condição. Afirmaríamos assim que, no melancólico, a unidade corporal remete a uma casca, a uma moldura que não tem consistência, uma moldura vazia ocasionada pelo olhar da mãe, olhar que atravessou o bebê, que passou por ele sem se fixar, impossibilitando criar uma imagem narcísica consistente para fazer frente ao desamparo. Seria fácil fazer uma analogia desse pensamento com o discurso da mãe

de Justine. Consideramos, no entanto, que esse caminho se faz na direção de buscar origens patológicas para explicar o que escutamos na clínica. É evidente que como psicanalistas precisamos de ancoragens teóricas que nos ajudem a traçar os quadros etiológicos com que nos deparamos, no entanto é importante não perdermos de vista a dimensão fenomenológica¹ da escuta analítica. Nesse sentido, tanto um caso clínico como um filme podem nos ajudar nessa direção.

É evidente que a partir da obra cinematográfica de Lars Von Trier é possível articular questões importantes sobre a identificação melancólica e a temática da perda de objeto e investimentos afetivos com o mundo externo. No entanto, aquilo que mais chama nossa atenção é justamente o fato de que, diante da aproximação do planeta Melancolia, diante da morte, Justine é a única que permanece firme e não se desespera. O que isso nos aponta sobre o discurso melancólico? Podemos para além de uma dimensão destrutiva encontrar neste posicionamento algo que diz respeito a uma potência criadora? E, em última instância, quais seriam as consequências desta perspectiva para a prática analítica?

O discurso melancólico e o modelo de identificação a ele remetido parece se colocar justamente na tentativa de parar o tempo, de negar a transitoriedade: não, o objeto não se perdeu, não, o mundo não vale a pena ser vivido, pois tudo passa. Não seria o melancólico aquele que afirmaria que nada vale a pena na medida em que tudo é transitório? O ponto interessante que o filme nos coloca é justamente o fato de que, frente à morte, Justine não se paralisa, é capaz de elaborar uma saída criativa que lhe permite acalantar sua irmã e principalmente seu sobrinho. Nesse sentido, podemos vislumbrar a potência de outros tempos nessa temporalidade aparentemente paralisadora que a melancolia nos expõe. É inevitável a identificação, nos filmes de Lars Von Trier (lembramos sua grande obra “Dogville” ou “Dançando no escuro”), de elementos que nos remetem à tragédia. Poderíamos dizer que enquanto Claire vive uma espécie de drama, Justine é a personagem principal de uma tragédia. No drama, o inimigo é pensado como exterior, uma interferência externa que se coloca no sentido de modificar aquilo que antes era feliz e harmonioso (Gondar, 1995). É talvez como Claire encara a chegada do planeta: algo que vem perturbar a felicidade de sua família. Já na tragédia, o sujeito se defronta com um inimigo que está dentro de si próprio, o horror vem do que é mais familiar e estranho. Em última instância, o que caracteriza a tragédia é o defrontar-se com a morte. Justine parece ter uma espécie de fascinação e familiaridade com o planeta que destruirá a Terra. Esse aspecto é bem retratado, por exemplo, na cena em que a personagem se encontra desnuda na beira do rio em uma espécie de êxtase e fusão com a natureza sob a luz azul do planeta Melancolia. Conforme aponta Gondar (1995, p. 108), “na tragédia

não é a perda de *algo* que está em jogo; ao contrário, é o herói quem está perdido, estilhaçado. Mais do que da perda, trata-se da perdição, e de uma perdição que tem no homem o seu próprio artífice”.

Não seria justamente este tipo de perda, ou melhor perdição, que estaria em jogo também na melancolia? No entanto, nessa condição para-se nesse ponto, isto é, estanca-se essa perdição. O melancólico parece estar ao lado de Rilke no famoso diálogo com Freud exposto no texto “Sobre a transitoriedade” (Freud, 1916/1976). Rilke sofre porque tudo passa, sofre porque se depara com essa perda. Se os objetos passam, há uma falta, mas Freud aponta para algo além desta falta: há também, diz Freud, a suposição de algo que possa fazer frente a essa falta, ainda que momentaneamente.

Cabe ressaltar que não pretendemos exaltar uma postura melancólica, uma vez que esta, conforme o próprio filme retrata, tem como correlato um enorme distanciamento afetivo dos objetos. Nosso objetivo é tão somente afirmar que nessa mesma dinâmica, tão angustiante por vezes, pode-se encontrar também uma potência, posto que nessa condição o sujeito não se esquiva de se deparar com a morte de frente. Justine, diante da chegada do planeta Melancolia, parece justamente ultrapassar a paralisação do terror diante da morte e alcançar uma espécie de êxtase e entusiasmo que fazem da tragédia não uma afirmação da morte em vida, mas uma possibilidade para o novo.

É assim que, seguindo as indicações de Nietzsche (1872/1992), a tragédia, aqui apresentada em conjunção com a dinâmica melancólica, escancara uma visão extramoral do mundo afirmando-o como fenômeno estético. Se à visão aterradora do mundo se adiciona o êxtase e o entusiasmo, revela-se o aspecto dionisíaco do trágico. Nas palavras do autor: “se a esse terror acrescentarmos o delicioso êxtase que, à ruptura do *principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do dionisíaco, que é trazido a nós, o mais de perto possível, pela analogia da embriaguez” (Nietzsche, 1872/1992, § 1). Evoquemos a imagem que Nietzsche traz à tona, retirada de Heráclito, para retratar essa alegria e espécie de aceitação com a passagem do tempo e, em última instância, com a morte: uma criança que brinca com as esferas do universo. Inconsequente como a criança, o jogo do mundo não pode ser julgado nem condenado.

Não é precisamente na cena onde aparecem apenas a criança e o cavalo que Justine pode mostrar uma possibilidade de saída criativa diante da aproximação da morte, a “caverna mágica”? Embora a tragédia encene o momento no qual o homem é abandonado pelos deuses, no qual não resta em que se apoiar, é através dela que podemos encontrar uma saída criativa e extramoral que, seguindo as indicações de Nietzsche, afirma uma estilística de existência. Hölderlin (1994),

ao se debruçar sobre a questão da tragédia toca nesse mesmo ponto. A reflexão hölderliniana revela que a essência do trágico não jaz no desfecho inevitável, e sim na compreensão que tem o herói, dilacerado pelo abandono dos deuses, da natureza profunda do tempo. O filósofo nos diz que é no limite extremo da dor que o tempo é apreendido em sua pureza. No registro dessa dupla infidelidade, o antigo tempo homérico no qual os deuses ditavam o ritmo, um tempo dócil, circular, é substituído pela forma pura do tempo – a diferença em si mesma, que faz com que início e fim não rimem mais. Tal como na destruição da terra pelo planeta Melancolia, em tal “aflição” o herói trágico não pode mais obedecer à ordem cronológica e sucessiva do tempo, um acontecimento² o coloca em uma dimensão temporal onde não há mais passado, nem futuro.

Quando o tempo sai dos eixos, referenciando-nos a tão famosa passagem de Hamlet³, o acontecimento pode vir alojar-se. “O acontecimento emerge nesse tempo amorfo, obedece à sua lógica não-dialética, habita essa virtualidade que não para de sobrevir – a pura reserva” (Pelbart, 1988, p. 186). É somente assim, quando o tempo se desprende das figuras excessivamente reconciliatórias que o subsumiam, que este se torna suficientemente esvaziado, liberando múltiplas imagens de tempo (Pelbart, 1998). Esse tempo, o tempo do fora, permite que o pensamento se coloque como força, indo ao seu limite, saindo da circularidade da repetição do mesmo ou da moralidade do mundo mundano. O pensamento, assim, deixa de ser aquele que rearticula representações, mas permite pensar o impensado. Diante dessas considerações depreendidas do filme resta-nos indagar em que medida podemos, a partir daí, lançar um olhar sobre a questão da melancolia no âmbito da clínica psicanalítica.

Considerações finais

Ao longo deste artigo procuramos, através de considerações levantadas pelo filme “Melancolia” de Lars Von Trier, discutir a questão da melancolia não a partir de uma etiologia traumática, mas buscando ver sua sintomatologia como uma potencialidade. A encenação imagética que constitui essa obra de ficção, nos aproximando das indicações de Didi-Huberman (2015), faz colocar em imagem aquilo que estava no escuro, isto é, faz pensar o impensável que, em última instância, tangencia a problemática do desamparo da condição humana. Nesse sentido, o mérito do filme é, além de trazer com bastante minúcia a condição melancólica, encenar aquilo que muitas vezes não pode ser encenado, é trazer em imagens de maneira poética a problemática do olhar diretamente para a morte.

O que o filme toca, conforme ressaltamos com considerações sobre a tragédia e o seu tempo, é precisamente o inescapável da condição humana: o seu desamparo. O psicanalista não pode se esquivar de tocar nessa questão; nesse sentido, ele mesmo deve ter algo de Justine, ou de criador, de modo a trabalhar com aquilo que está no escuro. A esse propósito Didi-Huberman (2015) se pergunta o que fazer diante desse vazio a que certas imagens nos remetem: nós, como psicanalistas poderíamos responder que nossa tarefa deve ser justamente encará-lo e colocá-lo em luminosidade, assim como foi feito em “Melancolia”.

A condição melancólica bem como sua possibilidade de saída criativa encenada por Justine nos ajudam nesse ponto. Diante das considerações levantadas pelo filme, observamos que Justine, embora traga o semblante de um profundo sofrimento, é a única que se mantém inteira e capaz de fornecer uma saída criativa diante da morte. Poderíamos dizer que ela é a única capaz de olhar de frente para o desamparo e extrair daí uma alternativa. Diferente de seu cunhado, que escolhe a morte, que escolhe, para usar a expressão de Blanchot (1987), o “fato da morte”, Justine se aproxima do “acontecimento de morrer”. O “fato da morte” consiste em uma intimidade voluntária, um excesso de desejo de morrer que acaba por encobrir o próprio excesso da morte. Conforme nos aponta Pelbart (1998, p. 101), “matar-se é querer que o futuro seja sem segredo, para torná-lo claro e legível, torná-lo sem espessura, sem perigo” (p. 101). Diferente dessa morte pessoal, individualizada, escolhida por John, Justine aceita o “acontecimento de morrer”, isto é, o acontecimento no qual a morte não se subordina ao tempo da vontade, mas ao estranhamento do longínquo. Trata-se mais de um morrer daquilo que mata e desapossa pelo estranhamento do que de uma morte. O que Justine ensina aos psicanalistas é olhar para a morte e para o desamparo de frente e assim poder encarar o acontecimento de morrer.

“Melancolia”, embora aclamado por críticos, foi o centro de inúmeras controvérsias. Em entrevista coletiva para o festival de Cannes, Lars Von Trier afirma: eu entendo Hitler. Essa asserção dividiu opiniões e resultou no banimento do diretor no festival de cinema, sendo considerado *persona non grata* a partir de então. Não nos parece à toa que tal questão seja discutida no contexto desse filme. É evidente que não estamos defendendo a fala do diretor, muito menos posturas fascistas tomadas ao longo da história. O que queremos destacar diz respeito ao que o filme e essa declaração procuram indicar para o analista. Não teríamos nós que nos aproximar de elementos da tragédia para, conforme aponta Nietzsche, tocar numa dimensão extramoral? Não teríamos nós também que escutar e procurar entender os sofrimentos sem nunca nos esquecermos da dimensão trágica e do aspecto extra moral que esta revela do

mundo? Nesse sentido, de que nos adianta o jogo social, as brigas egoicas entre escolas, as falas pomposas nos congressos? Talvez fosse importante aprendermos mais com os sintomas que escutamos, não na direção de nos tornarmos melancólicos e abdicarmos de todo o jogo social intrínseco ao estar vivo, mas no sentido de reconhecer a potência de olhar diretamente para a morte e para o desamparo. Quiçá com uma pitada de melancolia os analistas possam se ater a questões mais relevantes e, assim como Justine, forjar uma “caverna mágica” diante do desamparo, mesmo sabendo que ele é inevitável.

Referências

- Aristóteles. (1998). *O homem de gênio e a melancolia. O problema*. Tradução: Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Lacerda Editores.
- Blanchot, M. (1987). *O espaço literário*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco.
- Burton, R. (2011). *A anatomia da melancolia*, v. 1. Tradução: Guilherme Gontijo Flores. Curitiba: Editora UFRP. (Original publicado em 1691)
- Deleuze, G. (1982). *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva.
- Didi-Huberman, G. (2015). *Sortir du noir*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Ferenczi, S. (1997). O conceito de introjeção. In: Ferenczi, S. [Autor], *Escritos psicanalíticos*. Rio de Janeiro: Timbre-Taurus. (Original publicado em 1909)
- Freud, S. (1976). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. VII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1905)
- Freud, S. (1976). Totem e tabu. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1913)
- Freud, S. (1976). Sobre o narcisismo: uma introdução. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1914)
- Freud, S. (1976). Sobre a transitoriedade. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1916)
- Freud, S. (1976). Luto e melancolia. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago (Original publicado em 1917)
- Freud, S. (1977). Rascunho G. Melancolia. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. I. Rio de Janeiro: Imago (Original publicado em 1950)
- Gondar, J. (1995). *Os tempos de Freud*. Rio de Janeiro: Revinter.
- Hölderlin, F. (1994). *Observações sobre o Édipo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

- Lambotte, M. C. (2000). *Estética da melancolia*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Meyer, L. (2013). Melancolia de Lars Von Trier e a psicopatologia contemporânea. *J. psicanal.*, 46(84), 239-251.
- Nietzsche, F. (1992). *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Tradução: Guinsburg, J. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1872)
- Pelbart, P. (1998). *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva.
- Pinheiro, T. (1999). Escuta analítica e novas demandas clínicas: sobre a melancolia e a contemporaneidade. *Psychê*, 9(3), 167-176.
- Shakespeare, W. (2003). *Hamlet*. São Paulo: Planeta DeAgostini. (Original publicado em 1601)

Notas

- ¹ Designamos como “dimensão fenomenológica” as experiências do sofrimento em primeira pessoa que se manifestam na transferência. Deparar-se com essa dimensão na clínica consiste em uma postura defendida por Freud que muitas vezes é esquecida pelos psicanalistas. Trata-se de procurar deixar em suspenso as considerações teóricas para se deparar com aquilo que emerge da prática clínica e por fim acabar por confrontar nossas convicções teóricas erigidas até então.
- ² Quando nos referimos a “acontecimento” marcamos uma afinidade com essa noção na filosofia deleuziana. O acontecimento, nesse sentido, é bem delineado pelo escritor polonês Bruno Schulz, conforme aponta Pelbart (1998): “Os fatos comuns são ordenados no tempo em sua sequência como uma fila. Ali eles têm seus antecedentes e suas conseqüências que se agrupam apertados, pisam os calcanhares uns dos outros, sem parar, e sem qualquer lacuna. Isso tem a sua importância para qualquer narrativa cuja alma seja continuidade e sucessão. Mas o que fazer com os acontecimentos, que não têm seu próprio lugar no tempo, os acontecimentos que chegam tarde demais, quando todo tempo já foi distribuído, dividido, desmontado e que agora ficaram numa fria, não alinhados, suspensos no ar, sem lar, errantes?” (Schulz, 1994, p. 32).
- ³ “O tempo está fora dos eixos” (Shakespeare, 2003/1601, p. 89).

Recebido em 05 de junho de 2016

Aceito para publicação em 14 de novembro de 2017

À VALORIZAÇÃO DA OBEDIÊNCIA INFANTIL COMO META DE SOCIALIZAÇÃO EM DIFERENTES CONFIGURAÇÕES FAMILIARES

*VALORIZATION OF CHILD OBEDIENCE AS
SOCIALIZATION GOAL IN DIFFERENT FAMILY SETTINGS*

*LA VALORIZACIÓN DE LA OBEDIENCIA INFANTIL COMO META
DE SOCIALIZACIÓN EN DIFERENTES CONFIGURACIONES FAMILIARES*

*Luciana Fontes Pessôa**

*Dandara de Oliveira Ramos***

*Maria Lucia Seidl-de-Moura****

*Leticia Oliveira da Silva*****

RESUMO

Estudos apontam que as metas de socialização da obediência são frequentemente valorizadas na criação de filhos. Contudo, a maior parte deles focaliza mães de famílias nucleares, não considerando a pluralidade de configurações familiares do contexto atual. Sendo assim, o presente estudo teve por objetivo investigar as metas de socialização da obediência infantil em famílias nucleares, monoparentais e reconstituídas. Participaram da pesquisa pais e mães de 50 famílias da cidade do Rio de Janeiro, com filhos de até dois anos de idade completos. Os participantes responderam ao Inventário de Metas de socialização/desenvolvimento (Keller et al., 2006). Os resultados não apontaram diferenças significativas na valorização das metas de socialização da obediência entre os três tipos de família. Famílias monoparentais, nucleares e reconstituídas valorizaram com a mesma intensidade a meta “aprender a obedecer aos pais” ($H(2)=0.179, p=0.914$) e a meta

* Professora Adjunta do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Coordenadora do Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

** Centro de Integração de Dados e Conhecimentos para Saúde da FIOCRUZ, Instituto Gonçalo Moniz, Salvador, BA, Brasil.

*** Instituto de Psicologia, Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

**** Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

“aprender a obedecer as pessoas mais velhas” ($H(2)=4.634, p=0.099$). No entanto, em famílias reconstituídas, foi observada uma maior valorização da obediência em pais e mães de meninas quando comparados a pais e mães de meninos ($U=16, p=0.012$). Além disso, em famílias monoparentais notou-se que quanto mais jovens são os filhos, mais valorizada é a obediência ($\rho=-0.81, p=0.005$). Entende-se que a aprendizagem da obediência aparece, de fato, como uma das mais importantes metas de socialização, na medida em que consiste em uma característica priorizada desde os primeiros anos de vida.

Palavras-chave: metas de socialização; obediência; tipos de família.

ABSTRACT

Literature shows that socialization goals related to obedience are frequently valued in childrearing practices. However, previous studies were mostly restricted to observation of maternal beliefs in groups of nuclear families, not fully considering the variety of family configurations in modern contexts. The present study aims at investigating socialization goals related to child obedience in nuclear, remarried and single parent families. Parents of 50 families from the state capital of Rio de Janeiro, Brazil, constituted the sample, all with children up to two years of age. Participants filled the Socialization Goals Inventory (Keller *et al.*, 2006). Results did not reveal significant differences in how parents valued socialization goals of obedience among the three different family types. Nuclear, remarried and single parent families valued the goal “learn to obey parents” ($H(2)=0.179, p=0.914$) and “learn to obey older people” ($H(2)=4.634, p=0.099$) with the same intensity. However, in remarried families there was a higher valorization of obedience by parents of girls in comparison of parents of boys ($U=16, p=0.012$). Moreover, in single parent families, valorization of obedience was negatively correlated with the parents valorization of obedience, the younger their children, the more parents valued obedience as socialization goal ($\rho=-0.81, p=0.005$). Obedience appears to be highly valued by different types of Brazilian families, regardless of their configuration, and is prioritized since the first years of children’s lives.

Keywords: socialization goals, obedience, family types.

RESUMEN

Los estudios apuntan que las metas de socialización de la obediencia se valoran en la crianza de hijos. Sin embargo, investigaciones anteriores detuvieron su foco de investigación en madres de familias nucleares, no considerando la pluralidad de configuraciones familiares del contexto actual. Siendo así, el presente estudio tuvo por objetivo investigar las metas de socialización de la obediencia infantil en familias nucleares, monoparentales y reconstituidas. Participaron de la investigación padres y madres de 50 familias de la ciudad de Río de Janeiro con hijos de hasta dos años de edad completos. Los participantes respondieron al Inventario de Metas de socialización / desarrollo (Keller et al., 2006). Los resultados no apuntaron diferencias significativas en la valoración de las metas de socialización de la obediencia entre los tres tipos de familia. Familias nucleares, monoparentales y reconstituidas valoraron con la misma intensidad la meta “aprender a obedecer a los padres” ($H(2)=0.179, p=0.914$) y la meta “aprender a obedecer las personas mayores” ($H(2)=4.634, p=0.099$). Sin embargo, en familias reconstituidas, se observó una mayor valoración de la obediencia en padres y madres de niñas cuando comparadas a padres y madres de niños ($U=16, p=0.012$). Además, en familias monoparentales, se notó que cuanto más jóvenes son los hijos, más valorada es la obediencia ($\rho=-0.81, p=0.005$). Se entiende que el aprendizaje de la obediencia aparece como una de las más importantes metas de socialización y consiste en una característica priorizada desde los primeros años de vida.

Palabras clave: metas de socialización; obediencia; tipos de familia

A literatura sobre desenvolvimento na infância aponta a aprendizagem da obediência como uma das mais importantes metas de socialização na criação de filhos (Bueno, dos Santos, & de Moura, 2010; Keller, 2007; Houlihan, Sloane, Jones, & Paten, 1992). Devido ao seu papel no desenvolvimento de comportamentos de autocontrole, autonomia e autorregulação, a obediência tem sido indicada como um dos mais importantes comportamentos prossociais a serem desenvolvidos nos primeiros anos de vida das crianças (McMahon, & Forehand, 2005). Evidências longitudinais indicam que comportamentos de obediência são importantes para instalar repertórios que serão vantajosos no futuro, especialmente para um ingresso bem-sucedido nas rotinas escolares, por exemplo (Bueno, dos Santos, & de Moura, 2010).

Definida por Schoen (1983) e, posteriormente, por McMahon e Forehand (2005, p. 204) como “o seguimento apropriado de uma instrução para apresentar uma resposta específica dentro de um tempo razoável e/ou designado”, a obediência é um comportamento que se dá em contexto de interação, envolvendo sempre a pessoa que dá a ordem e a pessoa para quem a ordem é direcionada. No ambiente familiar, pais, mães e demais cuidadores são os principais responsáveis pela socialização desse comportamento em crianças e, posteriormente, outras figuras de autoridade (ex.: professores) também desempenham um papel na socialização da obediência infantil.

Como meta de socialização, a obediência está intimamente ligada aos valores, sistemas de crenças e práticas que são priorizadas pelos cuidadores. Na definição de Harkness e Super (1996), as metas de socialização são parte integrante da psicologia dos cuidadores, um dos três subsistemas do nicho de desenvolvimento – contexto no qual o desenvolvimento ocorre – juntamente com o ambiente físico/social e as práticas compartilhadas de cuidado (Harkness, & Super, 1996; Harkness et al., 2001). Dessa forma, as metas de socialização representam os valores que os pais desejam para a criação de seus filhos e exercem uma função fundamental no desempenho do papel parental.

Martins e colaboradores (2015) ressaltam que tais valores sofrem influência do grupo cultural ao qual os pais pertencem, orientando não apenas suas práticas de cuidado, mas os próprios sistemas de crenças que serão desenvolvidos por seus filhos. Sendo assim, as metas de socialização traduzem valores culturais mais amplos em metas parentais particulares que irão se desdobrar em práticas de cuidados priorizadas pelos pais, influenciando diretamente o comportamento parental e o desenvolvimento da criança (Keller, & Kärtner, 2013).

Harwood e colaboradores (1996) apontam em seus estudos cinco principais categorias de metas de socialização enfatizadas pelos pais. A categoria de Autoaperfeiçoamento, na qual são valorizadas a autoconfiança, a independência e o desenvolvimento de talentos. A categoria de Autocontrole, relacionada ao controle de impulsos negativos, como agressão, egoísmo etc. A categoria de Emotividade que inclui metas sobre a capacidade da criança de estabelecer vínculo emocional com os outros. A categoria de Expectativas sociais que estão associadas às expectativas de integridade, como ser honesto, trabalhador etc. E, por fim, a categoria de Bom comportamento que abrange metas que apontam o desejo dos pais em ter filhos educados e obedientes.

Estudos nacionais têm explorado diferentes aspectos relacionados às metas de socialização infantil. Com o objetivo de investigar diferenças intraculturais na valorização das cinco categorias citadas acima, Seidl-de-Moura e colaboradores

(2008) entrevistaram 350 mães primíparas de sete cidades brasileiras: Belém, João Pessoa, Salvador, Campo Grande, Rio de Janeiro, Florianópolis e Porto Alegre, com filhos de até dois anos de idade. Na amostra como um todo, dentre as cinco categorias de metas investigadas, as mães atribuíram maior importância às metas de autoaperfeiçoamento e bom comportamento, demonstrando valorização tanto de características individualistas quanto sociocêntricas. Diferenças intraculturais foram identificadas na comparação dessas metas entre as sete cidades, indicando padrões similares das mães do Norte/Nordeste entre si, entre mães do Sul, do Rio de Janeiro e de Campo Grande. O tamanho populacional das cidades e o nível educacional das mães também foi um fator significativo na distinção entre a valorização das metas.

De forma semelhante, Borges e Salomão (2015) entrevistaram 30 mães residentes em contexto não urbano (Petrolina-PE), com filhos entre seis e 36 meses de idade. A análise de conteúdo das entrevistas indicou, respectivamente, a priorização das seguintes metas: Autoaperfeiçoamento (49,5%), Expectativas sociais (35,7%), Bom comportamento (12,7%), Emotividade (1,1%) e Autocontrole (1,1%). Para as autoras, a proximidade do contexto não urbano estudado com contextos urbanos, tanto em relação à quilometragem quanto em relação à escolaridade das mães, é uma possível explicação para a semelhança de metas priorizadas nos dois contextos. Isso porque mães de contexto urbano e não urbano parecem valorizar igualmente metas autônomas e relacionais, na medida em que priorizam o autoaperfeiçoamento, mas também priorizam a adequação às expectativas sociais e o bom comportamento.

Com objetivo de avaliar metas de mães residentes em capitais e de mães residentes em pequenas cidades, Macarini e Vieira (2009) entrevistaram 606 mães em seis diferentes estados (Pará, Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, Santa Catarina e Espírito Santo). Os resultados sugeriram que, embora ambos os grupos tenham valorizado metas autônomas, as mães residentes em cidades pequenas priorizaram ainda mais a dimensão da interdependência, enquanto que as mães das capitais valorizaram igualmente as duas dimensões. No entanto, em relação às cinco categorias de metas de socialização, foi observado que o item “Aprender a obedecer seus pais”, pertencente à categoria de Bom comportamento, foi considerado o mais importante tanto pelas mães da capital quanto pelas mães de pequenas cidades.

Em estudo sobre diferenças e semelhanças de metas de socialização de pais e mães residentes em Florianópolis, Fortkamp, Vieira e Faraco (2015) entrevistaram 48 participantes com filhos de 4 a 6 anos de idade e de dois contextos com diferentes níveis de escolaridade. A análise dos itens das Escala de Metas de Socialização indicou que pais com maior nível de escolaridade privilegiaram metas de Autoa-

perfeiçãoamento, considerando como mais importantes os itens “desenvolver um senso de autoestima” ($M=4,42$; $DP=0,50$) e “desenvolver autoconfiança” ($M=4,29$; $DP=0,46$). Já os pais de menor escolaridade enfatizaram os itens “aprender a obedecer aos pais” ($M=4,88$; $DP=0,34$) e “aprender a obedecer as pessoas mais velhas” ($M=4,88$; $DP=0,34$), reforçando as metas de Bom comportamento. No entanto, a análise das entrevistas indicou uma maior valorização do Autoaperfeiçãoamento em relação às demais metas nos dois contextos: 25,3% em pais de nível escolar alto e 33,17% em pais de nível escolar baixo. Já o bom comportamento aparece como terceira meta mais valorizada em ambos contextos: 5,85% em pais de alto nível de escolaridade e 6,82% em pais de baixo nível de escolaridade. Nesse sentido, de acordo com os autores, os resultados apontam que as crenças e práticas parentais nos dois contextos indicam o modelo autônomo-relacional, no qual tanto a autonomia quanto a interdependência são valorizadas.

No mesmo sentido, Lins e colaboradores (2015) analisaram as metas de socialização parental de 18 pais e 18 mães, residentes da cidade de João Pessoa (PB), casados entre si e com apenas um filho. A partir da análise de conteúdo das entrevistas, foi observado que, em relação às qualidades que os pais esperam para seus filhos, mães priorizaram o respeito aos outros (29.63%), seguido da honestidade (22.02%), enquanto para os pais a honestidade apresentou um percentual maior (29.87%), seguido do respeito aos outros (22.08%). Conforme os autores, tais resultados apontam para valorização do Bom comportamento da criança e da adequação às Expectativas sociais. Além disso, no que diz respeito aos procedimentos utilizados para alcançar as metas de socialização, pais (44.45%) e mães (36.73%) priorizam ensinar a criança a discernir entre o certo e o errado. Em seguida, mães valorizam a prática de ensinar a criança a respeitar as pessoas (20.41%), enquanto os pais valorizam dar o exemplo (29.64%). Contudo, os autores apontam que tais diferenças parecem ser complementares, na medida em que no relato de pais e mães nota-se o comprometimento de cuidar e educar seus filhos.

Fonseca e Cavalcante (2015), interessados em investigar relações entre metas de socialização maternas e a manifestação do comportamento prossocial de obediência em crianças residentes em contexto rural, realizaram um estudo com 39 díades do distrito de Apeú (PA). Os resultados do Questionário de Metas de Socialização indicaram que grande parte das mães participantes valoriza metas associadas à obediência, concordando completamente com os itens “aprender a respeitar os idosos” (74,4%), “aprender a obedecer os idosos” (69,2%), “aprender a obedecer os pais” (69,2%), “aprender a não contradizer os pais” (56,4%) e “aprender a fazer o que os pais dizem” (56,4%). Já o desempenho da criança na tarefa de obediência revelou correlação significativa com as metas maternas ex-

pressas nos itens “aprender a dar suporte aos outros” ($r=0.33$, $p < 0.05$) e “aprender a entender o sentimento dos outros” ($r=0.37$, $p < 0.05$).

Como parte de um estudo mais amplo, Vieira et al. (2010) estudaram metas e práticas de 600 mães de 12 contextos brasileiros diferentes, seis capitais e seis localidades do interior. Foram utilizadas escalas adaptadas de Keller et al. (2006). As mães de pequenas localidades valorizaram mais metas e práticas relacionais do que mães de capitais. Houve efeito do nível educacional das mães na valorização de metas e práticas relacionais. Quanto menor o nível educacional, mais eram valorizadas. Os autores discutem os resultados e ponderam:

a grande heterogeneidade da população nos grandes centros urbanos, e as consequências deste fenômeno para a vida cotidiana das famílias (incluindo as condições ecológicas, sociais, culturais e psicológicas) merecem discussões específicas. Mais estudos precisam levar em conta essa heterogeneidade. Novas investigações devem ampliar o foco de mães para as famílias em suas condições culturais e socioeconômicas (Keller et al., 2006, p. 823).

No conjunto dos estudos brasileiros realizados, identifica-se a valorização das metas de autoaperfeiçoamento, expectativas sociais e bom comportamento como uma tendência comum nas mães das famílias estudadas, que eram, geralmente, de famílias nucleares. As famílias do estudo de Vieira et al. (2010) foram posteriormente analisadas em Vieira, Lacerda, Vieira e Seidl-de-Moura (2011) e se verificou que: o tipo de configuração predominante foi o da família nuclear, 58,5% nas capitais e 68,3% nas cidades pequenas. Apenas 17,1% dos participantes das capitais e 15% do interior eram de famílias nucleares estendidas; 9,7% e 6,2% de famílias monoparentais; 14,7% e 10,5% de famílias monoparentais estendidas. Não houve famílias com outras configurações, ou seja, famílias que divergem do modelo pai, mãe e filhos. E o tipo de família não entrou nas análises de metas e práticas. Nesse sentido, uma questão que se apresenta, diante da atual pluralidade de configurações familiares, é a da possível diferença na valorização dessas metas de desenvolvimento em famílias constituídas por diferentes arranjos.

Metas de socialização em diferentes configurações familiares

Roudinesco (2003) destaca três grandes momentos que marcaram a trajetória da família ocidental: a) família tradicional: não se dava importância à vida

sexual e afetiva dos cônjuges e a figura paterna era tida como modelo de identificação dos filhos; b) família moderna: valorizava-se no casamento a reciprocidade de desejos e sentimentos e na divisão do trabalho, o homem destinava-se ao espaço público, atuando como provedor da família, enquanto a mulher destinava-se ao espaço privado, se ocupando dos cuidados da prole e da casa; e c) família contemporânea: configurada de forma igualitária através da união de dois indivíduos que buscam relacionamentos baseados no amor e no prazer.

Contudo, Figueira (1987) aponta para o fato da família contemporânea, apesar de ser entendida como igualitária, por vezes, reproduzir o modelo de família hierárquica. O autor traz, assim, o conceito de “desmapeamento” para se referir à coexistência, sincrônica e temporal, desses mapas (modelos) diferentes e contraditórios.

Nesse sentido, pensar as novas possibilidades de família nos permite romper com a crença de universalidade desta, que enfatiza um modelo único e natural de família. As novas composições familiares deverão ser entendidas como um reflexo das transformações sociais, ampliando não apenas o conceito de família, mas também suas implicações na sociedade (Wagner, 2011).

A principal mudança percebida entre as configurações familiares da atualidade e as famílias que as precederam é a nuclearização da família. Houve uma transição entre a família extensa para a nuclear. Ou seja, ainda nas famílias atuais há uma nuclearização, porém a figura central, em muitas dessas famílias, não é mais representada pela figura do pai e sim pela mãe. Além disso, houve um aumento na idade do casamento, explicado, sobretudo, pelo maior tempo direcionado à conclusão dos estudos e pelo custo financeiro direcionado à criação de uma família. Outras características apontadas pela literatura são: aumento nas taxas de divórcio; e o menor número de filhos (Castro, 2012).

Em 2015, foram registrados 328.960 divórcios em primeira instância ou por escrituras extrajudiciais. Embora tenha havido um declínio em relação a 2014, quando o número de divórcios concedidos foi de 341.181, o número ainda é bastante expressivo. Isso porque em 2010 foram registrados 243.224 divórcios, uma taxa de quase 86 mil a menos quando comparada à de 2015. Os dados são das Estatísticas do Registro Civil 2015, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), e indicam que muitas crianças não têm crescido mais exclusivamente na presença dos pais biológicos e que a convivência com o recasamento de seus cuidadores e com novos irmãos tem se tornado mais comum entre as famílias brasileiras (IBGE, 2015).

Em virtude disso, a consanguinidade deixa de ser o único traço demarcador da instituição família. Conforme discutido por Oliveira et al. (2008), esta passa a ser caracterizada a partir da redefinição de papéis, hierarquia e sociabilidade, tornando possíveis configurações familiares centradas nas dinâmicas e trocas

afetivas entre seus membros (Fonseca, 2002; Rizzini, 2002), para além dos modelos nucleares tradicionais.

Para uma melhor compreensão desses novos arranjos familiares, Kaslow (2001) classifica oito tipos de composição familiar:

- a) família nuclear: formada por duas gerações com filhos biológicos;
- b) família extensa: formada por três ou quatro gerações;
- c) família adotiva: podem ter caráter temporário, ser birraciais ou multiculturais;
- d) casal: caracterizado pela ausência de filhos;
- e) família monoparental: formada por um dos progenitores, o pai ou a mãe, e por seu(s) filho(s) ainda não adultos;
- f) família homoafetivas / homoparental: formada por casais homoafetivos com ou sem filhos;
- g) família reconstituída: formada por um casal no qual uma das partes ou ambas possuem filho(s) de relacionamentos anteriores;
- h) família sem laços legais: formada por pessoas que vivem juntas, com compromisso mútuo, sem laços legais.

Partindo da concepção de que a família e, mais especificamente, os cuidadores que a compõem tendem a ser os primeiros responsáveis pela socialização de suas crianças, ou seja, são os primeiros agentes de sua inserção social, e considerando também que a psicologia dos cuidadores é parte integrante do nicho de desenvolvimento infantil (Harkness, & Super, 1996), entender como as metas de socialização se apresentam nas novas famílias contemporâneas é uma importante tarefa para a psicologia do desenvolvimento.

Assim, o objetivo principal do estudo foi investigar a valorização da obediência infantil como meta de socialização de pais e mães de crianças com até dois anos de idade em famílias com três diferentes configurações: monoparentais, reconstituídas e nucleares. Além disso, foram exploradas outras possíveis variáveis mediadoras na socialização da obediência infantil, tais como o gênero e a idade da criança.

Dado que todas as pesquisas nacionais anteriores não consideraram diferentes configurações familiares, o presente estudo se caracteriza como exploratório. Contudo, espera-se que, em famílias reconstituídas e monoparentais, pais e mães valorizem a obediência de forma mais intensa que nas famílias nucleares, devido à convivência dos filhos com um cuidador não consanguíneo (no caso de madrastas/padrastos em famílias reconstituídas) e a ausência de um segundo cuidador (no caso das famílias monoparentais).

Em relação às possíveis variáveis mediadoras, resultados de meta-análise indicam que meninos e meninas diferem significativamente quanto ao desenvolvimento de comportamentos de obediência e que tais diferenças estão associadas, de forma

consistente, com as variações nas práticas parentais de disciplina para meninos e meninas (Gershoff, 2002; Rothbaum, & Weisz, 1994). Nesse sentido, mais recentemente Vasconcelos e Salomão (2017) investigaram concepções de pais, mães e educadoras sobre desenvolvimento infantil e gênero. Participaram do estudo 40 mães e 40 pais com, pelo menos, um filho de 2 a 3 anos e 20 educadoras. Ao serem analisadas as respostas dos participantes, categorias como “disciplina” (33% menina e 20% das educadoras para meninas), “delicadeza” (35% menina e 43% das educadoras para meninas) e “brincadeira de menina” (10% menina e 20% das educadoras para meninas) foram mencionadas apenas por pais e mães de meninas e por educadoras para se referirem às meninas. No entanto, as categorias “indisciplina” (23% menino e 25% das educadoras para meninos), “atividade/agitação” (48% menino e 55% das educadoras para meninos) e “brincadeira de menino” (15% menino e 20% das educadoras para meninos) foram utilizadas apenas para definir meninos. Tais resultados apontam, portanto, definições antagônicas que parecem ter base em papéis e estereótipos hierarquizados socialmente para o gênero feminino ou masculino.

Os estudos prévios não exploraram tais diferenças de gênero entre configurações familiares distintas. Sendo assim, não antecipamos um resultado específico e nossas análises a respeito da socialização da obediência conforme o gênero da criança em diferentes famílias também têm caráter exploratório.

Método

Participantes

Participaram da pesquisa pais e mães pertencentes a três diferentes tipos de família, sendo 10 de família monoparental (20%), 20 de família reconstituída (40%) e 20 de família nuclear (40%). Dentre os respondentes, 30 eram mães (60%) e 20 pais (40%), visto que as famílias monoparentais do estudo eram compostas apenas pelas mães, com filhos de idade até dois anos completos. As crianças do grupo estudado ($N=50$) são, em sua maioria, meninos ($N=30$, 60%) com média de idade de 13,3 meses ($DP=7,54$).

Procedimentos de coleta de dados

As famílias foram indicadas por participantes do grupo de pesquisa. No primeiro contato com a família, o pesquisador solicitava a cooperação do infor-

mente, explicando os objetivos e métodos da pesquisa. Após a concordância na participação, o pesquisador entregava o Termo de Consentimento e os instrumentos eram preenchidos pelos participantes (mães e pais da criança), no local de sua conveniência, e imediatamente entregues ao pesquisador.

Proteção dos participantes

O projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética da PUC-RJ (Protocolo nº 2013-23). Todos os participantes receberam informações oral e escrita sobre objetivos da pesquisa, responsabilidade, método empregado e direito a recusar o consentimento. A inclusão na amostra foi condicionada à assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Além desses aspectos gerais, os pesquisadores foram capacitados para estabelecer e manter um relacionamento pautado pelo respeito e pela preocupação em reduzir os custos da participação, em tempo e constrangimento imposto aos participantes. Cada participante foi identificado apenas por um código nas folhas dos instrumentos e seus dados de identificação constaram somente de uma ficha.

Instrumentos

Ficha sociodemográfica: os participantes, mães e pais da criança, preencheram a ficha de dados pessoais, informando sua idade e tipo de configuração familiar, assim como o sexo e a idade da criança (em meses).

Inventário de Metas de socialização/desenvolvimento (Keller et al., 2006): consiste em uma lista de dez frases que indicam metas que os pais vão tentar alcançar no desenvolvimento de seus filhos durante seus primeiros três anos de idade, que são lidas uma de cada vez. Essas metas incluem aprender a controlar as emoções; obediência aos pais e a pessoas mais velhas; cuidar do bem-estar dos outros; animar os outros; desenvolver independência; autoconfiança; autoestima; senso de identidade e competitividade. Pede-se que indiquem se concordam ou não, em uma escala de 1 (se não concorda nem um pouco) a 5 (se concorda totalmente), reagindo espontaneamente, sem pensar muito. No presente estudo, foram analisadas apenas as respostas dos participantes às metas “Aprender a obedecer seus pais” e “Aprender a obedecer às pessoas mais velhas”. As variáveis foram tratadas em escores de um a cinco atribuídos pelos participantes, estatisticamente analisadas como variáveis dependentes do tipo ordinal e utilizadas em testes não paramétricos de associação com as variáveis independentes de cada análise.

Resultados e Discussão

A comparação entre os grupos através do teste Kruskal-Wallis (Anova não paramétrica) não indicou diferenças significativas na valorização das metas de socialização da obediência. Famílias monoparentais, nucleares e reconstituídas valorizam com a mesma intensidade a meta “aprender a obedecer aos pais” ($H(2)=0.179, p=0.914$) e também não diferem significativamente na valorização da meta “aprender a obedecer as pessoas mais velhas” ($H(2)=4.634, p=0.099$). A figura 1 apresenta a comparação das médias dos diferentes grupos.

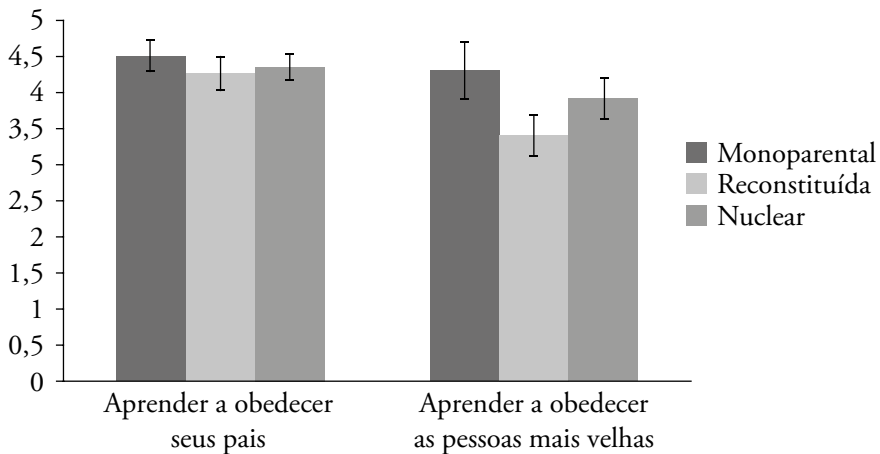


Figura 1 – Valorização da obediência infantil como meta de socialização nos diferentes arranjos familiares

Nesse aspecto, os resultados indicam que as famílias de diferentes configurações parecem se assemelhar à tendência encontrada em estudos prévios com famílias nucleares, nos quais o Bom comportamento foi uma meta de socialização altamente valorizada (Seidl-de-Moura et al., 2008; Macarini, & Vieira, 2009; Borges, & Salomão, 2015; Lins et al., 2015; Fonseca, & Cavalcante, 2015). Na amostra do presente estudo, quando solicitados a atribuir um escore de um a cinco para as metas, pais e mães em sua maioria atribuíram o valor máximo para a meta aprender a obedecer aos pais (60% nas famílias reconstituídas, 60% nas famílias reconstituídas e 55% nas famílias nucleares) e para a meta aprender a obedecer as pessoas mais velhas, apenas nas famílias reconstituídas as respostas não se concentraram, em sua maioria, no valor máximo (60% nas famílias monoparentais, 30% nas famílias reconstituídas e 60% nas famílias nucleares), mas essa diferença não apresentou significância estatística ($\chi^2_{10}=15.94, p=0.101$).

Nesse sentido, embora as novas famílias sejam caracterizadas pela redefinição de papéis, hierarquia e sociabilidades (Oliveira e cols., 2008), a ausência de um segundo cuidador em famílias monoparentais e a convivência com um cuidador não consanguíneo em famílias reconstituídas demonstraram não serem fatores significantes na valorização de metas de socialização relacionadas à obediência. Visto que as composições familiares devem ser entendidas como um reflexo das transformações sociais (Wagner, 2011), tal resultado pode indicar uma relativa homogeneidade no ambiente cultural avaliado, uma vez que as metas de socialização priorizadas traduzem os valores culturais mais amplos em metas parentais particulares (Keller, & Kärtner, 2013).

No entanto, algumas diferenças entre os grupos foram encontradas na associação do gênero e da idade dos filhos com a valorização das metas de socialização da obediência nos diferentes arranjos familiares. Comparando a valorização das metas entre pais e mães de meninos e meninas através do teste Mann-Whitney (opção não paramétrica para o teste t para amostras independentes), não foram encontradas diferenças para famílias nucleares ($U=31, p=0.397$) e monoparentais ($U=11, p=0.914$) quanto ao gênero da criança. Apenas nas famílias reconstituídas pais e mães de meninas valorizam mais intensamente a obediência aos pais, em comparação com pais e mães de meninos ($U=16, p=0.012$), em consonância aos achados internacionais que associam a diferença do desenvolvimento de comportamentos de obediência entre meninos e meninas às variações nas práticas parentais de disciplina entre os gêneros (Gershoff, 2002; Rothbaum, & Weisz, 1994).

Estudos nacionais recentes também corroboram os resultados apresentados, uma vez que indicam que meninas são descritas como disciplinadas enquanto meninos são descritos como indisciplinados (Vasconcelos, & Salomão, 2017). Trata-se, assim, de papéis e estereótipos hierarquizados socialmente para cada gênero e que tendem a ser traduzidos em crenças e metas particulares (Keller, & Kärtner, 2013).

Além do gênero, a idade da criança se mostrou associada com a valorização das metas dos cuidadores nos diferentes tipos de família. Em famílias monoparentais, a idade da criança se mostrou negativamente correlacionada com a valorização da obediência aos pais ($\rho=-0.81, p=0.005$) e as pessoas mais velhas ($\rho=-0.81, p=0.005$). Nas famílias nucleares e reconstituídas, as correlações, apesar de também negativas, não demonstraram significância estatística. Esse resultado indica que, além de valorizarem a socialização da obediência, os pais e mães da amostra estudada tendem a enfatizar mais sua importância quanto mais jovens são os seus filhos. Um resultado consistente com a literatura, que aponta a socialização da obediência como uma das mais importantes metas na criação de filhos desde os

primeiros anos de vida (Houlihan, Sloane, Jones, & Paten, 1992; McMahon, & Forehand, 2005; Bueno, dos Santos, & de Moura, 2010).

Considerações finais

Não foram encontradas diferenças significativas na valorização das metas de obediência de cuidadores em diferentes arranjos familiares. No entanto, a associação da valorização das metas com a idade e gênero das crianças apresentou diferenças relevantes.

Pode-se entender que há uma certa homogeneidade na valorização das metas de obediência no contexto cultural investigado, uma vez que as diferentes configurações de família não se apresentaram como um fator influente em relação a essas metas.

Contudo, em famílias reconstituídas, observou-se uma maior valorização da obediência por parte de pais e mães de meninas. Esse achado pode ser atribuído às variações nas práticas parentais de disciplina entre os gêneros, o que pode estar associado à transmissão de uma ideia cultural, ainda presente, de submissão feminina, na qual o homem atua na posição de provedor, enquanto a mulher é destinada ao espaço privado (Roudinesco, 2003). Tal pontuação corrobora o que Figueira (1987) define como “desmapeamento”, conceito que se refere à reprodução do modelo de família hierárquica em famílias contemporâneas.

Além disso, no caso de famílias monoparentais, a idade da criança apareceu como um fator importante: quanto mais nova a criança, maior revelou-se a valorização da obediência. Nesse sentido, entende-se que a aprendizagem da obediência aparece, de fato, como uma das mais importantes metas de socialização, na medida em que consiste em uma característica priorizada desde os primeiros anos de vida (McMahon, & Forehand, 2005).

Portanto, dada a relevância das metas de obediência em nosso contexto cultural, sugere-se que estudos posteriores investiguem suas relações com outras características sociodemográficas tais como nível de escolaridade dos cuidadores e número de pessoas que residem com a criança, uma vez que essas variáveis podem exercer influência na valorização da obediência infantil (Seidl-de-Moura et al., 2008; Fortkamp, Vieira, & Faraco, 2015). Ademais, propõe-se que futuras investigações considerem outros tipos de família (homoafetivas, adotivas, sem laços legais etc) a fim de que diferenças em relação às metas de obediência possam ser avaliadas.

Referências

- Borges, L. C., & Salomão, N. M. R. (2015). Concepções de desenvolvimento infantil e metas de socialização maternas em contexto não urbano. *Estudos de Psicologia*, 20 (2), 114-125.
- Bueno, A. C. W., dos Santos, B. C., & de Moura, C. B. (2010). Obediência infantil: conceitualização, medidas comportamentais e resultados de pesquisas. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 26(2), 203-216. doi: 10.1590/S0102-37722010000200002
- Castro, M. G. (2012). Gênero e família em mudança: uma revisão com foco em cuidado parental. In Castro, M. G., Carvalho, A. M. A., & Moreira, L. V. C. (Orgs.), *Dinâmica família do cuidado: afetos, imaginário e envolvimento dos pais na atenção aos filhos* (p. 13-29). Salvador: EDUFBA.
- Figueira, S. A. (1987). O “moderno” e o “arcaico” na nova família brasileira: notas sobre a dimensão invisível da mudança social. In Figueira, S. A. (Org.), *O moderno e o arcaico na família de classe média brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Fonseca, B. R., & Cavalcante, L. I. C. (2015). Metas de socialização de mães residentes em um contexto rural autônomo-relacional. (Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Teoria e Pesquisa do Comportamento. Universidade Federal do Pará).
- Fonseca, C. W. (2002). Mãe é uma só? Reflexões em torno de casos brasileiros. *Psicologia USP*, 13, 49-68. doi: 10.1590/s0103-65642002000200005
- Fortkamp, E. H. T., Vieira, M. L., & Faraco, A. M. X. (2015). Crenças e metas de socialização de pais de dois contextos urbanos brasileiros: uma análise do modelo de orientação de self. (Tese de Doutorado em Psicologia – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Federal de Santa Catarina).
- Gershoff, E. T. (2002). Corporal punishment by parents and associated child behaviors and experiences: a meta-analytic and theoretical review. *Psychological Bulletin*, 128, 539-579.
- Harkness, S., & Super, C.M. (1996). Introduction. In Harkness, S., & Super, C. M. (Eds.), *Parents’ cultural belief systems: their origins, expressions and consequences* (2nd ed., p. 01-23). New York: Guilford Press.
- Harkness, S., Super, C., Axia, V., Eliaz, A., Palacios, J., & Welles-Nyström, B. (2001). Cultural pathways to successful parenting. *International Society for the Study of Behavioural Development Newsletter*, 1(38), 9-13.
- Harwood, R. L., Schöelmerich, A., Ventura-Cook, E., Schulze, P. A., & Wilson, S. P. (1996). Culture and class influences on Anglo and Puerto Rican mother’s beliefs regarding long-term socialization goals and child behavior. *Child Development*, 67, 2446-2461.
- Houlihan, D., Sloane H. N., Jones, R. N., & Paten, C. (1992). A review of behavioral conceptualizations and treatments of child noncompliance. *Education and Treatment of Children*, 15, 56-77.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2015). *Estatísticas do registro civil*, 2015. Estatísticas do Registro Civil.

- Kaslow, F. W. (2001). Families and family psychology at the millenium. *American Psychologist*, 56(1), 37-46.
- Keller, H. (2007). *Cultures of infancy*. Mahwah, Nova Jersey: Erlbaum.
- Keller, H., Lamm, B., Abels, M., Yovsi, R. D., Borke, J., Jensen, H., & Chaudry, N. (2006). Cultural models, socialization goals, and parenting ethnotheories: a multi-cultural analysis. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 37(2), 155-172.
- Keller, H. & Kärtner, J. (2013). Development – the cultural solution of universal developmental tasks. In Gelfand, M. J., Chiu, C., & Hong, Y. (Eds.), *Advances in culture and psychology*, v. 3 (p. 63-116). New York, NY: Oxford University Press.
- Lins, Z. M. B., Salomão, N. M. R., Borges, L. C., Lins, S. L. B., & Carneiro, T. F. (2015). Metas parentais de socialização em relação ao desenvolvimento de seus filhos. *Interação Psicol.*, 19(1), 85-96.
- Macarini, S. M., & Vieira, M. L. (2009). *Autonomia e interdependência: sistema de crenças parentais de mães residentes em pequenas cidades e capitais do Brasil*. 121 f. (Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina).
- Martins, G., Gonçalves, T., Marin, A., Piccinini, C. A., Sperb, T. M., & Tudge, J. (2015). Social class, workplace experience, and child-rearing values of mothers and fathers in southern Brazil. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 46(8), 996-1009.
- McMahon, R. J., & Forehand, R. L. (2005). *Helping the noncompliance child: Family-based treatment for oppositional behavior*. New York: Guilford Press.
- Oliveira, D., Siqueira, A. C., Dell'Aglio, D. D., & Lopes, R. D. C. S. (2008). Impacto das configurações familiares no desenvolvimento de crianças e adolescentes: Uma revisão da produção científica. *Interação em Psicologia*, 12(1), 87-98.
- Rothbaum, F., & Weisz, J. R. (1994). Parental caregiving and child externalizing behavior in nonclinical samples: a meta-analysis. *Psychological Bulletin*, 116, 55-74.
- Roudinesco, E. (2003). *A família em desordem*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Rizzini, I. (2002). Crianças, adolescentes e famílias: tendências e preocupações globais. *Interação em Psicologia*, 6, 45-47. doi: 10.5380/psi.v6i1.3192
- Schoen, S. F. (1983). The status of compliance technology: implications for programming. *Journal of Special Education*, 17,483-496.
- Seidl-de-Moura, M. L., Lordelo, E., Vieira, M. L., Piccinini, C. A., de Oliveira Siqueira, J., Magalhães, C. M. C., Pontes, F. A. R., Salomão, N. M., & Rimoli, A. (2008). Brazilian mothers' socialization goals: intracultural differences in seven Brazilian cities. *International Journal of Behavioral Development*, 32(6), 465-472. doi: 10.1177/0165025408093666
- Vasconcelos, D. C., & Salomão, N. M. R. (2017). Concepções de mães, pais e educadoras sobre desenvolvimento infantil e gênero. (Tese de Doutorado em Psicologia Social – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social. Universidade Federal de Paraíba).

- Vieira, M. L., Seidl-de-Moura, M. L., Lordelo, E., Piccinnini, C. A., Martins, G. D. F., Macarini, S. M., Moncorvo, M. C., Pontes, F. A. R., Magalhães, C. M. C., Salomão, N. M. R., & Rimoli, A. O. (2010). Brazilian mothers' beliefs about child-rearing practices. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, *41*(2), 195-211. doi:10.1177/0022022109354642
- Vieira, M. L., Lacerda, A. L. R., Vieira, M. C., & Seidl-de-Moura, M. L. (2011). Características sociodemográficas e aspectos psicossociais de famílias brasileiras residentes em capitais e cidades pequenas do interior. *Barbarói* (UNISC. Online), *34*, 60-79.
- Wagner, A. (2011). *Desafios psicossociais da família contemporânea: pesquisas e reflexões*. Porto Alegre: Artmed.

Recebido em 10 de outubro de 2017

Aceito para publicação em 16 de outubro de 2017

COPING E COPING DIÁDICO: UMA ANÁLISE QUALITATIVA DAS ESTRATÉGIAS DE COPING DE CASAIS

*DYADIC COPING AND COPING: A QUALITATIVE
ANALYSIS OF COPING STRATEGIES COUPLES*

*DIÁDICA COPING Y COPING: UN ANÁLISIS
CUALITATIVO DE COPING PAREJAS ESTRATEGIAS*

*Aline Amaral Mussumeci**

*Edna Lúcia Tinoco Ponciano***

RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar os conceitos de *coping* e *coping* diádico, trazendo trechos de entrevistas de uma pesquisa qualitativa com casais heterossexuais de famílias intactas da classe média do Rio de Janeiro e de Curitiba. Para tanto, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com perguntas norteadoras, seguindo um roteiro e sendo gravadas em áudio, com o intuito de analisar o *coping* nesses casais. O *coping* é um processo complexo, que demonstra a forma como o indivíduo lida com o estresse, vivencia os problemas e utiliza recursos diante das dificuldades. Dessa forma, a eficácia das estratégias de *coping* depende dos recursos que o indivíduo possui e de sua avaliação cognitiva. Foi observado que os cônjuges estabelecem diadicamente diferentes formas de *coping* e quando o estresse é compartilhado seus efeitos podem ser amenizados pela parceria e presença do cônjuge. Concluiu-se que os casais elegem determinados padrões de *coping* e os utilizam conjuntamente, o que aponta para a importância de se analisar a forma como os cônjuges estabelecem as estratégias de *coping* diádico, pois estas são o fundamento da dinâmica do casal para o enfrentamento dos estresses e dos conflitos cotidianos.

Palavras-chave: *coping*; *coping* diádico; conjugalidade.

* Mestre em Psicologia Social, UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

** Professora Adjunta do Instituto de Psicologia, UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

ABSTRACT

Coping is a complex process that shows the way an individual deal with stress and conflict. The efficacy of coping strategies depends on the individual's resources and his/ her cognitive evaluation, but it also depends on the interpersonal relationship, such as in a couple relationship. The aim of this study is to analyze the concept of coping and dyadic coping, based on excerpts of interviews of a qualitative research with heterosexual intact families of middle class in Rio de Janeiro and Curitiba. Semi-structured interviews were conducted with pre-determined questions, following a guide. All the interviews were recorded. Content Analysis was used with the aim of understanding the coping in these couples. It was observed that couples dyadically establish different ways of coping and that stress, when shared, has its effects reduced by partnership and the presence of the spouse. It was concluded that couples choose certain patterns of coping and use them together, which points out to the need of analyzing the way how couples establish dyadic coping strategies, as these strategies are the couple's dynamic foundation for facing stress and daily conflicts.

Keywords: coping; dyadic coping; conjugality.

RESUMEN

El *coping* es un proceso complejo, que demuestra la forma como el individuo se enfrenta con el estrés y el conflicto. La eficacia de las estrategias de *coping* depende de los medios que el individuo tiene y de sus evaluaciones cognitivas, pero depende igualmente de las relaciones interpersonales, como la de una pareja. El objetivo de este artículo es el de analizar los conceptos de *coping* y *coping* diádico, trayendo fragmentos de entrevistas de una encuesta cualitativa con parejas heterosexuales de familias intactas de la clase media de Rio de Janeiro y de Curitiba. Fueron realizadas entrevistas semiestructuradas con preguntas dirigidas, siguiendo un guión y siendo gravadas en audio, con la intención de comprender el *coping* de estas parejas, utilizando el Análisis de Contenido. Fue observado que los cónyuges establecen diádicamente diferentes formas de *coping* y que el estrés cuando compartido, tiene sus efectos amenizados por la alianza y presencia de los cónyuges. Fue concluido que las parejas eligen determinados patrones de *coping* y los utilizan en conjunto, lo que apunta para la importancia de analizar la forma como los cónyuges establecen las estrategias de *coping* diádico, pues estos son los fundamentos de la dinámica de la pareja para el afrontamiento del estrés y de los conflictos cotidianos.

Palabras claves: *coping*; *coping* diádico; conjugalidad.

Introdução

O matrimônio demanda que duas pessoas diferentes criem uma realidade comum e renegociem uma série de posições e de valores, anteriormente definidos de modo individual ou por suas famílias de origem. As renegociações das experiências individuais ocorrem com o intuito de construir uma história de vida compartilhada e uma identidade conjugal. Nesse processo, os cônjuges vivenciam situações de estresse, mudanças que podem interferir de forma positiva ou negativa na qualidade conjugal (Costa, Cenci, & Mosmann, 2016). Os cônjuges estabelecem estratégias próprias para lidarem com as frustrações e com as dificuldades que surgem, além de definirem diversas maneiras de adaptação às mudanças. A forma como os cônjuges lidam com essas situações pode facilitar ou dificultar esse processo, trazendo repercussões para o bem-estar individual e conjugal.

Uma relação conjugal considerada de apoio mútuo não necessariamente corresponde a uma relação sem estresse e sem conflitos. Sendo inerente a todos os relacionamentos humanos, estresse e conflito são fenômenos característicos da vida e podem culminar em novas oportunidades, transformando os envolvidos (Bolze, Schmidt, Crepaldi, & Vieira, 2013). Um dos desafios que se impõe aos cônjuges é o de oferecer suporte diante dos estresses e dos conflitos conjugais cotidianos. São discutidos os conceitos de *coping* individual e *coping* diádico, que compreendem os esforços individuais, de um ou de ambos os cônjuges, para enfrentar e lidar com situações de estresse que afetam um dos cônjuges ou a ambos. Apesar de sua importância no estudo da conjugalidade, o tema *coping* é recente e pouco abordado. A conjugalidade é abordada, buscando avançar na investigação sobre diferentes tipos de *coping e coping* diádico, ao considerar a sua importância para os estudos da família. Fatores como a personalidade, o *background* familiar, as vulnerabilidades já experimentadas, antes mesmo do casamento, tendem a moldar e a afetar o modo que o casal enfrenta as dificuldades. As variações na maneira como cada cônjuge lida individualmente com eventos estressantes podem afetar o enfrentamento enquanto casal. Estudos sobre terapias de casal na Europa demonstram que ter uma boa relação afetiva é um fator que influencia o nível de bem-estar e de felicidade (Costa, 2005), podendo o relacionamento conjugal ser vivenciado como um “continente” para os cônjuges, quando enfrentam situações estressantes.

O objetivo deste artigo é analisar os conceitos de *coping* individual e *coping* diádico, trazendo trechos de entrevistas de uma pesquisa qualitativa, de cunho exploratório, com casais heterossexuais de famílias intactas da classe média do Rio de Janeiro e de Curitiba. Para tanto, foram realizadas entrevistas com um roteiro

semiestruturado, sendo gravadas em áudio. Com essa pesquisa, sem pretensão a generalizações, dados empíricos são discutidos a partir de uma literatura predominantemente internacional, trazendo uma temática ainda pouco desenvolvida no Brasil. Desta maneira, as estratégias de *coping* utilizadas pelos casais para lidar com os estresses e as dificuldades da vida podem ser narradas, trazendo os significados e as experiências conjugais, analisados ao discutir as repercussões para o bem-estar do casal, que são encontradas nos relatos.

***Coping* individual**

O termo *coping* pode ser compreendido como lidar com, enfrentar, encarar, ultrapassar, fazer face, dar resposta a, reagir a ou adaptar-se a circunstâncias adversas (Antoniazzi, Dell'Aglio, & Bandeira, 1998). O estudo do *coping* é fundamental para compreender como o estresse afeta as pessoas, para melhor ou para pior. A forma como as pessoas lidam com o estresse pode reduzir ou ampliar os efeitos das situações adversas da vida, no que diz respeito à intensidade de sofrimento emocional e ao desenvolvimento das capacidades físicas e mentais para lidar com esses eventos. É importante destacar que há uma diversidade significativa de conceitos para o *coping*. Skinner, Edge, Altman e Sherwood (2003) explicitam que o *coping* não é um comportamento unidimensional, funciona em vários níveis e pode ser influenciado por diversos comportamentos, cognições e percepções. Também pode ser compreendido como esforços conscientes e volitivos para regular emoção, cognição, comportamento, fisiologia e o ambiente em resposta a eventos ou circunstâncias estressantes (Compas et al., 2014).

No paradigma apresentado por Lazarus e Folkman (1984), *coping* é definido como um conjunto de esforços cognitivos e comportamentais com o objetivo de lidar com exigências específicas, internas ou externas, que ocorrem em situações de estresse e são avaliadas como sobrecarregando ou excedendo os recursos pessoais. Nessa definição, as estratégias de *coping* são ações intencionais, no nível físico ou mental, iniciadas em resposta a um estressor percebido, dirigida para circunstâncias externas ou estados internos, estabelecendo quatro características principais para o *coping*: 1) processo de interação entre o sujeito e o meio; 2) sua função é administrar a situação de estresse e não controlá-la; 3) supõe que ocorra uma avaliação, ou seja, a forma como o estressor é percebido e interpretado cognitivamente pelo indivíduo; e 4) requer uma mobilização de esforços cognitivos e comportamentais do indivíduo para lidar com as demandas internas ou externas

que ocorrem na interação com o ambiente. Sendo assim, a resposta de *coping* geralmente objetiva a diminuição de estresse (Folkman, & Lazarus, 1980).

Antoniazzi et al. (1998) explicitam que há pesquisadores que distinguem estratégias de *coping* e estilos de *coping*. Os estilos de *coping* têm sido relacionados a características de personalidade ou a resultados de *coping* e as estratégias são relacionadas a ações cognitivas ou de comportamento utilizadas no curso de um episódio particular de estresse. Desse modo, as estratégias de *coping* têm sido relacionadas a fatores situacionais, as ações cognitivas ou de comportamento eleitas diante de um episódio particular de estresse. Folkman e Lazarus (1980) destacam o papel assumido pelas estratégias de *coping*, considerando que podem mudar de momento para momento, durante as etapas de um evento estressante. Considerando essa diversidade nas reações individuais, estes autores destacam que não se devem pressupor as respostas de um indivíduo a situações a partir do estilo típico de *coping*.

As estratégias podem ser definidas de duas maneiras de acordo com sua função: o *coping* focado no problema e o *coping* focado na emoção. O *coping* focado no problema diz respeito à tentativa do indivíduo de alterar a situação que originou o estresse, sendo uma resposta ativa para resolução da situação. A meta dessa estratégia é modificar o problema existente na relação entre a pessoa e o ambiente que está trazendo a tensão, podendo ser manejada interna ou externamente. No *coping* direcionado para uma fonte externa de estresse são estabelecidas estratégias como negociar a resolução de um conflito interpessoal, encontrar estratégias ou plano de ação como solução ou pedir ajuda prática de outras pessoas. No *coping* dirigido internamente, a tensão pode ser administrada através de uma reestruturação cognitiva como, por exemplo, a redefinição do elemento estressor. O *coping* focado na emoção se relaciona ao esforço para regular as emoções associadas ao estresse ou dele resultantes. Esses esforços são dirigidos a um nível somático e/ou a um nível de sentimentos, objetivando modificar o estado emocional do indivíduo e minimizar a sensação física desagradável de uma circunstância estressante. Buscar atividades prazerosas para diminuir os sentimentos de tristeza, aflição e ansiedade, como comer um chocolate, assistir a um filme e sair para conversar com os amigos são exemplos de estratégias dirigidas a um nível somático de tensão emocional. A utilização de estratégias de *coping* focando o problema ou a emoção inclui a avaliação da situação estressora. Nas situações consideradas como mutáveis, o *coping* focado no problema tende a ser mais empregado, já o *coping* focado na emoção tende a ser mais escolhido em situações consideradas como inalteráveis (Folkman, & Lazarus, 1980).

Carver e Scheier (1994) sublinham que esses dois tipos de estratégias são facilmente distinguíveis, mas seus efeitos podem ser confundidos. O *coping* focado na emoção pode auxiliar o *coping* focado no problema pelo alívio da tensão e o *coping* focado no problema pode reduzir a ameaça, e consequentemente diminuir a tensão emocional. As pesquisas demonstram que ambas as estratégias de *coping* são empregadas durante praticamente todos os episódios estressantes, e que o uso de uma ou de outra pode variar em eficácia, dependendo dos diversos tipos de estressores envolvidos (Compas, 1987). Desse modo, observa-se que as estratégias, tanto do *coping* focado no problema quanto do focado na emoção, podem variar em resposta a diferentes tipos de estresse ou diferentes momentos no tempo, como também podem se conjugar numa dada situação. Straub (2014) aponta que, socialmente, devido a estereótipos tradicionais, homens e mulheres são criados para lidarem de forma diferente com o estresse. O homem é motivado a agir e permanecer independente, já as mulheres são socializadas para buscar apoio e expressar suas emoções livremente. Nesse sentido, os homens tendem a lidar com o estresse de um modo focado no problema e as mulheres com um modo focado na emoção. Uma terceira estratégia pode ser acrescentada: *coping* focado nas relações interpessoais. Essa estratégia engloba os esforços para manter relacionamentos estreitos ou para atender as necessidades emocionais do cônjuge durante períodos de estresse. Em outras palavras, quando o indivíduo busca apoio nas pessoas do seu círculo social para a resolução de circunstâncias estressantes (Antoniazzi et al., 1998).

Como uma estratégia pouco valorizada na literatura, o *coping* focado na emoção é visto como uma forma passiva de lidar com um evento estressante, não representando uma ação para a solução do problema (Folkman, & Lazarus, 1980; Jackson, Mackenzie, & Hobfoll, 2000). Uma indicação dessa desvalorização está na conclusão de algumas pesquisas em que o *coping* focado na emoção tem sido relacionado a pobres resultados na saúde física e psicológica, além de serem as mulheres que tendem a eleger essa estratégia, mais do que os homens, sendo consideradas mais suscetíveis a experimentar sofrimento psicológico.

O entendimento do *coping* focado na emoção como estratégia inferior ou mesmo não caracterizada como uma ação para solução do problema deve ser confrontado ao se considerar que é uma resposta emocional que pode se incluir no processo de resolução do problema. Teoricamente, o sucesso dos esforços focados no problema depende do êxito dos esforços focados na emoção, considerando que certas emoções intensas afetam a atividade cognitiva necessária para focar no problema (Folkman, 1984).

A eficácia das estratégias de *coping* é caracterizada pela flexibilidade e mudança, ou seja, novas demandas exigem novas estratégias de *coping*. Considerando que uma dada estratégia não é eficaz para todos os tipos de estresse, torna-se difícil avaliar o resultado de uma estratégia de *coping*, tendo em vista que a mesma pode sofrer mudanças com o tempo. As estratégias de *coping* são usadas individualmente, consecutivamente e em combinação. Logo, o processo de *coping* não pode ser simplificado, ou seja, o efeito de uma estratégia de *coping* pode ser confundido pelo resultado de outras estratégias. É importante enfatizar que as tentativas de administrar o acontecimento estressor, bem ou malsucedidas, são entendidas como estratégias de *coping*. A eficácia da estratégia exige que se considere a natureza do estressor, os recursos de *coping* acessíveis e o resultado do esforço empenhado nas estratégias de *coping* (Compas, 1987).

Coping diádico

O conceito de *coping* individual tornou-se insuficiente para a compreensão do processo de *coping* no contexto dos casais, das famílias e de outros sistemas sociais (Story, & Bradbury, 2004). Uma nova compreensão considera a dimensão intersubjetiva, caracterizando o *coping* diádico, para o qual há, pelo menos, duas abordagens: (1) o *coping* individual é relacionado ao do cônjuge, ou seja, são consideradas a congruência e a discrepância do *coping* individual de um cônjuge com a do outro; (2) o *coping* diádico é definido, em uma abordagem sistêmica, como uma nova forma de *coping*, caracterizada por como os cônjuges lidam conjuntamente, constituindo-se uma unidade em situações estressantes (Bodenmann, Meuwly, & Kayser, 2011). Nesse estudo, considera-se a abordagem sistêmica de *coping* diádico tal como é entendida por Bodenmann (2005): esforços, de um ou de ambos, no processo de gerenciamento do estresse, no sentido de criar ou restaurar a homeostase física, psicológica ou social, individualmente ou do casal como unidade. O *coping* diádico atenua o impacto negativo do estresse no casamento, reforça os sentimentos de pertencimento, a confiança mútua, a intimidade e a representação da relação como útil e de suporte (Bodenmann, 2005; Papp, & Witt, 2010). Nesse sentido, é necessário considerar a dimensão relacional nas pesquisas sobre casais, não apenas o funcionamento individual e a personalidade (Silverstein, Bass, Tuttle, Knudson-Martin, & Huenergardt, 2006). Ampliar o conceito de *coping* para a díade conjugal enriquece a análise dos mecanismos de enfrentamento do casal, à medida que o cônjuge pode apoiar e promover estratégias para manejar os episódios estressantes.

A relação promove a oportunidade de, por meio dos outros, “experien­ciar a si mesmo” (Silverstein et al., 2006). A autorregulação e o controle individual são fortemente impactados por influências da relação. Portanto, o *coping* diádico é uma representação de orientação relacional, tendo em vista que é um processo interacional entre os cônjuges com o objetivo de controlar os estressores que causam tensão. A partir desse ponto de vista, considera-se que o gerenciamento das situações estressantes da vida dificilmente acontece isoladamente. As relações íntimas são constituídas pela interdependência e as estratégias de *coping* e as experiências de estresse são permeadas pela intersubjetividade. A dinâmica interpessoal possibilita uma maior fluidez nas respostas emocionais, com a presença de cooperação, o que permite alívio às tensões, suporte em situações estressantes e restabelecimento do equilíbrio físico e/ou emocional (Oatley, & Jenkins, 2002). Nesse sentido, o processo de *coping* diádico possibilita ao casal compreender que há diversas estratégias para lidar com os momentos de estresse e estas não precisam ser rígidas. Além disso, pode ajudar os cônjuges a lidarem mais eficazmente com os acontecimentos estressantes que sobrecarregam as estratégias de *coping* individual (Bodenmann, 2005). Uma forte ligação com os outros caracteriza as pessoas que são mais felizes, mais saudáveis, mais capazes de lidar com as tensões e menos propensas a experimentar problemas psicológicos e somáticos de saúde (Baumeister, & Leary, 1995; Lakey, & Orehek, 2011; Rook, Luong, Sorkin, Newsom, & Krause, 2012). Desse modo, o *coping* diádico tem dois objetivos primários: a redução de estresse de cada cônjuge e o reforço da qualidade da relação (Bodenmann, 2005).

Os casais podem desenvolver estratégias de *coping* diádico positivas ou negativas. As estratégias positivas são: *coping* diádico de suporte, *coping* diádico em comum e *coping* diádico delegado. O *coping* diádico de suporte é o apoio prestado por um cônjuge em uma tentativa de ajudar o outro em seus esforços de enfrentamento (apoio com tarefas diárias, conselhos práticos, compreensão empática), ajudando o cônjuge a reformular a situação, comunicando-se a crença na capacidade dele(a) ou expressando solidariedade. No *coping* diádico em comum, ambos os cônjuges participam do processo de enfrentamento mais ou menos simetricamente (resolução conjunta de problemas, partilha de sentimentos, compromisso mútuo). No *coping* diádico delegado, um cônjuge pede ao outro para assumir certas tarefas no esforço de reduzir o estresse de uma dada situação (um cônjuge está explicitamente impelido pelo outro a dar apoio e, como resultado, uma nova divisão das tarefas é estabelecida, quando um dos cônjuges assume tarefas para o outro) (Bodenmann et al., 2011). As estratégias de *coping* negativas se dividem em: *coping* diádico hostil, *coping* diádico ambi-

valente e *coping* diádico superficial. O *coping* diádico hostil é o apoio acompanhado por depreciação, distanciamento, sarcasmo, desinteresse aberto, ou minimização da gravidade do estresse do cônjuge. O *coping* diádico ambivalente é quando um dos cônjuges apoia o outro sem querer ou mediante contribuição. O *coping* diádico superficial é o suporte que não é sincero, como fazer perguntas sobre os sentimentos do cônjuge sem escuta, ou apoiar o cônjuge sem empatia (Bodenmann, & Randall, 2012). Há maior capacidade de negociar e de resolver conflitos amigavelmente quando o casal desenvolve boas estratégias de *coping*. Além disso, ela podem ajudar na solução de problemas cotidianos, os quais, se não resolvidos, podem gerar diminuição da intimidade do casal, aumento de sentimentos negativos e, conseqüentemente, diminui o bem-estar (Story, & Bradbury, 2004). Os estudos sobre *coping* diádico têm demonstrado que essa forma de enfrentamento está vinculada a uma maior qualidade conjugal, a baixos níveis de tensão, a menos problemas psicológicos, ao maior bem-estar físico e a maior estabilidade das relações (Pires, 2011).

Mesmo que cada cônjuge tenha sua forma particular de responder aos conflitos ou às alegrias da vida conjugal, as reações de um induzem a resposta do outro (Carr, Freedman, Cornman, & Schwarz, 2014), o que é denominado como contágio emocional: um estado simples em que um indivíduo captura as emoções dos outros, produzindo um estado interno semelhante (Buchanan, Bagley, Stansfield, & Preston, 2011). Dessa forma, há uma ressonância de emoção entre os cônjuges na forma de vivenciar os momentos de estresse, o que pode ter fortes implicações para o bem-estar do casal.

Outra forma de *coping* que engloba o casal é o *coping* religioso (Abu-Raiya, & Pargament, 2014). A religião se refere ao sistema organizado de crenças, práticas, rituais e símbolos projetados para facilitar a proximidade com o sagrado ou transcendente (Moreira-Almeida, Lotufo Neto, & Koenig, 2006). Os indivíduos de diversas tradições utilizam ensinamentos espirituais, crenças e práticas religiosas para lidar com as dificuldades da vida, desafios e estressores. A religião faz parte do cotidiano das pessoas, o que sugere que o enfrentamento do estresse pela religião é um fenômeno universal. Há estratégias positivas e negativas de *coping* religioso. As primeiras referem-se a um relacionamento seguro com Deus, uma crença de que há um significado maior a ser encontrado e um senso de conexão espiritual com os outros, em busca de apoio espiritual, perdão religioso, enfrentamento religioso colaborativo, ligação espiritual e redefinição benevolente do estressor. Já as estratégias de *coping* religioso negativas refletem uma luta religiosa para encontrar e conservar significado na vida, descontentamento religioso, pre-

sença de conflitos interpessoais com membros do grupo religioso e de dúvidas sobre os poderes de Deus para interferir na situação estressora (Pargament, Smith, Koenig, & Perez, 1998). As estratégias de *coping* religioso positivas são associadas aos indicadores de boa saúde mental, incluindo uma maior felicidade, qualidade de vida e bem-estar psicológico e espiritual (Harris et al., 2008; Lee, 2007). As estratégias de *coping* religioso negativas têm sido relacionadas a uma maior taxa de mortalidade, depressão, fadiga e dor, além de ansiedade, depressão e comportamentos obsessivos e compulsivos (Pargament, Koenig, & Tarakeshwar, 2001). A religião tem uma função no acesso a redes de suporte e de integração social nas instituições religiosas (Brewer, Robinson, Sumra, Tatsi, & Gire, 2014), caracterizando um tipo de suporte interpessoal. Estudos sugerem que a prática religiosa dos cônjuges é um fator motivador de proteção e de preservação do casamento e gerenciamento dos conflitos, principalmente na transição para a parentalidade. Teoricamente, a visão de um casamento como sagrado poderia motivar os novos pais a gerenciar habilmente os conflitos de forma a não deteriorar o vínculo matrimonial, considerando os custos espirituais e psicológicos para os cônjuges e seus(suas) filhos(as) (Kusner, Mahoney, Pargament, & DeMaris, 2014).

Metodologia

Participaram desta pesquisa dez casais com idade entre 27 a 74 anos, estrategicamente selecionados em diferentes fases do ciclo de vida, para observar vários momentos da história conjugal. Os critérios dos(as) possíveis entrevistados(as) foram divulgados, para que fossem indicados(as) por pessoas próximas e conhecidas. Nesse sentido, trata-se de uma amostra de conveniência, em que os(as) entrevistados(as) preencheram os seguintes critérios: heterossexuais de famílias intactas, casados por tempo variado, de qualquer idade, com filhos de idades e de gênero variados ou sem filhos. Eles foram identificados pelas letras M (mulher) e H (homem), seguido por um número de um a dez, correspondendo a cada casal.

Inicialmente, foi elaborado um projeto que foi avaliado e aprovado pelo Comitê de Ética em 17/07/2015, sob o registro número 42129415.6.0000.5282. Utilizou-se entrevista semiestruturada com perguntas norteadoras, sendo gravadas em áudio, com o intuito de analisar o *coping* em casais heterossexuais de famílias intactas, de classe média do Rio de Janeiro e de Curitiba, com o seguinte roteiro: como vocês se conheceram?; falem dos

momentos importantes da vida de vocês (individuais, conjugais, positivos e negativos); como lidaram com esses momentos?; que emoções vocês vivenciaram nesses momentos? (vivência de cada um e como foi ver a experiência do outro); que influências vocês tiveram nesses momentos. Os casais assinaram termo de consentimento livre e esclarecido. As entrevistas foram transcritas e posteriormente os dados foram analisados de acordo com Análise de Conteúdo (Bardin, 2008), utilizando-se a técnica de análise temática e categorial, que consiste em desmembrar o texto em eixos temáticos, estabelecendo núcleos de sentido e, posteriormente, identificando categorias conceituais e descritivas, possibilitando uma compreensão sobre os significados e a vivência dos cônjuges diante de situações de estresse.

Primeiramente, cada entrevista foi submetida a uma análise buscando a temática de base e a lógica interna de cada entrevista. Para a escolha dos temas, considerando o objetivo da pesquisa, foi realizada uma leitura flutuante, demarcando núcleos de sentido de cada entrevista (decifração estrutural) e, posteriormente, estabelecendo relações entre elas, a partir da repetição de alguns temas significativos. Por conseguinte, foi utilizada a técnica de análise temática, que consiste em desmembrar o texto em eixos temáticos, estabelecendo núcleos de sentido e suas categorias, que são apresentados na tabela 1 e, posteriormente, descritos, apresentando as falas dos(as) entrevistados(as). Os temas e as categorias foram selecionados conforme a presença no discurso dos(as) entrevistados(as), sendo associados à vivência e à narrativa de suas experiências. Desse modo, são constituídos dois eixos, *coping* e ciclo de vida, mas para este artigo, trabalha-se somente o primeiro. Por conseguinte, a escolha de temas e de categorias foi demarcada por um critério, o da compreensão a partir da narrativa, estando de acordo com uma das possibilidades técnicas de análise de conteúdo, proposta por Bardin (2008). Dentre as categorias, há as conceituais e as descritivas. As primeiras são definidas a partir da fundamentação teórica, em discussão com a literatura utilizada. As categorias descritivas são as que não foram definidas teoricamente, mas foram verificadas no discurso dos cônjuges.

Tabela 1 – Distribuição das categorias e subcategorias por saturação – Eixo *Coping*

| Eixo Tem | Categorias | Subcategorias | Entr1 | Entr2 | Entr3 | Entr4 | Entr5 | Entr6 | Entr7 | Entr8 | Entr9 | Entr10 | Total | |
|--------------------------------|------------|--|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|--------|-------|---|
| <i>Coping</i> diádico negativo | | <i>Coping</i> diádico negativo hostil | X | X | | | | | | X | X | X | 5 | |
| | | <i>Coping</i> diádico negativo ambivalente | | | | | | | | | | | | |
| | | <i>Coping</i> diádico negativo superficial | | | | | | | | | | | | |
| <i>Coping</i> diádico positivo | | <i>Coping</i> diádico positivo em comum | X | X | X | X | X | X | | X | | | 7 | |
| | | <i>Coping</i> diádico positivo de suporte | X | X | | X | X | X | X | X | X | X | 9 | |
| | | <i>Coping</i> diádico positivo delegado | | | | X | | | | | | | | 1 |
| | | <i>Coping</i> focado na emoção | | X | | | | | | | | | | 1 |
| | | <i>Coping</i> focado no problema | | | X | | | X | X | | X | X | 5 | |
| | | <i>Coping</i> individual | X | X | | X | | X | X | X | X | X | 8 | |
| | | Religião | X | X | | X | | | X | X | | | 5 | |

Nota: Entrevista

A tabela 1 apresenta a saturação teórica do Eixo *Coping*, em que as categorias foram dispostas horizontalmente e os números das entrevistas verticalmente. Seguindo os relatos dos(as) entrevistados(as), se as categorias eram apresentadas, um X é marcado na respectiva entrevista avaliada. A maior parte das categorias foi significativamente contemplada.

A decisão sobre o fechamento da amostra com 10 casais foi feita pela seleção de um casal para cada momento do ciclo de vida, sendo ainda confirmado pela saturação. Para tanto, foi utilizado o método da saturação teórica, que consiste na suspensão da inclusão de novos participantes quando os dados obtidos, na avaliação do pesquisador, começam a ser repetitivos e torna-se irrelevante persistir na coleta de dados, ou seja, os dados fornecidos por novos participantes não contribuiriam, significativamente, para o aperfeiçoamento da reflexão teórica, decisão fundamentada nos dados que foram coletados (Fontanella, Rica, & Turato, 2008). Esse método está respaldado cientificamente pelo pressuposto da constituição social do sujeito que, na Teoria das Representações Sociais, repercute no conceito de determinação social das representações individuais e, na Análise do Discurso, no conceito de determinação histórica e social das formações discursivas e da fala. O entendimento é o de que a representatividade da amostra não é alcançada apenas estatisticamente, no domínio matemático, mas sim cognitivamente, envolvendo a percepção do pesquisador e de seu domínio teórico. Assim, o pesquisador avalia os elementos, analisa a qualidade das informações obtidas e decide por interromper a coleta de dados quando se constata que elementos novos não são mais captados no campo de observação (Fontanella, Rica, & Turato, 2008).

Resultados

Coping individual

Esforços conscientes com o objetivo de regular emoção, cognição, comportamento diante de circunstâncias estressantes (Compas et al., 2001).

Eu falava vamos discutir a relação. Aí, ele falava: ‘não quero falar’. Como que eu podia. Ficava ruminando aquilo todo dia até chegar o dia que ele quisesse falar. (M2)

Foi frustrante não saber entrar no universo dela. De modo geral, sempre fui muito calado. Muito peculiar do universo masculino, né? [...]. Então, era difícil dialogar, discutir relação como M2 (que) adora. Para mim, isso era muito difícil. Eu não sabia fazer isso, não gostava, não sabia. (H2)

Pelos exemplos acima, percebe-se que, a respeito das formas de *coping* individual ainda há uma forte distinção de gênero. Enquanto as mulheres buscam conversar e interagir nos eventos de estresse, os homens tendem a evitar o con-

fronto numa conversa. Os maridos tendem a ter um comportamento mais introspectivo, de se calar, se isolando, ao invés de discutir com a esposa. H2 relata que se sentiu frustrado por não saber lidar com o universo da esposa, se referindo às diferentes perspectivas de gênero na resolução dos conflitos. Elas tendem a dividir os aspectos emocionais de sua vida individual e conjugal, principalmente em situações de dificuldades, enquanto eles tendem a evitar o conflito.

Deixa dar uma respirada, depois a gente conversa de boa. [...] Ela continua falando. “Para, já resolvemos”. Depois a gente conversa, entendeu? Não estou com cabeça, entendeu? E ela às vezes não entende e isso me irrita. (H1)

Na verdade, como a gente estava num período de crise financeira, emocional, qualquer coisa me irrita. [...] Nas situações difíceis, qualquer coisa me irrita e eu sou um pouco teimoso. Se eu estiver irritado, eu posso estar muito errado, não vou arredar o pé! (H9)

H1 explica que tem necessidade de um momento sozinho, para se acalmar, nos momentos de discussão, e reclama que a esposa não o entende, deixando-o ainda mais irritado. A irritação em situações de estresse é relatada com um sentimento comum no exemplo dos dois maridos acima.

Mas sempre tem que ter o pensamento de superação, aquilo ficou, tá lá, tem que tocar a vida para frente, né? [...] É, tem que superar, tem que absorver, não adianta você não admitir que isso aconteceu e pensar que volta. Não é, fez parte de um presente, passado, o futuro chegou e parou ali. E a vida nossa continua. (H10)

Outro aspecto do *coping* individual mencionado por alguns(mas) entrevistados(as) foi o da superação. Alguns afirmam que pensam no que precisa ser feito, de modo comportamental, para lidar com as dificuldades e superá-las. H10 ainda acrescenta que, para não ter problemas ou frustrações, estrategicamente, faz todo um planejamento e preparação antes de fazer qualquer coisa.

Coping diádico positivo

Esforços de um ou ambos os cônjuges num processo positivo de gerenciamento de estresse.

Coping diádico positivo em comum: se apresenta pelas seguintes dimensões: resolução conjunta de problemas, partilha de sentimentos, compromisso mútuo (Bodenmann, & Randall, 2012; Bodenmann, 2006).

Hoje, praticamente tudo que eu quero fazer eu falo com ela, converso com ela, por mais que eu tenha minha opinião, se eu acho que é certa ou não, primeiro eu pergunto a ela. Eu quero escutar a opinião dela. (H1)

Então, na verdade foi isso, quando a gente viu que não dava certo, a gente sentava, conversava; Oh, vamos fazer assim, assado. Vamos seguir essa trilha, esse caminho que é o melhor. (H7)

A resolução conjunta de problemas expressa a preocupação com a opinião e percepção do outro diante da situação. Os trechos acima representam essa preocupação: H1 esclarece que, antes de fazer qualquer coisa, busca ouvir a opinião da esposa e H7 explica que, quando algo não acontece como planejam, a atitude deles é sentar e conversar e encontrar o melhor caminho: “Pedir perdão, ainda que não reconheça o erro, mas reconhece que está ruim o relacionamento desta maneira. Eu posso mudar em prol do casamento”. (M2)

O casal dois expressa que, apesar das dificuldades e das discordâncias no casamento, existe o compromisso mútuo. M2 explica que, mesmo em eventos em que entende que está com a razão, decide pedir desculpas e passar por cima em prol do compromisso de casamento. H2 acrescenta que escolheram ter uma família para sempre, reforçando o compromisso mútuo entre o casal.

Aí a lágrima desceu, né? Aí quando eu chorei, ela chorou junto. Foi um momento assim, eu acho que foi o cume do nosso casamento, sabe? Ali a gente se uniu de um jeito. [...] Se abraçou e aquele choro parece que um ouviu o choro do outro. Aí ela me passou calma, falou: “Olha, lembra que eu falei que a gente ia passar situações, é mais essa. Mas Deus está conosco”. (H8)

Sim, quando ele chegou aquilo, digamos assim, foi como se fosse um alívio, né? A carga agora não é só mais minha, eu vou poder dividir com alguém, né? (M8)

A partilha de sentimentos é uma dimensão do *coping* diádico positivo em comum, pois o casal compartilha seus estresses e sentimentos de forma a dividir a sobrecarga nos momentos de dificuldade. As falas do casal oito acima

explicitam um momento de dificuldade do casal, quando o filho do meio estava gravemente doente. M8 enfatiza que quando o marido chegou ao hospital sentiu um alívio, pois podia compartilhar seus sentimentos e a carga da tensão que aquela situação acarretava.

Coping diádico positivo de suporte: apoio com tarefas diárias, conselhos práticos, compreensão empática, ajudando o cônjuge a reformular a situação, comunicando-se a crença na capacidade do outro e/ou expressando solidariedade (Bodenmann, & Randall, 2012; Bodenmann, 2006).

Eu ficava triste porque não passava e ele: “Não, você já bateu na trave, na próxima você passa”, sempre estimulando. Essa foi uma parte muito importante da gente pra manter bastante unido. [...] E eu dizia: “Não vou fazer, eu não vou passar, é focado em informática e eu não sei nada”. E ele: Não eu te ajudo. Eu sou formado em informática, eu te dou aula. (M7)

O exemplo acima enfatiza um momento na vida do casal sete, no qual a ajuda de H7, reformulando a situação que M7 estava vivenciando, foi determinante para o alcance do objetivo. A situação mencionada se refere ao processo de provas de concursos que M7 estava prestando. O casal lembra que foram várias tentativas sem êxito. M7 destaca que, muitas vezes, pensou em desistir, mas H7 reformulava a situação, lembrando dos seus momentos de êxito na vida e isso a motivou, até que passou no concurso.

Na depressão que ela teve, não é pena o termo que se usa, nem compaixão, eu esqueci o termo que eu vou usar... solidariedade. Acho que seja isso, você ser solidário com o que a pessoa está vivendo. [...] Eu acho que o sentimento que tinha é solidariedade, ficar junto, estar junto e tentar viver da melhor maneira. (H4)

As emoções que H4 sentiu ao ver sua esposa, que é tão ativa, prostrada numa cama com depressão são sintetizadas na palavra solidariedade. Para H4, a palavra diz respeito a ser solidário com o que a esposa está vivenciando, ficar junto e tentar viver da melhor forma.

Coping diádico positivo delegado: um cônjuge está explicitamente impellido pelo outro a dar apoio e, como resultado, uma nova divisão das tarefas é estabelecida, como quando um dos cônjuges assume tarefas pelo outro (Bodenmann, & Randall, 2012; Bodenmann, 2006).

Ele quer me encontrar para ir, mas a gente já fez muito mercado junto. Mas sabe aquela coisa que com o tempo vai enjoando? A gente ia muito ao mercado junto, os dois, porque um ia para um lado, um ia para o outro e não demorava muito. Mas aí, chegou uma hora que eu fui enjoando, e passei a bola para ele. (M4)

M4 explicita que a tarefa de fazer mercado sempre foi uma atividade do casal em conjunto, mas que, com o tempo, ela enjoou da atividade e passou a bola para o esposo. Percebe-se, nessa situação, que um dos cônjuges foi impelido pelo outro a apoiá-lo e houve uma nova divisão das tarefas, característica do *coping* diádico positivo delegado.

Coping diádico negativo

Esforços de um ou ambos os cônjuges num processo negativo de gerenciamento de estresse.

Coping diádico negativo hostil: está associado ao apoio, que é acompanhado por depreciação, distanciamento, sarcasmo, desinteresse aberto, ou minimização da gravidade do estresse do cônjuge (Bodenmann, & Randall, 2012).

Ele virava a cara, ficava com raiva e eu não sabia o que foi. Quando ele via alguma coisa em mim que ele não gostava, ele ficava com raiva e se eu repetia ele ficava sem falar comigo o dia todo e eu não sabia o que era. Sozinha, sem ter com quem conversar, sem ter amigos, muito ruim. (M2)

Às vezes, ela continua falando as mesmas coisas, voltando, é um infinito, e isso vai irritando. [...] Eu trato bem, então quando age com uma certa grosseria me incomoda, eu acabo sendo grosso também. Tipo, se eu não faço, não faça comigo, entendeu? (H1)

Conforme os relatos acima, o *coping* diádico negativo hostil foi demonstrado por alguns casais, que relataram, abertamente, que há situações em que o distanciamento, o desinteresse aberto do cônjuge e a irritação fazem o momento de estresse se tornar ainda pior. A agressão física e a destruição de objetos também foram mencionadas como meios utilizados em alguns momentos de discordância.

Não, ixi, já teve até mesa quebrada (risos). Já teve quase dedo quebrado. (M8)

É, ela quebrou um dedo meu, eu vi ela serrar literalmente uma mesa no antebraço, ela bateu no meio da mesa e rachou no meio, aquelas mesas de MDF. E um dia ela chutou o pé da cama e quebrou a cama. (H8)

Nos relatos não foram identificados exemplos específicos do *coping* diádico negativo ambivalente, quando um dos cônjuges apoia o outro sem querer ou mediante contribuição, e do *coping* diádico negativo superficial, suporte que não é sincero, como fazer perguntas sobre os sentimentos do cônjuge sem escuta, ou apoiar sem empatia (Bodenmann, & Randall, 2012; Bodenmann, 2006). Embora sejam relevantes, conforme o que é discutido na literatura, a ausência desses dois tipos deve ser pensada considerando tanto a experiência dos(as) entrevistados(as) como a forma de coleta de dados.

Coping focado no problema

Diz respeito à tentativa do indivíduo de alterar a situação que originou o estresse, uma resposta ativa para resolução da situação (Folkman, & Lazarus, 1980). “Olha, no momento, na hora mesmo não senti nada, vamos dizer assim. Fui correr com ela para o hospital pra lá e pra cá, tentando salvar a vida dela”. (H6)

Essa categoria foi identificada majoritariamente no discurso masculino, talvez pelos homens elegerem estratégias mais objetivas e menos emocionais para resolução dos problemas. H6 expressa claramente seu ímpeto de resolver objetivamente os problemas ao ser questionado como lidou com o momento do AVC de sua esposa, mas, evidentemente, as emoções estão presentes nessa experiência.

Coping focado na emoção

Relaciona-se ao esforço para regular as emoções associadas ao estresse ou resultantes dele. Esses esforços de *coping* são dirigidos a um nível somático e/ou a um nível de sentimentos, objetivando modificar o estado emocional do indivíduo e minimizar a sensação física desagradável de uma circunstância estressante (Folkman, & Lazarus, 1980).

Então, ao invés de discutir eu vou para o Shopping, vou para praia, saio de casa. Quando eu volto ele tá aí, e aí como é que você tá? Não vai voltar para casa, não? Ele sentia falta, ele sabe que eu não ia fazer nada demais. Ele sabe que estou pensando nas coisas aí fora, quando eu volto já passou a raiva, acalmou da raiva, aí conseguia falar. (M2)

O relato da esposa acima é o mais explícito a respeito do *coping* focado na emoção. M2 explica que, em momentos de estresse entre ela e o marido, sua atitude, muitas vezes, é a de sair para pensar. Para ela, com essa ação há uma redução da sensação física desagradável do sentimento relatado por ela como raiva.

Coping religioso

Categoria que se refere ao sistema de crenças, práticas e rituais que possibilitam a proximidade do indivíduo com o sagrado/transcendente.

Completamente diferente, quando eu senti que eu estava tombando, foi quando eu fui para igreja, e isso me ajudou muito. Porque a fé, ela te fortalece, quando você vai buscar. (M4).

Eu acredito muito que Deus direciona o caminho da gente. E eu acho que o último concurso Ele não me deixou passar, porque eu estava muito preparada. [...] Foi Deus mesmo que colocou esse concurso do Paraná e acabou dando certo. [...] Eu acredito muito que tenha a mão de Deus aí. (M7)

As falas acima apontam para situações de dificuldade, depressão de M4 e período de concursos de M7, nas quais ambas recorreram a Deus e à fé para amenizar e pedir ajuda nesses momentos.

Foi fundamental no nosso casamento, dá certo até hoje no meu caso ter iniciado lá na igreja o trabalho com cura interior, foi fundamental para tratamento meu. [...] Eu diria que se não fosse esse trabalho comigo não sei se teríamos ficado juntos até hoje. Teve uma época que o relacionamento estava muito difícil. Então foi essencial, fundamental esse trabalho na minha vida. (H1)

H1 enfatiza a importância do trabalho feito na igreja em momentos de estresse, recordando um período de crise do casamento e sua dificuldade de habitar o universo da esposa. Esclarece que o trabalho de “terapia de grupo”, oferecido na igreja, possibilitou autoconhecimento e melhoria na relação a dois.

Eu vejo assim, depois que a religião entrou na nossa vida, a igreja, o espiritual a gente mudou muito, né? [...] Nós aprendemos não só a dialogar, não aprendemos que há muito mais que isso, nós podemos orar, nós podemos pedir uma ajuda externa para que haja esse controle conosco, né? (M8)

M8 enfatiza que depois que começaram a frequentar a igreja houve uma mudança significativa no relacionamento em relação a ter mais diálogo e aceitação das diferenças. Ela explica que Deus é uma ajuda externa que auxilia no controle dos problemas e H8 acrescenta que hoje possuem o hábito de pedir auxílio e a bênção de Deus no que fazem. Nesse sentido, as práticas e rituais se apresentam como uma forma de *coping diádico*.

Discussão

Os(as) entrevistados(as) descrevem as estratégias de *coping* utilizadas para lidar com momentos de estresse. Alguns explicam que utilizam como estratégia o pensamento de superação, de que vão conseguir ultrapassar as dificuldades e traçam um plano para atingir seu objetivo ou ficam um tempo sozinhos para refletir e tomar a melhor decisão. Outros preferem conversar, compartilhar a dificuldade com alguém ou com o próprio cônjuge ou mesmo buscar auxílio e orientação para o problema na religião. Desse modo, são verificadas diferentes habilidades de *coping* de acordo com o gênero, principalmente no que tange aos conflitos conjugais. As mulheres tendem a conversar e dividir os aspectos emocionais de sua vida individual e conjugal nos eventos de estresse, enquanto os homens têm um posicionamento mais passivo ou silencioso em relação aos seus conflitos e problemas conjugais (Carr et al. 2014). Mesmo que cada cônjuge tenha sua forma particular de responder aos conflitos, as reações de um influenciam na resposta do outro, o que pode trazer dificuldades no enfrentamento das várias situações vividas pelo casal, pois, com estratégias de *coping* diferentes, cada um pode expressar de uma forma a vivência de uma dificuldade e interpretar ou reagir a essas diferentes percepções de modo antagônico. Alguns maridos mencionam ficarem

irritados quando as esposas não respeitam sua maneira diferente de lidar com as situações. Há relatos que exemplificam momentos nos quais os homens não queriam conversar sobre algum tema e as mulheres insistiam na conversa. Nota-se que, por vezes, a intenção feminina é a de estabelecer um *coping* diádico positivo em comum ou de suporte ao marido, mas o mesmo deseja estar sozinho e, como resposta à insistência da esposa, responde com *coping* diádico negativo hostil.

Embora tenha sido observada a diferença de gênero, não se deve enfatizar uma visão determinista que separa, entre homens e mulheres, os tipos de estratégia de *coping*. Trata-se, sobretudo, de reconhecer as diferenças individuais relatadas pelos(as) entrevistados(as) que, ao serem compreendidas e aceitas, facilitam o processo de construção do *coping* diádico. No entanto, uma visão que relativize as marcas de gênero precisa ser mais discutida, tanto em nível da experiência dos casais quanto teoricamente. Nessa perspectiva, aborda-se, teoricamente, que o *coping* diádico se refere aos esforços de um ou ambos os cônjuges no processo de gerenciamento do estresse (Bodenmann, 2006). Portanto, a forma como um ou ambos constroem suas estratégias de *coping* dependerá da percepção e da reação do outro, o que pode trazer implicações para o bem-estar do casal. Casais felizes tendem a utilizar mais estratégias de *coping* diádico positivo do que os casais infelizes (Bodenmann, 2005; Papp, & Witt, 2010). Nessa amostra observa-se consistência em relação aos dados encontrados na literatura à medida que os casais que, em seus relatos, se expressaram como felizes e satisfeitos relataram também ter qualidade de vida conjugal, utilizando estratégias de *coping* positivas para lidar com o estresse.

Quanto ao *Coping* diádico positivo em comum, foram reveladas práticas como ouvir a opinião do outro para tomar uma decisão em comum, “sentar e conversar” para encontrar soluções, ter um diálogo aberto na relação, pedir perdão em prol da relação. Os casais enfatizaram que o compromisso mútuo e a oportunidade de ter o outro na resolução dos problemas e na partilha de sentimentos são fatores que os aproximam, sendo um dos pontos mais positivos do relacionamento. A maioria dos(as) entrevistados(as), ao mencionarem essas estratégias, olham um para outro, se tocam ou mesmo dão as mãos, demonstrando, com a linguagem não verbal, aproximação e cumplicidade. O *coping* diádico atenua o impacto negativo do estresse no casamento, reforça os sentimentos de pertencimento, a confiança mútua, a intimidade e a representação da relação como útil e de suporte (Bodenmann, 2005). A possibilidade de ter o outro para resolução conjunta do estresse, característica do *Coping* diádico positivo em comum, estreita e mantém os laços afetivos e o companheirismo entre o casal.

Quanto ao *Coping* diádico positivo de suporte, os(as) participantes do estudo descreveram várias situações de estresse, como cuidado com a casa e com

os(as) filhos(as), mudança de cidade, morte de um familiar, doenças físicas e emocionais, nos quais o apoio do cônjuge foi crucial para lidar com esses momentos. Nessas situações, o apoio prestado, na tentativa de ajudar o cônjuge nos seus esforços de enfrentamento, torna-se muito relevante na redução do estresse (Bodenmann, Meuwly, & Kayser, 2011). Os casais entrevistados explicam que criam estratégias para superar as dificuldades, como dividir as tarefas diárias da casa e dos(as) filhos(as), se colocar no lugar do outro, dimensionando o que o cônjuge está sentindo, reformulando juntos as situações. Dois relatos nos chamam a atenção para a repercussão do apoio do cônjuge para a dinâmica emocional. O primeiro foi descrito pelo casal sete: a esposa fala do período de quatro anos fazendo provas para concurso, do desânimo e tristeza, ao não ter êxito nas avaliações. O segundo relato, o do casal quatro, retrata a depressão severa que M4 sofreu e a importância da solidariedade do cônjuge. Esses exemplos demonstram a relevância da compreensão empática nos momentos de dificuldades, como o estresse compartilhado é amenizado e como, na superação dessas dificuldades, há a confirmação do cônjuge como suporte e apoio na vida.

O *coping* focado no problema é abordado predominantemente no discurso masculino, ou seja, os homens estabelecem estratégias mais objetivas e menos emocionais para resolução dos problemas. Esse dado confirma o entendimento de que, tradicionalmente, a sociedade, inclusive a brasileira, espera que os homens sejam estimulados a agir e a permanecerem independentes (Straub, 2014). A concepção de que homem “é forte”, “não chora” e “não sente”, de que é preciso agir, enfrentar as dificuldades e não se permitir abalar esteve presente no discurso dos maridos. Há uma reprodução cultural que acarreta sofrimento e mal-estar aos homens, já que a emoção está presente nos estresses e nas dificuldades da vida e precisa ser sentida e elaborada. Corroborando essa perspectiva, as mulheres são socializadas a buscar suporte e expressar de forma livre suas emoções (Straub, 2014). Nas entrevistas, o relato de *coping* focado na emoção foi apresentado por uma mulher. A utilização de uma ou de outra estratégia de *coping* pode variar em eficácia, dependendo dos diversos tipos de estressores envolvidos (Carver, & Scheier, 1994). A utilização de ambas as estratégias de *coping* pode ocorrer durante os eventos estressantes, o que pode trazer muitos benefícios para o indivíduo e para a díade conjugal.

Os(as) entrevistados(as) demonstram ter um relacionamento com Deus, uma crença de que há um significado maior a ser encontrado e um senso de conexão espiritual com os outros, em consonância ao que é discutido na literatura sobre *coping* religioso (Abu-Raiya, & Pargament, 2014), o que possibilita uma boa saúde mental, qualidade de vida e bem-estar psicológico (Lee, 2007; Harris et al., 2008). Dessa forma, a partir do relato dos(as) entrevistados(as), observa-

-se que há um favorecimento da construção de habilidades de *coping* diádico positivas, tanto no que se refere à qualidade de vida conjugal relatada como ao fato de a religião em comum possibilitar a aproximação, à medida que ambos acreditam e buscam, na religião, paz e auxílio nos momentos de dificuldades. Além disso, a prática religiosa motiva os cônjuges a perseverarem no casamento e a gerenciarem os conflitos (Kusner, Mahoney, Pargament, & DeMaris, 2014). Essa prática pode ser evidenciada quando M8 relata que, depois que o casal começou a frequentar a igreja, houve uma mudança significativa no relacionamento em relação à ocorrência de mais diálogo e de aceitação das diferenças entre eles. Ela explica que Deus é uma ajuda externa, que auxilia no controle dos problemas e H8 complementa que, após as conversas do casal, sempre pedem auxílio e a benção de Deus. Observa-se que, por meio da fé e da religião, um demonstra mais compreensão com o outro e se empenha para administrar bem os conflitos, para a manutenção do casamento.

Conclusão

O *coping* é um processo interpessoal complexo que representa a forma como o indivíduo lida com o estresse, vive as dificuldades e desenvolve recursos em resposta a uma crise. Dessa forma, a eficácia das estratégias de *coping* depende dos recursos que o indivíduo possui e da avaliação cognitiva estabelecida pelo sujeito diante do evento, sendo que uma estratégia eficaz dificilmente o será em todas as circunstâncias. O *coping* diádico foi discutido, a partir do relato dos(as) entrevistados(as), e foi observado como o estresse compartilhado pode ser amenizado e como, na superação dessas dificuldades, há a confirmação do cônjuge como suporte e apoio na vida. Com os resultados obtidos, destaca-se a importância de considerar a maneira como os cônjuges administram situações cotidianas de estresse (Bodenmann et al., 2006). Verifica-se que os casais estabelecem individual e conjugalmente determinadas formas de *coping*, a serem mais investigadas.

As subcategorias *coping* diádico negativo ambivalente e superficial não foram apresentadas nas entrevistas, limitando a investigação desses aspectos. A forma como o instrumento foi construído, conforme o roteiro da entrevista apresentado acima, não facilitou a identificação dessas categorias. Para futuras pesquisas, isso deve ser considerado, modificando a forma como o roteiro da entrevista é construído, formulando tópicos mais específicos, ou construindo outro instrumento para abordar esses temas com os casais de outra maneira.

Esta pesquisa possibilita ainda uma reflexão a respeito da importância de se pensar a prática clínica com casais, identificando a forma como os casais enfrentam o estresse e quais são as repercussões para a conjugalidade. Para futuras pesquisas, pretende-se analisar as estratégias de *coping* diádico em casais homossexuais e em famílias recasadas, com o intuito de aprofundar o tema em questão, considerando diversas formas de conjugalidade.

Concluindo, destaca-se que *coping* diádico é um tema novo, que possibilita refletir sobre questões importantes do desenvolvimento humano, tais como vida a dois e o bem-estar conjugal. Mais pesquisas precisam ser feitas para compreender o fenômeno complexo que é a maneira como os casais lidam com as mudanças e as adversidades da vida de forma a manter a qualidade e o bem-estar conjunto. Ressalta-se, por fim, que o desenvolvimento de estratégias construtivas e positivas, para o enfrentamento do estresse, pode gerar relacionamentos mais saudáveis e estáveis, o que precisa ser mais investigado.

Referências

- Abu-Raiya, H., & Pargament, K. I. (2014). Religious coping among diverse religions: commonalities and divergences. *Psychology of Religion and Spirituality*, 7(1), 24-33.
- Antoniazzi, A., Dell'Aglío, D., & Bandeira, D. (1998). O conceito de *Coping*: uma revisão teórica. *Estudos de Psicologia*, 3(2), 273-294.
- Bardin, L. (2008). *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edição Setenta.
- Baumeister, R. F., & Leary, M. R. (1995). The need to belong: desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin*, 117(3), 497-529.
- Bodenmann, G. (2005). Dyadic coping and its significance for marital functioning. In Revenson, T., Kayser, K., & Bodenmann, G. (Eds.), *Couples coping with stress: emerging perspectives on dyadic coping* (p. 33-50). Washington, DC: American Psychological Association.
- Bodenmann, G., Meuwly, N., & Kayser, K. (2011). Two conceptualizations of dyadic *Coping* and their potential for predicting relationship quality and individual well-being. *European Psychologist*, 16(4), 255-266.
- Bodenmann, G. & Randall, A. K. (2012). Common factors in the enhancement of Dyadic Coping. *Behavior Therapy*, 43(1), 88-98.
- Bolze, S., Schmidt, B., Crepaldi, M., & Vieira, M. (2013). Relacionamento conjugal e táticas de resolução de conflito entre casais. *Actualidades em Psicologia*, 27(114), 71-85.
- Brewer, G., Robinson, S., Sumra, A., Tatsi, E., & Gire, N. (2014). The influence of religious coping and religious social support on health behaviour, health status and health: attitudes in a british christian sample. *Journal of Religion and Health*, 54(6), 2225-2234.

- Buchanan, T. W., Bagley, S. L., Stansfield, R. B., & Preston, S. D. (2011). The empathic, physiological resonance of stress. *Social Neuroscience*, 7(2), 191-201.
- Carr, D., Freedman, V. A., Cornman, J. C., & Schwarz, N. (2014). Happy marriage, happy life? marital quality and subjective well-being in later life. *Journal of Marriage and Family*, 7(6), 930-948.
- Carver, C. S., & Scheier, M.F. (1994). Situational coping and coping dispositions in a stressful transaction. *Journal of Personality and Social Psychology*, 66(1), 184-195.
- Compas, B. E. (1987). Coping with stress during childhood and adolescence. *Psychological Bulletin*, 101(3), 393-403.
- Compas, B. E., Jaser, S. S., Dunbar, J. P., Watson, K. H., Bettis, A. H., Gruhn, M. A., & Williams, E. K. (2014). Coping and emotion regulation from childhood to early adulthood: Points of convergence and divergence. *Australian Journal of Psychology*, 66(1), 71-81.
- Costa, M. E. (2005). *À procura da intimidade*. Porto, Portugal: Edições Asas.
- Costa, C. B. da, Cenci, C. M. B., & Mosmann, C. P. (2016). Conflito conjugal e estratégias de resolução: uma Revisão Sistemática da Literatura. *Temas em Psicologia*, 24(1), 325-338.
- Folkman, S. (1984). Personal control and stress and coping processes: a theoretical analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46(4), 839-852.
- Folkman, S., & Lazarus, R. S. (1980). An analysis of coping in a middle-aged community sample. *Journal of Health and Social Behavior*, 21(3), 219-239.
- Fontanella, B. J. B., Rica, J., & Turato, E. R. (2008). Amostragem por saturação em pesquisas qualitativas em saúde: contribuições teóricas. *Cadernos de Saúde Pública*, 24(1), 17-27.
- Harris, J. I., Erbes, C. R., Engdahl, B. E., Olson, R. H. A., Winskowski, A. M., & McMahill, J. (2008). Christian religious functioning and trauma outcomes. *Journal of Clinical Psychology*, 64(1), 17-29.
- Jackson T., Mackenzie, J., & Hobfoll, S. E. (2000). Communal aspects of self regulation. In Boekaerts, M., Pintrich, P. R., & Zeidner, M. (Eds.), *Handbook of self regulation* (p. 275-300). San Diego: Academic Press.
- Kusner, K. G., Mahoney, C., Pargament, K. I., & DeMaris, A. (2014). Sanctification, spiritual intimacy, love and problem-solving predicting observed marital interactions across the transition to parenthood. *Journal of Family Psychology*, 28(5), 604-614.
- Lakey, B., & Orehek, E. (2011). Relational regulation theory: a new approach to explain the link between perceived social support and mental health. *Psychological Review*, 118(3), 482-495.
- Lazarus, R., & Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal, and coping*. New York: Springer.
- Lee, E.-K. O. (2007). Religion and spirituality as predictors of well-being among Chinese American and Korean American older adults. *Journal of Religion, Spirituality & Aging*, 19(3), 77-100.
- Moreira-Almeida, A., Lotufo Neto, F., & Koenig, H.G. (2006). Religiosidade e saúde mental: uma revisão. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 28(3), 242-250.
- Oatley, K., & Jenkins, J. M. (2002). *Compreender as emoções*. Porto Alegre: Instituto Jean Piaget.

- Papp, L., & Witt, N. (2010). Romantic partners' individual coping strategies and dyadic coping: implications for relationship functioning. *Journal of Family Psychology, 24*(5), 551-559.
- Pargament, K. I., Koenig, H. G., & Tarakeshwar, N. (2001). Religious struggle as a predictor of mortality among medically ill elderly patients. A 2-year longitudinal study. *Archive for Internal Medicine, 161*(15), 1881-1885.
- Pargament, K. I., Smith, B., Koenig, H. G., & Perez, L. (1998). Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion, 37*(4), 710-724.
- Pires, A. R. A. (2011). *Coping diádico e satisfação conjugal: um estudo em casais portugueses*. (Dissertação de Mestrado, Faculdade de Psicologia da Universidade de Lisboa, Portugal).
- Rook, K. S., Luong, G., Sorkin, D. H., Newsom, I. J. T., & Krause, N. (2012). Ambivalent versus problematic social ties: implications for psychological health, functional health, and interpersonal coping. *Psychology and Aging, 27*(4), 912-923.
- Silverstein, R., Bass, L. B., Tuttle, A., Knudson-Martin, C., & Huenergardt, D. (2006). What does it mean to be relational? A framework for assessment and practice. *Family Process, 45*(4), 391-405.
- Skinner, E. A., Edge, K., Altman, J., & Sherwood, H. (2003). Searching for the structure coping: a review and critique of category systems of classifying ways of coping. *Psychological Bulletin, 129*(2), 216-269.
- Story, L. B., & Bradbury, T. N. (2004). Understanding marriage and stress: essential questions and challenges. *Clinical Psychology Review, 23*(8), 1139-1162.
- Straub, R. O. (2014). *Psicologia da saúde: uma abordagem biopsicossocial*. Porto Alegre: Artmed.

Recebido em 31 de julho de 2016

Aceito para publicação em 02 de setembro de 2017

“SER FELIZ É SIMPLES – MAS NÃO É FÁCIL”.
SOBRE ALIMENTAÇÃO BASEADA EM PLANTAS

“BEING HAPPY IS SIMPLE – BUT IT IS NOT
EASY”. ABOUT PLANT-BASED NUTRITION

“SER FELIZ ES SIMPLE – PERO NO ES FÁCIL”.
SOBRE ALIMENTACIÓN BASADA EN PLANTAS

*Esther Maria de Magalhães Arantes**

Resenha do livro: Gonzalez, A. P. (2017). *Cirurgia verde: conquiste a saúde pela alimentação à base de plantas*. São Paulo: Editora Alaúde, 2017, 508 p.

O livro *Cirurgia verde*, de Alberto Peribanez Gonzalez, pode ser lido como uma declaração de amor à vida, aos profissionais de saúde em geral e aos médicos em particular, bem como aos seus leitores e clientes reais e virtuais, já que muitos o conhecem através dos vídeos disponibilizados na internet. Talvez por ter sido tocada por esse amor é que me dispus a fazer uma resenha desse livro, que vê a saúde dos terranos¹ intrinsecamente ligada à saúde do solo, das águas, do ar e das florestas – ou seja, da Terra, nossa casa comum. Por isso defende a alimentação baseada em plantas: solar, colorida, diversificada, saborosa, sem venenos e sem dor para os animais.

Uma declaração de amor à vida e ao planeta que não deixa de ser um chamado ao engajamento e à esperança, que alguns poderiam acreditar, numa mirada mais superficial, ser um apelo de natureza um tanto religioso. De fato, não se pode ignorar a espiritualidade demonstrada por Gonzalez que, no entanto, não o faz defensor de nenhuma seita ou igreja, sendo perfeitamente capaz de fazer de suas preocupações filosóficas, éticas e políticas, aliadas a uma formação científica em medicina, combustível para tentar um avanço nas práticas em saúde pública no Brasil. Sim, porque uma de suas propostas, diante do crescente adoecimento da população mundial e, em particular, da população brasileira, afetadas “pelos mais diversos tipos de doenças degenerativas, neurológicas, cardiovasculares, celulares, autoimunes, inflamatórias e endócrinas” (p. 478), é uma volta à fisiologia – que considera a mais importante das áreas básicas da medicina e das ciências da

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro, RJ, Brasil; Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

saúde –, não devendo os profissionais dessas áreas, bem como qualquer um de nós, sermos coadjuvantes dos processos de destruição da vida no planeta².

O autor relata-nos que, diariamente, recebe em seu consultório médico, pacientes apresentando uma “microbiota intestinal completamente alterada por remédios, antibióticos e alimentos que, desde a origem, trazem os traços da química agrícola e depois são processados pela indústria alimentícia [...]” (p. 32). E isto não acontece apenas com os humanos, sendo que “os veterinários estão às voltas com as mesmas doenças que lotam os consultórios médicos” (p. 36), devido a uma alimentação baseada em ração.

Atualmente nos alimentamos de “agregados químicos, carnes com hormônios, antibióticos e bebidas de sabores artificiais” (p. 102). Igualmente, estamos “em meio à fase mais farmacológica da história no que diz respeito às doenças mentais. Nunca tantos medicamentos foram prescritos para tantas indicações e em tantas faixas etárias” (p. 123). “Muitos destes medicamentos têm efeitos colaterais e alguns chegam a piorar a condição psíquica do indivíduo” (p. 123), sendo bastante preocupante “o aumento espantoso de diagnósticos e tratamento de doenças mentais em crianças de até 2 anos de idade, sendo que os medicamentos nem foram aprovados para essa faixa etária” (p. 128).

Buscando contrapor-se a essa situação, o livro apresenta sete capítulos dedicados à fisiologia (intitulados: Vida; Alegria; Luz do sol; Água de beber; Ar, oxigênio e respiração; O terreno biológico; Terra), mostrando, de maneira bastante didática, o modo de funcionamento do corpo e como a alimentação baseada em plantas opera nesse corpo promovendo e mantendo a saúde. Ao final de cada um dos capítulos é apresentada uma pequena revisão, para assegurar a compreensão da matéria, e também receitas relativas ao cardápio semanal oferecida no curso Bases Fisiológicas da Terapêutica Natural, ministrado pelo autor desde 2006 (p. 28).

Ao final do livro, no Anexo I, o autor apresenta o modelo biogênico, visando “alterar a cultura culinária e agrícola de determinada região” (p. 478), que considera não ser de fácil implementação, uma vez que as bases que sustentam o modelo “não são necessariamente técnicas ou médicas, mas muito mais humanísticas e culturais, além do fato de que caminha na contramão do *modus operandi* da medicina, da nutrição e da agricultura” (p. 478) tais como ensinadas em boa parte de nossos cursos universitários – em larga medida atrelados ao uso de medicamentos, alimentos processados e agrotóxicos.

No entanto, o autor não tem a pretensão de que esse modelo seja a solução para todos os problemas relativos à saúde, esta considerada em termos amplos, mas uma ferramenta útil para abordar algumas das questões mais urgentes em saúde pública no Brasil. Desta forma, sem deixar de ser médico, ou talvez por

isso, é também um educador em saúde, buscando explicitar as situações prejudiciais às quais estamos nos sujeitando. E, embora não desconheça as determinações econômicas que articulam cursos, tecnologias e empresas no capitalismo – dificultando e mesmo impedindo mudanças no padrão alimentar e na produção dos alimentos –, acredita que o modelo biogênico, se aplicado devidamente e no nível em que opera, pode propiciar ganhos para todos os envolvidos.

O autor busca, então, ser um médico-educador que dialoga não apenas a partir de técnicas e conhecimentos estritamente científicos, mas de maneira ética e política, falando abertamente aos profissionais de saúde e à população em geral e alertando os mais jovens ou iniciantes que “ser feliz é simples – mas não é fácil” (p. 95-96), uma vez que requer tomar decisões bastante corajosas, sendo o primeiro passo escolher bem o que se come – por onde a “cirurgia verde” começa a operar.

Embora o livro traga, ao final de cada capítulo, receitas de pratos coloridos e diversificados, não propõe uma dieta, mas uma alimentação baseada em plantas, que implica em nos relacionarmos com a “Mãe Terra” de maneira amorosa, gentil, cuidadosa, atenta e solidária, reconhecendo “a natureza como provedora original e autêntica de alimento humano, plena de informação vibratória (elétrons e fótons) e vida (nutracêuticos e probióticos)” (p. 412).

Alerta-nos que “não existe alopatia nem tampouco acupuntura, terapia aiurvédica, homeopatia, placas de frequência quântica ou plantas medicinais que consigam eliminar fungos, microrganismos e suas micotoxinas do sistema. Mesmo que o fizessem, o efeito duraria o tempo em que estivessem atuando. O melhor medicamento, a melhor cirurgia que se conhece, é a alimentação saudável baseada em plantas” (p. 393). Lembra, também, que aqueles que buscam uma alimentação baseada em plantas não necessitam se comportar como membros de uma seita, negando toda a nossa tradição afetiva e culinária e, indelicadamente, negando comer a fatia de bolo carinhosamente oferecida pela nossa avó.

Aliando conhecimento técnico-científico a uma experiência como médico cirurgião, o autor mostra, no entanto, preferência para pôr o pé na estrada e encontrar as pessoas lá onde elas estão – cantando em volta de uma fogueira, em silêncio ouvindo os pássaros, na horta cultivando as plantas, ou na cozinha preparando o “leite da terra” ou uma “caldeirada de frutos do mato”.

Conta-nos que, quando adotou em sua prática médica a abordagem holística, com base na nutrição à base de vegetais, foi admoestado pelo Conselho Regional de Medicina a se enquadrar em algum tipo de especialidade médica ou a se ligar a algum tipo de associação de especialistas. Conta-nos, ainda, que alguns pacientes também perguntam qual é a sua especialidade. Ao responder a tais indagações, esclarece o título do livro:

Alguns pacientes também me perguntam qual é a minha especialidade. Ao que respondo que a minha especialidade não é uma especialidade, mas um todo. Como enquadrar um médico que vê o todo, não apenas o corpo humano, mas sua relação com os alimentos, a agricultura, a economia e a organização fundiária?

O título deste livro não é então uma ironia, mas uma homenagem à minha antiga especialidade. A cirurgia é uma intervenção. Ela intervém na doença estabelecida. E é “verde” porque realiza suas intervenções na fisiologia do corpo humano com o reino vegetal (p. 199).

Ao que concluímos, fazendo alusão a uma passagem do livro que dá título a esta resenha: “Ser feliz é simples – mas não é fácil”, mas é uma aposta alegre!

Notas

¹ Para uma diferenciação entre humanos e terranos, ver: Terranos e poetas: o “povo de Gaia” como “povo que falta” Juliana Fausto (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio). Recuperado em 24 jan. 2018 de <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/176072/CHAMADA%20FAUSTO%2c%20Juliana.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>.

² Sobre as possibilidades do fim do mundo ou, pelo menos, do fim deste mundo que conhecemos, ver: *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, de Débora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017.