

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Gloria Georgina Seddon

**Feminização da cultura contemporânea
Poetização, erótica e carnavalização**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, do Departamento de História da PUC-Rio.

Orientador: Antônio Edmilson Martins Rodrigues

Volume I

Rio de Janeiro
Março de 2013



Gloria Georgina Seddon

Feminização da Cultura Contemporânea Poetização, erótica e carnavalização

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio.

Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Antonio Edmilson Martins Rodrigues

Orientador

Departamento de História – PUC-Rio

Profª Barbara Peccei Szaniecki

Departamento de Comunicação Visual – UERJ

Profª. Flávia Maria Schlee Eyler

Departamento de História – PUC-Rio

Profª. Esther Maria de Magalhães Arantes

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profª Josaida de Oliveira Gondar

Departamento de Psicologia – UNIRio

Profª. Mônica Herz

Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de Ciências Sociais
PUC-Rio

Rio de Janeiro, 25 de março de 2013

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Gloria Georgina Seddon

Licenciou-se em Psicologia Clínica pela Universidade Santa Úrsula (1980). Concluiu o curso de Especialização em Psicanálise, Grupos e Instituições –IBRAPSI--, (1982). Obteve o grau de Mestre em Psicologia Clínica pela PUC-Rio (1991). Obteve o grau de Doutora em Psicologia Clínica pela PUC-Rio (1998). Professora do CEP COP. Universidade Santa Úrsula (1988-2001). Concluiu o curso de Especialização em História da Arte e Arquitetura no Brasil – PUC-Rio (2005). Concluiu o Doutorado em História Social da Cultura – PUC-Rio (2013).

Ficha Catalográfica

Seddon, Gloria Georgina

Feminização da cultura contemporânea: poetização, erótica e carnavalização / Glória Georgina Seddon ; orientador: Antônio Edmilson Martins Rodrigues – 2013.

392 f. 2.v. 30 cm

Tese Doutorado –Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2013.

Inclui bibliografia

1. História- Teses 2. História da Psicanálise. 3. Cultura contemporânea e Feminização 4.. Poetização e carnavalização. 5. Poética da Erótica e Erótica da Poética 6.Rio de Janeiro 7. Debate crítico da Feminização da Cultura.

CDD: 900

Para Alexandre Lambert Soares
Companheiro de amores poéticos e carnavalescos
Interlocutor sem par.
Para meus filhos André e Pablo Seddon Markwald
Estímulo permanente
Fonte permanente do entusiasmo
No amor e recriação da vida
Para Lillian Seddon de Lozano, minha madrinha
A Georgina Seddon Renau e John Seddon
Pais artistas e sonhadores,
Causa de tanto risco
--in memoriam.

Agradecimentos

Ao meu orientador Professor Edmilson Martins Rodrigues pelo estímulo e parceria para a realização deste trabalho. Por ter acreditado em meu Projeto e em mim.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos meus colegas da PUC-Rio, pela interlocução.

A Esther Arantes, Flávia Eyler, Josaida Gondar de Oliveira e Bárbara Peccei Szaniecki, Giselle Falbo Kosovski e Cecília Cotrim, por terem aceito participar da Comissão examinadora.

A todos os professores e funcionários do Departamento pelos ensinamentos e pela ajuda, em especial aos Professores Luiz Costa Lima, Ronaldo Brito, Cecília Cotrim.

À secretária do Departamento da PUC/RJ, nas pessoas de Edna e de Anahir, sempre presentes e gentis

Aos Professores da UNIRIO, Maria Helena Werneck e Wolfgang Bock pelos ensinamentos e apoio.

Aos meus pacientes de agora, de antes e de amanhã, pela possibilidade de acompanhá-los em seus impasses e reviravoltas subjetivas.

À Biblioteca do MAM, pela colaboração para pesquisa de documentos, principalmente sobre Frederico de Moraes, à Biblioteca Nacional e da PUC, sobre a Imaculada Conceição, da Escola de Artes Visuais, pela colaboração com material sobre a Iconologia e à biblioteca da EBP/ RJ, pelo material sobre psicanálise.

À minha irmã Pamela Seddon, pelo amor, estímulo e parceria ao longo dos anos e aos meus filhos Andre e Pablo Seddon Markwald pela torcida e colaboração.

Às minhas amigas Elsa Goldin, Florence-Anne Vianna, Paulina Roitman, René Hannonno, Stella Jimenez, Miriam Mariano de Oliveira Maria Silvia Hanna, Véra Liebling, Véra Ribeiro, Maria Paula Van Vienne, Ângela Fabiana, Cláudia Calmanowitz – *in memoriam* --, e amigos, José Júlio Abuchaem, Enrique Lynch, Alberto Sprecher, Rogério Ponce e Alberto Goldin, pelo interesse e estímulo.

Aos meus colegas e professores do Colégio Nacional de Buenos Aires, uma verdadeira escola de vida.

A todos meus avós e tios, em particular à minha tia Billie Seddon Lozano e a meu tio Eduardo Lozano – *in memoriam*--, pelo estímulo, sempre.

Ao Alexandre Lambert Soares que tem me ajudado dia e noite com seu amor e estímulo. Pela colaboração, principalmente sobre a cultura do Rio de Janeiro, sobre a dramaturgia e pela entrevista.

Ao Sérgio Lamarão, pela dedicada e estimulante revisão do texto.

Ao Vagner Pessanha pela cuidadosa formatação.

À cidade do Rio de Janeiro que me acolheu.

Resumo

Seddon, Gloria Georgina; Rodrigues, Antonio Edmilson Martins. **Feminização da Cultura Contemporânea Poetização, Erótica e Carnavalização.** 2013, 392p. Tese de Doutorado – Departamento de História, Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Nos anos 1980 a cultura do Rio de Janeiro tornou-se palco de três processos: o primeiro foi o questionamento do ideal de maternidade; em seguida foi a vez do abalo da autoridade do homem na estrutura familiar, e, por fim, o surgimento de novas formas de namoro, guiadas por uma nova ética: a do desejo – análoga àquela proposta por Lacan para a psicanálise. Essa nova ética promovia uma maior aproximação dos sujeitos, desta vez, homens e mulheres ao gozo. As mulheres, como sujeitos e como agentes do simbólico, transgrediram as leis hegemônicas da civilização: dupla moral, assumindo sua vida sexual e sociocultural. Esse processo originou um novo tipo de erótica trágica (Seddon, 1991), que deu lugar a nova fase da cultura: a feminização do social. No entanto, essa nova fase que valorizava o feminino, passou a ser julgada como “amoral” e “patológica” e, sua estética crua, como “caótica” por vários discursos psicanalíticos. Fundamentados no raciocínio de Freud de que o ser humano sempre coloca novas leis no lugar das destituídas, prevíamos que dessa fase iria passar-se para outra – “poética” – marcada pela presença de uma geração de novas leis, mais adequadas à ética do desejo. A presente tese ainda recupera o discurso de Giambattista Vico no que diz respeito à idéia de “recurso” e de “poetização”, e dos discursos culturais e artísticos provenientes do ideário pré-romântico, resgatando a idéia de matriarcado de Pindorama, de Oswald de Andrade. Seguindo esse caminho, fomos capazes de encontrar argumentos análogos aos de Freud, no campo da historiografia. Por conseguinte, podemos anunciar essa nova fase da cultura em que os princípios de feminização, poetização e erotização são hegemônicos, convivendo com os antigos em verdadeiro clima de “carnavalização”.

Palavras-Chave

Rio de Janeiro; cultura contemporânea; feminino e cultura; poetização e psicanálise.

Abstract

Seddon, Gloria Georgina; Rodrigues, Antonio Edmilson Martins. (Advisor) **Feminization of Contemporary Culture Poeticization, Erotics, and Carnivalization.** 2013, 392p. PhD. Thesis – Departamento de História, Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In the 1980's culture in Rio de Janeiro became the stage of three processes. The first one was the questioning of the motherhood ideal. The second one was concerned with the loss of male authority in familiar structure. And finally the emergence of new ways of dating, guided by a new ethics: the ethics of desire, similar to that proposed by Lacan to the psychoanalysis. This new ethics promoted a bigger approximation of the subjects, by this time, men and women. Women, acting as subject and agent of symbolic, would have infringed the hegemonic laws of civilization – double moral – and suffered the consequences of this transgression. For this reason, they were excluded not only of sexual life but also of the cultural productions. This process originated a kind of erotic – the feminization of the social. However, this new phase, that we named, in 1991, “tragical erotic”, became considered “amoral” and “pathological”, and its crude esthetics, as “chaotic” by the psychoanalytical discourses. Based on the Freud's argumentation according to which the human being always put new laws in the place of the old ones, we foresaw that this phase would be succeeded by another phase, a “poetical” one, marked by the presence of a generation of new and more accurate laws. Still, this dissertation recuperates the discourse of the cultural and artistic avant-gardes of the 19th century, as suggested by Gumbrecht, and the discourses of Giambattista Vico, the pre-romantic, and the baroque. Following this path, we were able to find analogous arguments to the Freud's, in the historiographical field. Therefore, we can announce this new phase of culture, in which the principles of feminization, poeticization, and eroticization are hegemonic. They coexist with the old principles in a atmosphere of “carnivalization”.

Keywords

Rio de Janeiro; Contemporary Culture; Female and Culture; Poeticization and Psychoanalysis.

Sumário

1. Introdução	11
1.1. Nova fase de feminização e sua historiografia psicanalítica	11
1.1.1. Antecedentes	11
1.1.2. Feminização da Cultura Contemporânea: Poetização, Erótica, Carnavalização	20
1.1.3. Historiografia sobre a fase de feminização contemporânea na Psicanálise	22
1.1.4. Justificativa	23
1.2. Desenvolvimento	25
2. Subjetivação e História	48
2.1. O debate na historiografia de hoje	48
2.2. Poetização	54
2.3. Carnavalização	72
2.4. Linhas de Feminização/ Misoginia e de Erotização/ Virgindade	75
2.4.1. Ordens sociais: o matriarcal e o patriarcal na Europa	76
2.4.2. “Feminização do cristianismo”: repressão e objetificação mística	82
2.4.3. O feminismo de Estado na Europa	94
2.4.4. Feminização da Psicanálise: revolução sexual e marxismo	100
3. Rio de Janeiro: poetização e feminização	135
3.1. Até 1970	135
3.1.1. A Virgem Imaculada Conceição numa ordem matriarcal	135
3.1.1.1. Vontade de Festa: entre arte e religião. Carnaval carioca	136
3.1.1.2. Carnaval carioca: Do segregacionismo à mixigenação	138
3.1.2. Do patriarcado colonial para a família de dupla moral brasileira	141
3.1.2.1. Da família patriarcal para a amorosa	141
3.1.2.2. O higienismo e o empuxo ao gozo	142
3.1.2.3. Estímulo velado ao incesto	145
3.1.3. Do criativo matriarcado de Pindorama. Entre Marx e Freud	146
3.1.4. Psicanálise no Rio, entre marxismo e fascismo	156
3.2. Rio de Janeiro e a nova fase de feminização. 1970-1998	158
3.2.1. Revolução sexual e artístico social no Rio dos anos 1970-80	158
3.2.2. Questionando as instituições e o corpo teórico da Psicanálise	167
3.2.3. Nossas teses	170
3.2.3.1. A mulher “feminina” e a saída pela maternidade. O conflito atual	170
3.2.3.2. A saída pela histeria? Virando mulher fálica, ativa, criadora	176
3.2.3.3. Saída para as mulheres pela erótica cuja bússula é a ética do desejo	180
3.2.3.4. A nova fase: Ética e estética da Erótica Contemporânea. Sintoma Social	187
3.2.3.5. Novo Sintomas Contemporâneos Eróticas, subjetividades e mitos	209
4. Feminização da cultura e da psicanálise contemporânea: Poetização, Erótica, Carnavalização	237
4.1. Poetização e Carnavalização	237
4.2. Feminização, Poetização, Erotização, Carnavalização no Rio de hoje	241

4.2.1. Feminização da Arte Contemporânea	242
4.2.2. Cacilda, heroína brasileira, poetizando o mundo privado	246
4.2.3. Feminização na poesia carioca contemporânea	248
4.2.4. O Carnaval. Do Rio Para o Mundo?	253
4.2.5. Subjetividades e Famílias Brasileiras nos discursos “objetivos”	254
4.3. Feminização, Poetização, Erotização, Carnavalização no Mundo, hoje	258
4.3.1. Mitos Inaugurais: Foraclusão ou perversão generalizadas	259
4.3.2. Dos ideais de homem, mulher, criança, homossexual e prostituta para novas posições subjetivas	261
4.3.3. Novas alianças, novos gêneros, novas famílias, novas autoridades inventadas	266
4.3.4. Novos discursos: excluídos; incluídos e barreiras mais permeáveis	274
4.3.5. Maquiavélicos contemporâneos regidos pela ética do desejo	275
4.3.6. Ocupação: mais uma forma de poetização?	275
4.3.7. Neofeminismos	277
4.4. “Debate psicanalítico sobre a feminização contemporânea”	280
4.4.1. Século XX	280
4.4.2. Século XXI	292
4.4.3. Repensando a Psicanálise e as mudanças subjetivas no século XXI	293
4.4.4. Debate sobre erótica no século XXI	320
4.4.5. Debate sobre homossexualidade feminina	324
5. Conclusões	331
5.1. Nossos antecedentes e teses que são ratificadas agora	332
5.1.1. A quarta fase da civilização: erótica contemporânea	333
5.1.2. Feminização da psicanálise	333
5.1.3. Homossexualização e feminização	334
5.2. Feminização da cultura no século XXI: Poetização, erótica e carnavalização	335
5.2.1. No campo sexual	335
5.2.2. No campo social	337
5.3. O debate em Psicanálise: feminização: poetização, erótica e carnavalização	338
5.3.1. Pontos de Consenso	338
5.3.2. Pontos em Dissidência	342
5.3.3. Debate psicanalítico sobre a psicanálise	344
5.4. Contextualização na historiografia contemporânea: iluminismo e romantismo	346
5.4.1. Escola de Frankfurt e debate atual	349
5.4.2. Psicanálise, arte e romantismo	354
5.5. Poetização, erótica e carnavalização do debate	360
Referências bibliográficas	366

1. Introdução

[...] Uma das óbvias injustiças sociais é que os padrões sociais da civilização exigem de todos, uma idêntica conduta sexual, conduta esta que pode ser observada sem dificuldades por alguns indivíduos, graças às suas organizações, mas que impõe a outros os mais pesados sacrifícios psíquicos. Entretanto, na realidade, essa injustiça é geralmente sanada pelas desobediências e injunções morais (Freud, 1908 a; 197; grifo nosso).

“Poderíamos admitir que, atualmente, nos encontramos numa quarta fase mais liberal” (Seddon, 1991 a; 107).

1.1. Nova fase de feminização e sua historiografia psicanalítica

[...] Qualquer via apresenta dificuldades [e mal-estar] e o que a erótica pós-moderna traz, nos parece mais próximo da ética do desejo. Consideramos, por conseguinte, que vale a pena arriscar! [...] É claro que o caminho dos homens e das mulheres mostra-se diferente, mas em ambos os grupos percebemos o desejo de produzir mudanças verdadeiras. (Seddon, 1991, 274- 275; grifos nossos).

Em primeiro lugar, vimos defender que existe na sociedade contemporânea uma nova fase, inédita, que passamos a denominar “Feminização da Cultura Contemporânea: Poetização, Erótica, Carnavalização”; em segundo lugar, que vem se desenvolvendo um debate, também, inédito, no campo da psicanálise em torno dessa fase, que passamos a denominar “Debate psicanalítico sobre a feminização contemporânea” que se insere na linha de debates que atravessa a humanidade, pelo menos desde o início de nossa era: misoginia vs feminização e, na linha de debates hegemônica desde a Modernidade – ideário iluminista vs ideário romântico--, que, na historiografia contemporânea -- desde meados do século XX-- vem questionando o primeiro e resgatando o segundo.

1.1.1. Antecedentes

Em relação à fase que estamos propondo, o presente estudo tomou como ponto de partida nossos trabalhos anteriores.

Desde 1980, vínhamos trabalhando com a ideia de deslocamentos na valorização social da mulher e com as mudanças de ideais para a mulher, por exemplo: até a década de 1960, a mulher valorizada socialmente era a mulher casada e mãe, para

tanto, ela teria que ter casado virgem, pois, este era o valor central no qual repousava a honra das famílias. Donde podemos concluir que os valores mais prezados para a mulher eram a virgindade, o casamento e a maternidade. Estes ideais tinham assumido, na teoria freudiana, pós-freudiana e até lacaniana, um valor de eternidade, ao ponto que se justificavam de por si, pela estrutura psíquica do ser humano. O ser humano, não conseguiria dar valor a algo que não se vê – o órgão genital feminino --, apenas conseguiria valorizar o que se vê – o órgão genital masculino.

A terceira fase da “moral sexual civilizada”, uma vez que explicada pela teoria falocêntrica, ficava implicitamente naturalizada como eterna e universal, de certa forma, para o ser humano, e isto, apesar de ter existido antes, segundo Freud, duas fases anteriores. No entanto, em 1991, posulávamos uma quarta fase denominada “erótica contemporânea” – que incluía a “erótica do corte de amor” ou “erótica trágica” (Seddon, 1984, 1991, 1992, 1993, 1994 a; 1994 b (2000 a), 1994 c, 1994 d; 1995 a, 1995 b, 1995c, 2000 a, 2000 b, 2005 b) e a “erótica do companheirismo utópico” (Seddon, 2000 a). Concluíamos que estávamos entrando numa nova fase, a quarta:

“pela primeira vez na história, se apresenta uma erótica que diz respeito tanto ao desejo do homem quanto ao desejo da mulher. Se bem existam discriminações próprias às influências das tradições, concluimos que estamos entrando num terreno absolutamente novo no que se refere à erótica (Seddon, 1991 a; 267).

De fato, na pesquisa para a tese do doutorado realizado na área de Psicologia Clínica entre 1992-8, vínhamos realizando uma pesquisa da literatura desde os primórdios da psicanálise até o ano de 1998, analisando os deslocamentos do elemento de feminilidade ao longo da produção psicanalítica em quatro campos: (i) a constituição ou causa do sujeito; (ii) a produção de um sujeito “homem” ou “mulher”; (iii) o campo da erótica; e (iv) o campo do final da análise.¹ Tentávamos demonstrar que, apesar da psicanálise ter sido vista pelos movimentos feministas, em geral, com certa desconfiança e como contrária às mulheres, aquela, a psicanálise, tinha nascido em realidade, como um desejo de Freud de entender o que ele chamava “o enigma da feminilidade”, surgido a partir do amor dele à mãe, amor esse que foi se transferindo para as outras mulheres e se transformando em um desejo de salvá-las (Seddon,

¹ O Projeto já tinha sido defendido no Exame de qualificação, e em pleno andamento, quando em dezembro de 1995, nossa orientadora Circe Vital Brazil veio a falecer. Escolhemos a Dra. Esther Arantes como orientadora, da PUC/RJ e a Dra. Tânia Coelho dos Santos, da UFRJ, como co-orientadora.

1998). Mais tarde, Lacan ao analisar Freud foi além e descobriu que Freud, pelo fato de ter feito uma auto-análise, não tinha resolvido bem seu complexo feminino, encobrendo o *das Ding*, ou seja, a causa do ser humano, a falta, tornando-se esse complexo feminino, algo da ordem do não-analisado nele, que Freud passara a denominar de “o repúdio da feminilidade (Seddon, 1998 a; 21-76).

Analisando a produção psicanalítica, desde Freud até o ano de 1998, concluíamos que, consciente ou inconscientemente, os psicanalistas – na visão de cada um deles – tinham trabalhado para valorizar o feminino, a feminilidade e as mulheres, independentemente do julgamento externo. Demonstramos as diferentes colaborações dos diferentes autores nesse sentido, e concluímos que, mesmo aqueles que se colocavam contra o avanço das mulheres no social, estavam indiretamente colaborando para essa valorização ou “feminização da psicanálise” e “feminização do social”, a partir do momento que reconheciam as mudanças. Aliás, hoje sabemos que o trabalho que realizamos nesse período é de claro cunho historiográfico.

Entendíamos, na época, que estava havendo um desequilíbrio, aliás, anunciado por Lacan, em 1938, entre o que acontecia fazia séculos: ideal masculino, claro; e seu avesso, o princípio feminino, oculto. Na medida em que o ideal masculino se obscurecia, deduzíamos, então, que o princípio feminino, que há muito estivera ocultado, estaria vindo à luz: ²

Compreende-se que, em função do equilíbrio, fundamento de todo pensamento, essa preferência tenha um avesso: fundamentalmente é a *ocultação do princípio feminino sob o ideal masculino...* o próprio peso dessas superestruturas pode vir a derrubar sua base (Lacan, 1938:92, grifos nossos apud Seddon, 1998 a; 6).

É preciso explicar porque incrementamos ao nome desse trabalho denominado na época de “Análise dos deslocamentos na produção sobre a feminilidade”, o de “feminização da psicanálise” e, à fase social correspondente, de “feminização do social”.

Esse nome, “feminização”, devemos a um comentário de Jacques-Alain Miller, enunciado numa conferência ministrada no ano de 1993, em Buenos Aires, publicada no livro *Mulheres e semblantes*. Miller utiliza a expressão “feminização da

² Ver a citação do Lacan em epígrafe.

psicanálise” em tom brincalhão e, a princípio de forma quantitativa, aplicando-a ao público formado por uma grande maioria de mulheres, que lhe ouvia a palestra. E a seguir, abandonando o tom jocoso, afirma que a postura das mulheres de desmentir o semblante do homem justificava a posição que Freud lhes atribuiu, de considerar as mulheres inimigas da civilização (Freud, 1929) --(Miller, 1993; 77-8 apud Seddon, 1994 a; 1).

Como nós já vínhamos trabalhando nessa linha, decidimos levar a sério a expressão de Miller de uma “feminização da psicanálise” (Miller, 1993; 77-78 apud Seddon, 1998 a; 130), e decidimos acrescentá-la ao nome da tese que era até aquele momento, como já dissemos, “Análise dos deslocamentos na produção sobre a feminilidade”. Transpusemos ainda, a ideia para o campo do social, generalizando e universalizando a mesma e, até mesmo, denominamos um dos capítulos da tese que defendemos em 1998, de “A feminização do social” que, desta forma, passou a nomear a nova e quarta fase da civilização, que incluía a erótica contemporânea, por nós proposta anteriormente. Nessa nova fase, tanto homens quanto mulheres eram sujeitos e regiam seus comportamentos amoroso-sexuais pela ética da psicanálise, aproximando-se e tomando, cada vez mais, o *das Ding* ou gozo, como sua bússola.³(Seddon, 1991; 275).

Considerávamos que isso estava efetivamente acontecendo no campo social, pois, para nós, as mulheres – ao transgredirem os ideais estabelecidos, questionando fundamentalmente o tabu da virgindade – tinham atravessado o *das Ding*, “o amor inicial” (Freud, 1905), arrastando com elas, dessa forma, os homens. Todos estavam mais próximos da falta e convivendo melhor com ela.

Em nosso projeto enviado ao Departamento de Psicanálise de Paris Jacques Lacan,⁴ destacávamos a postura tomada por Jacques-Alain Miller, em 1993, sobre a

³ Deter-nos-emos mais nestas questões no capítulo 3.

⁴ Nesse mesmo ano, de 1994, enviamos uma cópia do nosso projeto para o Departamento de Psicanálise Jacques Lacan na Universidade Paris VIII, que denominamos *Le féminin et la Féminisation de la psychanalyse*, aos cuidados de Pierre Bruno, coordenador pedagógico, que gentilmente nos aceitou. Entretanto, por motivos administrativos internos ligados à prova de proficiência de francês, não pudemos ir. O Projeto, a Carta de aceitação do Dr. Pierre Bruno, e as cartas relativas a essa situação, da Direção de Depto de Psicologia da PUC/RJ do Dr. Sérvulo Figueira e da Orientadora de Tese Dra Circe Vital Brazil, iriam ser incorporados como anexos, mas a Banca de Tese achou desnecessário incorporá-los à Tese, uma vez que foram apresentados e analisados na Defesa da Tese, pela Banca.

relação entre psicanálise e cultura, que nós encontrávamos valorizadora do feminino na linha que vínhamos lhe imprimindo desde 1980 (Seddon, 1980).

Miller mostrava como a metáfora paterna [lacaniana] – Nome do Pai, sobre desejo da mãe – dava conta do que Freud havia explicado a respeito da civilização, substituindo o Eros inicial. O Nome do Pai é um semblante e o princípio que sustenta a cultura, que, segundo Lacan, é o masculino, que exige que a pulsão trabalhe. O princípio feminino fica então oculto sob o ideal masculino e Lacan aponta para o preço que se paga por isso. Há ainda uma afinidade, segundo Miller, entre o discurso do amor e a prevalência do princípio masculino e entre o discurso da psicanálise e o princípio feminino. Apesar de a psicanálise ser um produto sofisticado da cultura, é ela, em si mesma, “um desmentida ao semblante do homem” (Miller, 1993; 78 apud Seddon, 1994 a; 1). Miller se interroga “se os semblantes – isto é aquilo que tem por função velar o nada – não estariam do lado dos homens”, e ele ainda arrisca fazer uma ‘definição’ de mulheres: “[...] denominamos mulheres esses sujeitos que possuem uma relação essencial com o nada” [...]. Contrariamente a Lacan, que considera as mulheres e suas mascaradas como paradigma do semblante, Miller coloca as mulheres próximas do real, em oposição à seriedade com a qual os homens sustentam os semblantes culturais. (Miller, 1993; 16 apud Seddon, 1994 a; 12).

Questionando Freud, diz Miller

Freud limitava-se, parece, diferentemente de Lacan, a uma diferença anatômica da mulher, considerando que, de fato, ela estava marcada por um menos. Que sua castração era efetiva. Mas ao admitir a construção que leva a sinalizar o fato de esse menos, permanece a questão da subjetivação, quer dizer, que sentido adquire para o sujeito seu não ter. Freud propôs como significação fundamental de esse não ter o que ele chamou de ‘*penis neid*’ (Miller, 1993, 86-7 apud Seddon; 1994 a; 14; tradução livre nossa)

Miller também questiona a categoria de objeto *a*, proposta por Lacan: “Lacan tentou descrever com o objeto *a*, o objeto como real, mas isso não convenceu ninguém, nem a ele mesmo, Lacan (Miller, 1993; 37, apud Seddon, 1994 a; 12). Ele se propõe a questionar a categoria mesma do objeto pequeno *a*: “é necessário tomar em consideração que esse objeto é dependente do semblante do Um, do Pai etc.” (Miller, 1993; 52 apud Seddon, 1994 a; 12).

Nesse trabalho, Miller outorga um lugar à mulher, por encontrar-se próxima do Eros primitivo, “[d]e uma certa intuição sobre o fato de que o real escapa à ordem simbólica, qualquer coisa bastante próxima da posição do analista. (Miller, 1993; 63 apud Seddon, 1994 a ;13). Não importa se o analista é um produto sofisticado da cultura, já que ela mesma é “[u]m desmentido ao semblante do homem”(Miller, 1993; 78 apud Seddon, 1994 a ; 13).

Pela nossa leitura, em 1993, Miller fazia um elogio à lógica do não-todo e à possibilidade de que homens e mulheres juntos encontrassem uma saída, por essa via. Jacques-Alain Miller propõe “escapar à lógica do todo, quer dizer, é preciso dirigir-se aos dois sexos, homens e mulheres juntos, porque a lógica do não-todo não é discriminatória” (Miller, 1993; 39 apud Seddon, 1994; 12; tradução livre). Essa “lógica do não-todo” se encontrava, a nosso parecer, na mesma linha que nós chamávamos de poética, em 1991 a (Seddon, 1991 a; 271-2) a partir da leitura de *das Ding* que Lacan fez – por sua vez, a partir da visão de Heidegger (Heidegger, [1954]; 1996: 198-216 apud Seddon, 1998 a; 181-4; Lacan, 1959-60; 217; apud Seddon, 1998 a; 183).

Quanto à visão poética dizíamos em 1991: que o mecanismo de *Verdichtung* (sublimação ou criação de obra poética) é gerador “de novos valores e nos parece estar à ordem do momento, especialmente, do lado das mulheres”. Pela riqueza e capacidade regenerativa, considerávamos o momento atual, único, se comparado a outros momentos históricos. (Seddon, 1991 a; 271-2).

Dizia Lacan:

“É nesse ponto que chegamos à fórmula de que uma transgressão é necessária para aceder a esse gozo, e que – para reencontrarmos São Paulo — é muito precisamente para isso que serve a Lei. A transgressão no sentido do gozo só se efetiva apoiando-se no princípio contrário, sob as formas da Lei”(Lacan, 1959-60; 217; apud Seddon, 1998; 183).

Em nosso projeto de 1994, antecipávamos as conclusões a que chegaríamos em 1998, e aderíamos à saída do não-todo, proposta por Miller, para as mulheres e para os homens, em contraposição ao do Todo (Miller, 1993, 12 apud Seddon, 1994 a; 12). Essa saída pelo não-todo, a entendíamos na mesma linha que nós vínhamos

trabalhando desde 1980, na linha da quarta fase que postuláramos: “a erótica do corte de amor” que levaria a uma quinta fase de “erótica poética”.

Segundo Miller, Freud via as mulheres como inimigas dos semblantes da civilização, colocando-as do lado do real, que é o que faz duvidar do superego feminino. Ele, no entanto, considerava que nos dias de hoje as mulheres sublimavam (Miller, 1993). Ele apontava ainda para o interesse que as mulheres têm em derrubar, os semblantes do homem. Na medida em que um homem é capaz de abandonar seus semblantes por uma mulher, ela saberia seu valor como mulher.

Concluíamos, generalizando e universalizando a lógica do não-todo e utilizando a ideia de “feminização” para a nova fase que vínhamos propondo, chegando à ideia de uma “feminização da psicanálise”, relacionada a uma ideia de “feminização do social”. Esta feminização iria incluir “as eróticas contemporâneas”, isto é, a do corte de amor e a poética. A poética falava de uma forma poética de lidar com a falta, na contemporaneidade.

Dizíamos:

De um modo geral, a leitura que Miller fez de Freud e de Lacan abre um caminho no sentido da *feminização da psicanálise*. Nosso trabalho tem por objetivo verificar esse caminho do ponto de vista da posição da mulher, das relações entre sujeito e objeto, do gozo, do passe e da relação entre a posição feminina e a posição do analista. Esta nova leitura produziria uma feminização da psicanálise: é isto que iremos verificar com esta proposta de estudo (Seddon, 1994 a; 17; grifos nossos).⁵

De fato, na dissertação de mestrado tínhamos analisado um fenômeno social como um sintoma social, a “erótica contemporânea”, ainda que não o definíssemos desta forma, atribuindo o surgimento dele a uma “nova postura ética”: utilizar a ética do desejo como guia (Seddon 1991; 265-276).

Em 1993, dizíamos que: “A psicanálise pode criar muitas coisas novas sempre que se dispuser a entender os sintomas sociais e voltar para a clínica” (Seddon, 1993; 84).

⁵ Em 1994, apresentamos o trabalho “Mulheres, semblantes e semblantes” (Seddon, 1994 c), miolo de nossa tese, no V Encontro do Campo Freudiano da A. M. P., realizado no Hotel Glória, no Rio de Janeiro, baseado nas teses de Miller sobre as duas saídas para a mulher, pela via do ser ou do ter (Miller, 1993).

Já na pesquisa para o doutorado analisamos os deslocamentos da feminilidade, como sintoma social, levantando a hipótese de que a origem desses deslocamentos de valorização do feminino, era uma mudança da própria causa do psiquismo, isto é, do *das Ding* – primeiro campo estudado –, e de uma mudança na sociedade, cujo mal-estar estava mudando. Se na moral sexual civilizada a causa era ocupada pelo “repúdio da feminilidade”, na contemporaneidade estaria “ocupada” por um vazio criador ou falta sem sexo, por assim dizer que permitia desamarrá-la da feminilidade. Concluimos confirmando que:

Em primeiro lugar, levantávamos a ideia de que na contemporaneidade havia um predomínio do elemento feminino ou do “*objeto a*”, que rege a estrutura e a ética do sujeito, colocando os sujeitos da contemporaneidade numa posição parecida à de um final de análise. Ou seja, que o deslocamento de uma posição em Freud, a do *das Ding* kantiano – mudo, inominável, intraduzível – para um *das Ding* no sentido heideggeriano – que é o vazio que produz a criação – teria permitido a flexibilização na constituição da subjetividade, de forma tal que o sujeito contemporâneo se constitui em torno de um vazio, de um “nada” criativo, como num processo analítico.

Em segundo lugar, a escolha sexual, – o posicionamento de ser homem ou de ser mulher – uma vez que não há mais uma Lei paterna rigorosa, torna-se mais flexível, abrindo espaço para modalidades de identificação mais fluídas e flexíveis. A “mulher” começa a apresentar novos traços que seduzem e a perder alguns que possuía. A beleza continua tendo importância, mas na dependência da inteligência, da experiência sexual, da experiência de vida, da possibilidade de autonomia e ainda da capacidade de sedução. A ingenuidade, a ignorância, a virgindade, a dependência ou sujeição, atributos tão prezados da mulher antigamente, passam a ser menos-prezados. Tomar iniciativa sexual deixa de ser visto um ato tão desprezível e até, dependendo da situação, passa a ser valorizado. O homem, também sai de papéis estereotipados “ativos” para apresentar traços “femininos” –o que assim se considerava na moral sexual civilizada.

Em terceiro lugar, a relação amorosa torna-se, depois do “declínio da Imago paterna”, mais poética, e o elemento mais valorizado – em uma análise conducente a uma produção de um novo sujeito – é o feminino.

Já anunciáramos a produção, de uma erótica através do mecanismo de *Verdichtung*, “de criação de novos valores” (Seddon, 1991 a; 271-2), e ainda, de uma erótica como via privilegiada para a poiesis, na qual um dos mecanismos privilegiados passa a ser o de *Verdichtung*, isto é, de produção de obra poética ou criativa de novos valores ou significantes”. Acrescentávamos que erótica do corte de amor era da ordem trágica: “nessa erótica passa a haver dois sujeitos brigando para se entenderem”(Seddon, 1993; 79-81).

Em quarto lugar, com a consciência de mudar o mundo, através da nova posição no relacionamento amoroso, as mulheres estariam fazendo uma revolução permanente. Assim, a posição feminina foi aparentada, por Lacan, à do analista. O passe pelo lado das mulheres vinha sendo valorizado não apenas por Lacan, mas também por seu sucessor, Miller (Miller, 1993; 106 apud Seddon, 1994 a; 16).

Por último, o edifício simbólico, que vinha mudando lentamente, ao longo dos séculos, desde a Antiguidade, passa a mudar com velocidade acelerada, na contemporaneidade, aparecendo o princípio feminino e a falta, na superfície. (Seddon, 1998 a) Por outro lado, verifica-se um deslocamento de valor na sociedade dos mecanismos psíquicos de recalque (*Verdrangung*), para o de perversão (*Verleugung*), além do de *Verdichtung*.(criação de poesia).

O mecanismo que Lacan passa a valorizar é o de transgressão. Nós constatávamos que esse elemento estava presente nas relações amorosas contemporâneas quando a mulher se assume como sujeito. Ela também é detectada na atitude das vanguardas artísticas na época em que Lacan viveu, e da arte contemporânea em geral, como uma atitude transgressiva e criadora (Seddon, 2003 b; 2005 a; 2005 b; 2005c; 2005 d; 2005 e; 2007; 2008 a; 2008 b; 2009 a 2009b; 2009 c; 2009 d; 2009 e; 2009f; 2009 g; 2009h; 2009 g)

A tese tomava em consideração a inscrição dos discursos dos sujeitos em um contexto de saberes e de poderes preestabelecidos. A psicanálise estava sendo solidária não apenas com as mudanças sociais, como dizia Miller. Esses discursos não “retratariam” apenas a realidade, mas também teriam efeitos sobre ela, efeitos de “declinação do Nome-do-Pai”. A psicanálise tinha um forte potencial subversivo em relação não apenas ao que realizava na clínica, mas, principalmente, através de sua

abordagem do sujeito e do social, no que tange a seus desejos e à relação com a Lei. Seus discursos produziam efeitos sociais de aproximação à falta, ao objeto *a*. (Seddon, 1991 a; 1993; 1998 a).

1.1.2.

Feminização da Cultura Contemporânea: Poetização, Erótica, Carnavalização

Quanto ao termo “feminização”, a utilização mais distante no tempo, que encontramos, recentemente, sobre feminização e que fosse além de uma simples quantificação e que fosse ligada de alguma forma ao campo da subjetividade, foi a do sociólogo François Matarasso, que, em 1973, refere-se à “feminização” como “[e]ssa tendência dissemina-se em vários aspectos da vida social” (Matarasso, 1973 apud Heilborn, 2004; 169). Também a encontramos, em 1990, utilizada pelo, sociólogo francês Michel Maffesoli, que falava de uma “feminização do mundo”, em termos sociológicos, descritivos, que consistiria em “modos de vida, práticas e rituais cotidianos” nas quais se observa “um contínuo vaivém entre as qualidades, reputadas como femininas e aqueles que eram apanágios do homem viril” (Maffesoli, 1990; 5 apud Heilborn, 2004; 169).

Este conceito está muito distante da conceituação do processo de “feminização da psicanálise” que Miller (Miller, 1993) lhe deu em 1993 e que nós incrementamos em 1994 (Seddon, 1994 a); e ainda, da conceituação psicanalítica que vimos fazendo sobre a “feminização do social” (1998 a; 1999) ou da “feminização da cultura contemporânea” que corresponde a uma “clínica do sujeito contemporâneo” (Seddon, 2002 a; 2003 a e 2003 b)..

Em 28 de fevereiro de 2012, realizamos uma pesquisa na Internet sobre o termo “feminização”, concluindo que a grande maioria das 689 referências apresentadas pelo Google – Brasil – Português ⁶ referiam-se a uma feminização em uma abordagem

⁶ (i) mais de 50% referem-se à expansão da mão de obra feminina, ou a questões econômicas relativas à mulher, a situações de pobreza ou riqueza;

(ii) grande parte dos outros 50% divide-se nos seguintes assuntos: medicina (doenças que afetam os homens, feminizando-os); medicina e estética (operações, intervenções e tratamentos para feminizar homens e mulheres; comportamento homoerótico; sites pornográficos ou anúncios de adeptos de sado-masiquismo de feminização forçada;

(iii) feminização lingüística (un artigo www.revistabecan.com.br/arquivos/1172703997.pdf). (iv) feminização como sintoma de um narcisismo psicótico (um artigo www.oocities.org/westhollywood/stonewall/.../A/.Desv.Sex6.htm.tmp);

quantitativa, ou seja, referida a um aumento de mulheres em tal ou qual campo profissional. Foi nesse momento que descobrimos outros trabalhos de Michel Mafessoli e de outros autores, que na Europa vinham trabalhando a temática, desde 2010, em campos diferentes ao da psicanálise.⁷

Essa fase mais ampla, que denominamos “feminização do social” ou “feminização da cultura contemporânea” (1998), corresponderia, então, a uma nova clínica: a “Clínica do sujeito contemporâneo” (Seddon 1998 a; 2002 a). Nessa fase – de “feminização do social” ou de “feminização da cultura contemporânea” – detectamos um novo fenômeno que vinha surgindo e que denominamos de “homossexualização de mulheres”, fenômeno analisado por nós tanto no sentido quantitativo, quanto qualitativo (Seddon, 2002 a; 2002 b; 2002 c; 2003 a).

A fase que agora propomos e denominamos de “Feminização da Cultura Contemporânea: Poetização, Erótica e Carnavalização”, é então, uma re-elaboração e atualização das já propostas, anteriormente, e, prevista – de certa forma – por nós, em 1991 quando pensamos na possibilidade de “poetização” da “erótica do corte de amor”, e sua transformação numa nova fase que denominávamos de “erótica poética” (Seddon, 1991; 271-2; 1993; 79-81).

(v) assistência social (um artigo – Palestra: O Século XXI – A feminização da sociedade: Gênero e Equidadecultura genero.wordpress.com/.../palestra-o-seculo-xxi-a-feminizacao;

(vi) psiquiatria/psicanálise (um artigo - Feminização na psicose. biblioteca.universa.net/html/.../feminizacao-na.../53255550.html;

(vii) religião – Feminização da família (alguns artigos no interior do site religiao.centralblogs.com.br/post.php?href=a+feminizacao); 8 crítica cultural (capítulos em um livro – O Luxo eterno: Da idade do sagrado ao tempo das marcas, de Giles Lipovsky books.google.com.br/books?isbn=8535907076).

(ix) feminização da economia www.dihitt.com.br/n/religiao/2011.../a-feminizacao-da-economia?;

(x) dicionários (talvez não chegue a dez referências. Definição dada por todos eles - “Feminização – ato ou efeito de feminizar”;

(xi) blogs e sites diversos (bloconarua.blogspot.com/.../um-olhar-atravesado-feminizacao-do-ht; omarxismocultural.blogspot.com/.../feminizacao-da-sociedade.html; –

nunocastro.wordpress.com/2008/07/06/a-feminizacao-da-patetice; –

ecopypaste.blogspot.com/...feminizacao-do-homem-moderno.html;

www.feminismo.org/livre/index.php?...id; www.rititi.com; superverme.blogspot.com/2009/.../o-declinio-do-amor-romantico-e.h; olharesposmodernos.blogspot.com/.../maffesoli-e-feminizacao-do-mundo

http://www.hh.se/english/aboutthewebsite/staffathalmstaduniversity.4042.html?url=-603173856%2Fuk_proxy%2FshowPerson.asp%3Fid%3DDFE25D40-BED6-4663-8193-1AE7FD97AAFF&sv.url=12.70cf2e49129168da015800069334

Pesquisa realizada em 28 de fevereiro de 2012.

9 /09/2007 www.nominuto.com/vida/cultura/maffesoli-o-brasil-e.../4910/ fonte Carlinhos Santo. Em sua passagem por Caxias do Sul (RS).

⁷ Esses trabalhos serão analisados no capítulo 4.

No entanto, as mudanças subjetivas tomaram caminhos imprevisíveis por nós, indo muito além do que imaginávamos. Em 2001, percebemos mudanças profundas pelas quais a sociedade vinha passando na virada do segundo milênio: A sociedade contemporânea não se desenvolvia tanto no campo da poetização generalizada dos relacionamentos heterossexuais – pois, vinham surgindo, ao lado das correntes mais alternativas, correntes que, mesmo que não se rijam mais pelos valores tradicionais, voltavam aos mesmos nas cerimônias e rituais–, mas no campo da diversificação das subjetividades e numa explosão de um novo tipo de homossexualização de mulheres. As estatísticas e mudanças na legislação que apresentaremos no quarto capítulo, sobre a nova família no Brasil, são um exemplo e uma prova objetiva e contundente do aparecimento dessa nova fase, com novas identidades sexuais e novos arranjos amoroso-sexuais.

Entendemos que a nova fase --que denominamos de “Feminização da Cultura Contemporânea: Poetização, Erótica e Carnavalização”--, está constituída por uma trama de práticas e de discursos que convivem entre si, algumas relacionadas ao ideário romântico, outras ao iluminista e aonde há uma inversão de valores ou de ideais: aquilo que era reprimido, através de um processo de “retorno do recalçado” vem aparecendo na consciência e no imaginário social.

Por exemplo: abrindo a fase de feminização, a erótica das mulheres – reprimida durante séculos no mundo ocidental, e no restante do mundo, também – vem aparecendo como algo “naturalizado, no campo do que se chamava a “vida privada”; assim como as produções culturais das mulheres estão aparecendo no campo do que se denominava “vida pública”. Por outro lado, aqueles que eram excluídos, como as prostitutas e os homossexuais homens, hoje em dia, fazem parte do social, assim como as mulheres homossexuais, grupo que vem crescendo dia a dia. As barreiras entre excluídos e incluídos são mais permeáveis.

1.1.3.

Historiografia sobre a fase de feminização contemporânea na Psicanálise

Entendemos, também, que, desde os anos de 1980, vem se tecendo uma trama de discursos que consideramos inéditos, dentro do campo psicanalítico e adjacências – sociologia, filosofia, antropologia – pois se referem, por sua vez, à nova fase da

civilização, de forma direta ou indireta, mesmo quando se posicionam de forma crítica ao aparecimento da nova fase, na sociedade.

Esta nova produção vem criando uma nova trama discursiva no campo psicanalítico, que é o que passamos a analisar como “historiografia dos debates na Psicanálise sobre a fase de feminização contemporânea” e, que por sua vez, permitiu-nos falar de uma “Psicanálise Contemporânea” (Seddon, 1998 a, 2002 a; b; c; 2003 a) e de uma “Clínica do sujeito contemporâneo” (2002 a; b; c; 2003 a).

Quanto a essa historiografia, nós já vínhamos realizando-a, ao longo de todos os nossos trabalhos, mas sem ter tomado plena consciência do que estávamos fazendo em termos de historiografia, nem de que o que chamávamos de “fase de feminização” estava se tornando uma trama maior. Neste trabalho resgataremos essa trama de forma a que esta possa se tornar um novo ponto de partida para novas pesquisas.

1.1.4. Justificativa

Segundo a historiografia atual, a função da historiografia não seria apenas a de narrar ou reproduzir a realidade existente, através de seus discursos, mas, indo além, intervir na realidade social (Luis Costa Lima, 2006; Ulrich Gumbrecht, 1998), e como é este um dos nossos mais importantes objetivos, este trabalho já se encontra justificado por princípio. Esta postura é fruto do resgate que vem realizando a atual historiografia da abordagem romântica, ao mesmo tempo, que vem questionando a abordagem iluminista⁸.

Em trabalho anterior dizíamos que a Psicanálise tinha tido um papel fundamental na constituição dessa nova fase na qual ingressou a cultura contemporânea (1991 a; 1998 a). Neste ponto, mesmo que não considerando que se tratasse de uma nova fase e mesmo que avaliando essas mudanças, de forma crítica, vários estudiosos e psicanalistas vinham atribuindo à difusão da psicologia e/ou psicanálise, um papel preponderante nas mudanças operadas no campo da subjetividade na passagem da metade do século XX: Christopher Lasch

⁸ A polêmica que se desenvolve no campo da historiografia atual será desenvolvida no segundo capítulo.

([1979]1983); SÉrvulo Figueira ([1981] 1985) e Joel Birman (2001), entre outros. Em outra ocasião – como indicado antes--, mostramos como a produção de discursos dos artistas e dos psicanalistas pode possuir, em si mesma, um grande potencial de mudança subversivo para as subjetividades (Seddon, 2003 b; 2005 a; 2005 b; 2005c; 2005 d; 2005 e; 2007; 2008 a; 2008 b; 2009 a 2009b; 2009 c; 2009 d; 2009 e; 2009f; 2009 g; 2009h; 2009 g).

Uma vez que a Psicanálise vem sendo, desde inícios do século XX o saber que tem se ocupado da subjetividade por excelência, cabe a ela, a nosso ver, em primeiro lugar, enfrentar os desafios que a contemporaneidade lhe apresenta e atualizar-se em relação às mudanças nesse campo, para torná-la mais criativa (Seddon, 1991 a; 1993; 1997). Justamente pelo fato de a psicanálise ser o saber por excelência, que vem se ocupando, desde inícios do século XX, da subjetividade e das mudanças que esta vem sofrendo ao longo do tempo, é de fundamental importância inseri-la no debate mais amplo que a historiografia contemporânea vem levando adiante, que toma para si a tarefa de resgatar as linhas de subjetivação e de o sujeito assumir o fato de fazer a própria história, linhas próprias do ideário romântico.

Neste ponto, concordamos com o psicanalista Joel Birman quando diz que é preciso questionar e atualizar a Psicanálise, saindo dos fundamentalismos existentes nesse campo, para dar conta do mal-estar na atualidade uma vez que, ficar apenas assistindo iria nos afastar da realidade, colocando-nos, cada vez mais, numa situação de impotência e de desamparo (Birman, 2001).

Em 2004, também Jacques-Alain Miller, posiciona-se frente às mudanças sociais e, frente ao tom cético de muitos discursos psicanalítico – alguns provenientes do próprio campo lacaniano-milleriano – chegando a chamar de “reacionários” aqueles que trabalham abertamente para repor o inconsciente edípico e de “passadistas” os outros que pensam que nada teria mudado, enquanto chama os neurocognitivistas de “progressistas” e de otimistas, mas levianos, pois, ignorariam os possíveis sofrimentos, como se a *falta*, ou o *mal-estar*, pudessem deixar de existir (Miller, 2004).

Em 2010, Eric Ehrenberg, sociólogo estudioso da psicanálise, cria o termo “declinologia” para explicar a postura daqueles psicanalistas que questionam as

mudanças e os sofrimentos decorrentes da falta de recalque e de lei, e da instauração de um laço social perverso (Ehrenberg, 2010, 232 apud Gondar, 2012). A horizontalidade das relações seria vista pelos “declinólogos” como fonte de infelicidade e de desorganização, tanto psíquica quanto social: “É sobre esta falha social que florescem as novas patologias” (idem; 228), concordam os autores que participam dessa tendência (Ehrenberg, 2010; 232; apud Gondar, 2012).

Segundo Gondar, Ehrenberg critica esta tendência que, indo além da crítica do contemporâneo, terminaria por prescrever um modo certo de viver, sofrer e fazer laços: a postura declinológica seria conservadora e normativa, consistindo, em última instância, “num ritual de celebração do passado e de exorcismo do presente” (Ehrenberg, 2010; 256 apud Gondar, 2012).

Enfim, esta tese é uma tentativa, por um lado, de continuar a colaborar com as mudanças da subjetividade que atravessam nosso tempo, em primeiro lugar, insistindo na necessidade de uma renovação da psicanálise (Seddon, 1991 a; 1993), com a qual colaboramos desde 1980 (Seddon, 1980); em segundo lugar, enriquecendo e atualizando as nossas teses anteriores, com a tese de uma “Feminização da cultura contemporânea. Poetização, erótica e carnavalização”; por último, atualizando e reorganizando o debate da historiografia desse período de feminização no campo psicanalítico e suas adjacências – filosofia, antropologia, sociologia – que passamos a denominar “Debate psicanalítico sobre a feminização contemporânea”, dando assim nossa contribuição à historiografia da psicanálise.

1.2. Desenvolvimento

No segundo capítulo, **Subjetivação e História** abordaremos os alinhamentos mais recentes do campo historiográfico contemporâneo – desde a segunda metade do século XX – que, a partir do questionamento do ideário iluminista e do resgate do romântico, vem questionando “as funções da história”: principalmente, sobre se função desta seria apenas a de representar a realidade ou, ainda, a de produzi-la, a realidade através de atitudes que implicam um grau de subversão (Gumbrecht, 1998; 19).

O objetivo deste empreendimento é o de recolocar a fase proposta e os debates que vem surgindo em torno dela, nesse marco maior, para evitar a repetição e circularidade dos discursos em si mesmos.

Para tanto, é necessário resgatar por um lado, “os modernismos do passado”, como explica Marchall Berman, com o objetivo de que nos devolvam o sentido de nossas próprias raízes (Berman, 2007; 48) e, por outro, como diz Gumbrecht, atentar para “o modernismo da periferia” (Gumbrecht, 1998; 21), ampliando os horizontes dos debates que vem se desenvolvendo no campo psicanalítico, em torno das últimas mudanças subjetivas.

Nesse sentido, nesse retorno ao passado, é necessário ainda dar destaque as vanguardas européias do século XIX, as quais, em lugar de destruir e construir a partir do nada, como fazem as vanguardas do século XX – Surrealismo, Dadaísmo – trabalham com a simultaneidade, permitindo uma abertura de novos horizontes e ainda, de desaceleração (Gumbrecht, 1998; 21).

A ideia de “poetização” será explicada a partir da tradição de idéias romântica adotada pela historiografia atual, que permite abrir horizontes para os indivíduos contemporâneos, uma vez que permite que estes se apropriem do sentimento de estar fazendo sua própria história e orientando seu destino, através de sua intervenção direta na realidade que sempre é da ordem de um grau de violência, na medida em que modificará o existente. Essa abordagem, possibilitando um processo de subjetivação, possibilita a passagem dos indivíduos contemporâneos para sujeitos contemporâneos.

Abordaremos o que aqui passamos a denominar de “linhas poetizadoras” ou “secularizadoras” – contrapondo-as às “religiosas”. Esta abordagem será realizada, principalmente, através da apresentação do pensamento de Vico, que pode ser resumido em três pontos principais: a tendência do ser humano a refazer os ideais e as leis, uma vez inexistentes (Auerbach, 2007; 352 apud Martins Rodrigues, 2008; 91. Grifo nosso), da qual Freud parece ter se apropriado posteriormente, e que passamos a chamar de “lei poética”; o retorno a uma fase anterior de forma helicoidal – Hegel retomaria esse processo como dialética e de forma progressiva – recriando os ideais, através de outra ordem civilizatória, sem se cair numa fase

amorfa, ou primitiva”. (Vico, 1979; 47).; e, por último, mas não menos importante, os homens, nesse retorno “recursivo” a fases anteriores, irão refazer suas leis e ideais, como primitivos poetas (Vico, 1979; 22-3; grifos do autor.

Os princípios de Vico serão retomados pelo movimento pré-romântico e romântico que sustenta a ideia dos seres humanos fazendo sua própria história, pensamento resgatado também mais tarde por Hegel, Marx e Freud.

Consideramos que a categoria de “carnavalização” proposta por Mikhail Bakhtin aplica-se à atual fase da cultura. Deteremo-nos, neste capítulo, ainda na interpretação que lhe dá o Discini ao termo bakhtiano (Bakhtin, 1981 apud Discini, 2012; 55). Bakhtin fala de uma “cosmovisão carnavalesca” na qual se encontram presentes, valores invertidos e ambíguos (Bakhtin, 1981; 138-139 apud Discini, 2012; 55), que é o que consideramos que encontramos nesta fase por nós a ser defendida para a contemporaneidade.

Por outro lado, as linhas “feminizadoras” e suas antagonistas, as “misóginas” serão abordadas, principalmente, através, de um lado, de uma pequena historiografia, no catolicismo, do culto à Virgem Maria, de outro, do desenvolvimento das políticas higienistas de Estado e ideologias que vão surgindo em torno destas, até o início do século XX, devido à importância que entendemos que tiveram para a formação das subjetividades tanto modernas, quanto contemporâneas – identidades e laços sócio-sexuais. Essas linhas históricas fundaram um magma ou caldo cultural, a partir qual se nutrem ainda hoje, os diversos saberes sobre a subjetividade, em suas variadas linhas ideologias e políticas.

O ideário romântico, ao valorizar os sentimentos – além da razão – e a cultura oriunda de cada lugar – além da universal – e uma política de deshierarquização – além da assimetria – parece-nos se afinar, efetivamente, com os processos de feminização que vêm ressurgindo na contemporaneidade, que localizamos desde a década de 1960-70 até os dias de hoje, em 2012.

Pensamos que os processos de feminização – que dizem respeito especificamente à questão de uma deshierarquização entre o homem e a mulher--, fazem parte do grande processo – mais amplo-- de poetização, e do qual eles surgem,

de forma mais tardia do que os estritamente poetizadores –que dizem repeito ao ser humano, em geral.

Analisaremos as teses de Engels (Engels [1884], 1980) sobre a passagem do matriarcado para o patriarcado que, baseada por sua vez nas teses de Morgan e de Bachofen, para as quais o patriarcado é fruto de uma série de restrições *in crescendo* em relação ao matriarcado.

Os sacrifícios que essa passagem exige, concentram-se, a nosso ver, nas mulheres: Na passagem da família patriarcal – patriarca com muitas mulheres – para a monogâmica, as mulheres eram obrigadas a passar pelo que entendemos seriam dois processos de sacrifício.

No primeiro, as mulheres passavam por um sacrifício que consistia na obrigação de se oferecer sexualmente a todos os homens até serem liberadas, para o casamento com um homem só. Com o tempo, algumas mulheres não precisavam mais submeter-se a esse sacrifício, porque o pai delas pagava o dote, enquanto ia se formando uma classe de mulheres, as “baiadeiras”, precursoras das prostitutas, que continuavam tendo que se oferecer a todos os homens, a vida toda. Esse tipo de processo desemboca na formação de uma sociedade claramente monoândrica, , na qual a divisão se dá uma divisão entre dois tipos de mulheres – santas e putas – com a instalação da dupla moral. O peso do sacrifício seria colocado quase que inteiramente nas prostitutas, excluídas da sociedade.

O segundo processo de transição, para a sociedade patriarcal consiste na divisão do ano em dois períodos: ordinário ou normal, no qual as regras da monoandria permanecem instaladas e, o extraordinário, no qual todas as mulheres tinham que se oferecer, novamente, a todos os homens.

Esta interpretação a partir das leituras de Engels, nos levou a pensar que existiam, até meados do século XX, dois tipos de sociedades patriarcais: umas nas quais predominava o estilo de dividir as mulheres em dois tipos: santas e putas; outras nas quais predominava o estilo de divisão do ano em períodos --ordinário e de exceção.

Tudo indica que, até meados do século XX, nas sociedades mais próximas do matriarcado – sociedades afro-ameríndias e latino-americanas – predominava o hábito de um período anual de exceção, que é o carnaval, no qual se levantam as restrições sexuais para os homens, com as prostitutas ou mulheres levianas; já, naquelas sociedades mais próximas ao patriarcado, européias, mais repressivas, com mais restrições, a divisão em dois tipos de mulheres era mais marcante.

Segundo as teses de Margareth Mead, em “Macho e Fêmea”, na passagem do matriarcado para o patriarcado, os homens teriam acabado com o aspecto criativo-poético, erótico e social das mulheres, eliminando-as do âmbito social, aparecendo no lugar desse ato usurpatório de poder, um sentimento de culpa nos homens. O que estaria por trás seria uma estrutura criativa reprimida, por medo de que o poder retorne a elas. Não existiria, segundo Mead, uma inveja originária das mulheres, em relação ao pênis, mas uma “inveja do papel da mulher”, por parte dos homens, em relação ao poder criativo das mulheres (Mead, 1971; 85).

As linhas de feminização e de misoginia serão detectadas neste trabalho, na análise do longo caminho de construção do culto à Virgem, no cristianismo e nas idas e voltas das ideologias e políticas do higienismo médico estatal e das ideologias que vão surgindo em torno delas.

O processo de feminização ou de deshierarquização entre os homens e as mulheres que se dá a partir da instauração do patriarcado, para restituir parte do poder tomado às mulheres, será analisado, então, através da historiografia do cristianismo. Tratar-se-ia de um processo de aprimoramento no qual é possível identificar vários processos de feminização. Há dois que consideramos mais claros:

a) A primeira feminização, ocorreria através do processo de construção do culto da Virgem Maria, a partir do sincretismo das deusas primitivas férteis e eróticas.

Este processo fala de uma repressão do erotismo das mulheres e destas, e da condensação de todas em uma, a Virgem Maria. Por outro lado, de uma não hierarquização das mulheres primitivas, para uma hierarquização da Virgem e sua

alocação, por essa qualidade, ao lado de Deus, Jesus Cristo. Tudo isto nos primórdios do Cristianismo. Há um processo ainda, de inversão do erotismo em castidade, através da repressão. No lugar de muitas mulheres em sua função fundamental de mães criativas, eróticas, e com poder decisório social, aparece a Virgem Maria, esposa e mãe, objeto de idolatria, construído através de um processo de sincretismo, e de despojamento do erotismo e de capacidade de realização social concreta, tudo isto através do que foi um incommensurável trabalho de repressão sobre o mundo de mulheres e sobre o feminino.

Apesar do abandono do culto à fertilidade das deusas primitivas, a construção do culto à Virgem Maria pode ser considerada em si mesmo, um processo de revalorização das mulheres e de “feminização” interna do cristianismo, devido à importância de seu papel social ao lado de deus-homem, Jesus Cristo, reparando-se assim, de certa forma as funções sagradas das mulheres nos estágios considerados pré-civilizatórios.

b) O sentimento de culpa dos homens se transformaria em amor idealizado pelas mulheres-mães. Desta forma, o ingresso do amor no casamento, através das seitas cátaras implicaria (Rougemont, 1938), a nosso ver, um segundo processo feminizador da civilização. É o ingresso do amor no Ocidente, através do amor à Virgem Maria, como objeto de devoção infinita, de amor sem fim idealizado, sentimento transladado, a seguir, às esposas e mães no casamento de dupla-moral, sendo estas restritas ao espaço doméstico.

As teses de Freud (Freud, 1939) contrapõem-se, em parte, às de Engels, ao propor uma fase anterior à matriarcal, a do pai déspota, cujo assassinio pelos filhos e subsequente recalçamento social, explicaria o surgimento do sentimento de culpa, e da ética com o conseqüente sentimento de mal-estar na civilização, e da religião monoteísta, próprios da civilização como sintoma social.

Por sua vez, os discursos médico-higienistas utilizados pelo Estado para transformar a família numa célula do próprio Estado, dando valor à função da mulher dentro do casamento, tiveram um papel fundamental na passagem de uma família patriarcal e muito desvalorizadora da mulher, quanto às funções sociais, para um tipo de família mais igualitária, na qual a mulher cumpre também

algumas funções de valor para a sociedade – como a amamentação pela própria mãe, a função de transmissora da educação segregacionista e hierarquizada a partir do sexo dos filhos; a função de intermediária entre a família e a escola e instituições religiosas. Tratar-se-ia de um processo denominado por Donzelot de “Feminismo de Estado” (Donzelot, 1980; 163-4) e que nós consideramos, também mais um processo de feminização da família.

Se a religião católica permite, por um lado, que as mulheres sonhem com amores platônicos românticos e por outro, proíbe que explorem sua sexualidade e se tornem sujeitos do próprio desejo, já o higienismo, como veremos, conduziu a uma exaltação exacerbada do sexo nas mulheres – para evitar o adultério que trazia doenças familiares, mas as proíbe de ter contato com literatura romântica, que as levasse a sonhar e a se educarem para uma vida social mais igualitária. Enquanto uma corrente valoriza a criatividade na vida doméstica, produzindo uma equiparação social das mulheres, em termos de distribuição de poder, com os homens, que valorizam sua criatividade no campo sócio-cultural; a outra corrente valoriza a vida sexual, produzindo uma equiparação para os dois sexos, nesse campo, mas desestimulando uma valorização criadora intelectual.

Existem ainda outros discursos derivados do anarquismo, do socialismo, do malthussianismo, que apostam num maior ou menor controle sobre as famílias e as pessoas, sobre os homens, mulheres e crianças e dos seus vínculos eternos ou não, além dos homossexuais.

No entrecruzamento dessas correntes – religiosas e higienista-estatais; misóginas e feminizadoras ao mesmo tempo, em áreas diferentes e, ainda, contraditórias entre si – teria se produzido um caldo cultural propício para a construção de uma família falocêntrica, hierárquica e de dupla-moral, com a qual se deparou Freud no início de sua produção, na qual a supremacia social está ligada à anatomia masculina, de forma que o homem e seu sexo sejam valorizados e a mulher e seu sexo, desvalorizados. Isto é, uma sociedade falocêntrica na qual a mulher ficará numa situação sem saída.

Essa sociedade fundamenta-se numa família não mais patriarcal, mas paternalista: de homens, que se comportam como “manequins higiênicos” (Freire

Costa, 1983), e de mulheres que se comportam como mães e esposas exemplares, de crianças manipuladas pelo Estado, e que excluem as mulheres não virgens e os homossexuais da sociedade e que tem de lidar com um tipo específico de mal-estar social que produz certos tipos de doenças, como as neuroses em geral, sendo a histeria, seu paradigma.

Indo além, acompanharemos as repercussões na sociedade quando aplicadas na prática, de certas abordagens do que consideramos a “utopia” de Engels, ou seja, marxista: a de um casamento com divórcio, para gerar uma igualdade de condições de direitos entre o homem e a mulher o que implica uma valorização do amor no casamento, elemento que tinha sido incorporado pela Igreja Católica.

Da mesma forma, a partir das críticas que Freud faz à sociedade em que vive, dá para deduzir uma “utopia” freudiana, que consideramos bastante próxima à de Engels.

Essas utopias foram postas em prática nos primeiros anos da União Soviética, por Lênin, e um tempo depois, já com Stalin no poder, houve a reação à mesma. Porém, essas utopias se espalharam pela Europa e a reação também, criando-se na Alemanha, desde o Sex-Pol, de Reich, até as políticas eugenistas do III Reich, reacionárias e discriminatórias. Alguns anos depois, elas chegaram aos Estados Unidos através das linhas da contracultura e a reação também se fez presente.

Finalmente, a Escola de Frankfurt, baseada nas teses freudo-marxistas de Reich, Marcuse e Fromm – mesmo que não reconhecendo essa herança, segundo argumenta Rouanet – constrói uma crítica ao desenvolvimento do capitalismo e as políticas alienadoras do sujeito. Essa linha de pensamento entende que esse sistema econômico levaria os sujeitos a uma situação de receptores passivos, do consumo de ideias e de bens, Adorno e Horkheimer criticam o sistema capitalista na linha que Engels, entende o patriarcado --ou seja, tendo tornado a mulher serva do homem--, só que de forma generalizada: ou seja, o capitalismo avançado recolocaria todos os seres humanos em posição de escravidão –numa linha antipoiética, religiosa. Os autores chegam a levantar a necessidade de retorno às

origens nômades e matriarcais, dando por certo, que o sistema capitalista estaria reprimindo de mais, e alienando as pessoas, para que não percebam a repressão.

Os autores questionam a inversão que houve: o agente nessa sociedade capitalista passa a ser o próprio sistema econômico e os objetos, as pessoas.

As ideias dessa Escola de Frankfurt parecem ter sido interpretadas ao contrário, a nosso ver, por muitos intelectuais, por exemplo, até pelo próprio Rouanet, quando questiona a proposta do “novo” que fazem os freudo-marxistas, por achar que todo novo não passaria, numa sociedade capitalista avançada, de uma repetição do velho criando apenas falsas expectativas. Rouanet (1989) parece apropriar-se do discurso da Escola de Frankfurt, mais cética da Escola, leitura esta que consideramos de corte iluminista. O interessante é que o próprio Rouanet, como veremos, faz uma crítica ao freudo-marxismo, acusando-o de iluminista.

No terceiro capítulo, “**Rio de Janeiro, Poetização e Feminização**” depois de ter analisado as raízes na Europa, acompanharemos esse debate no Brasil, mais especificamente no Rio de Janeiro, focando, principalmente, a recepção das ideias tanto de Marx e de Engels, quanto de Freud e das gerações após Freud.

Num primeiro momento e **até os anos 1970**, acompanharemos como se deram os processos de aculturação religiosa e higienista, com suas peculiaridades. No processo higienista a vertente machista tornar-se-á bem intensa para compensar o homem patriarcal, das muitas perdas sofridas. Verificaremos que, o carnaval, no Rio de Janeiro, vem se apresentando como uma forma de exceção cada vez mais importante.

Analisaremos, através dos discursos culturais --das artes visuais, da dramaturgia, da literatura e de eventos excepcionais, como o Carnaval de rua--, as mudanças operadas ao longo do tempo nas configurações subjetivas entre o homem e a mulher no campo sexual – que se traduzem tanto no campo da construção das identidades sexuais, como na construção de novos tipos de relacionamentos amoroso-sexuais e de configurações de famílias – assim como no campo social.

Assim, ao valorizar os “modernismos da periferia” (Gumbrecht, 1998; 21), estaremos abrindo horizontes no sentido indicado pela historiografia contemporânea.

Com o objetivo de enriquecer os debates existentes no campo psicanalítico em torno das últimas mudanças subjetivas, procuraremos localizar as raízes culturais, ora, românticas, ora, iluministas desses debates.

Oswald de Andrade constrói um questionamento original que consideramos romântico e próprio da periferia e que se torna um dos fundamentos de nossa tese central. Diz ele, que no Brasil, não precisamos da repressão de além mar, que precisamos retomar as raízes do matriarcado de Pindorama!

Na dramaturgia vê-se a influência na concepção de família, tanto da abordagem igualitária para o homem e a mulher em termos de sexualidade e a favor do divórcio do marxismo, como das teses da psicanálise que levam a entender como funcionam as repressões, por exemplo, da homossexualidade.

Essas duas influências que vêm da leitura de Marx e de Freud, provinda da Europa, vão tornando os discursos culturais, uma crítica da cultura estabelecida pela religião e pelo higienismo e um catalizador de mudanças na própria célula social, isto é, a família.

No Rio de Janeiro, o debate interno das Sociedades psicanalíticas, vai estar permeado, nos primeiros anos de inserção no país, ora pelo marxismo, ora pelo fascismo. Os processos de censura e de expulsão, de um lado e de resistência, do outro, seguem o esquema da Europa pós-Segunda Guerra Mundial.

Num segundo momento, no período que vai **dos anos 1970 até final do século XX**, apresentaremos as nossas teses anteriores sobre uma nova fase de erótica contemporânea e, de Feminização da cultura contemporânea. A partir dos anos 1970, os ares da contra-cultura influenciam o Brasil e o Rio de Janeiro. Certos ideais como o erotismo feminino, a poligamia-poliandria e a liberdade sexual, ideais estes mais ligados ao popular e aos povos primitivos, foram reprimidos desde o início de nossa era, no Ocidente durante o patriarcado, começando a ressurgir, só na década de 1960-70.

As relações entre as pessoas, a família, as identidades sexuais passam a ser expressão dessas mudanças.

Começa a haver um questionamento ao reacionarismo das sociedades psicanalíticas, no ambiente psi.

Nas artes, a influência parece provir do romantismo, do marxismo, das teses românticas do freudismo, antes dele ter chegado ao Brasil, de forma institucionalizada, através das sociedades psicanalíticas e suas políticas.

A influência do movimento romântico – marxismo e psicanálise – no trabalho das artes visuais fica claro nas figuras de Hélio Oiticica, Ligia Pape e Lygia Clark que questionam as instituições, de um modo geral, e à família, em particular. Também na dramaturgia constataremos essas influencias.

Pretendemos demonstrar como as linhas imobilistas ou resistentes têm afinidade, por seu ceticismo, desde a Modernidade até os nossos dias, com as linhas iluministas; assim como as transformadoras têm a ver com o ideário romântico, por seu entusiasmo.

No quarto capítulo, **“Feminização da Cultura e da Psicanálise contemporânea: Carnavalização da poetização e da erotização”** mostraremos como essa nova fase se traduz em sintomas sociais, no que vai do século XXI.

Em primeiro lugar, analisaremos as mudanças neste período, no Rio de Janeiro, ao igual que no anterior, através da análise dos discursos artístico-culturais. E ainda, dos recentes dados estatísticos e jurídicos (Leitão, 2012). Estes discursos vêm confirmar nossas teses psicanalíticas sobre a existência de uma nova fase da cultura, de feminização do social (Seddon, 1991 a ; 1993; 1994 a; 1998 a ; 2002 a) e ainda, vem afirmar a nossa previsão de uma fase de poetização, que previmos em 1991 e em 1993.

A erótica e a carnavalização, no sentido de diminuição da assimetria entre o homem e a mulher, e de aumento da criatividade ou poiesis tanto no campo sexual, quanto no social, virão corroborar as teses que viemos defendendo desde 1980, para o Rio de Janeiro, mas que, desta vez, pretendemos defender, também, para a cultura ocidental.

Pareceria que o campo do sujeito, nas suas relações humanas amoroso-sexuais, reage mais tardiamente às mudanças do que o campo do sujeito em relação à construção do mundo, através de produções artístico-culturais, uma vez que o questionamento a certos ideais únicos como o de “Belo”, nas artes, já tinha sido acontecido com o advento do romantismo, surgindo uma diversidade de ideais como “novo”, “sublime”, “grotesco”, “feio”. Alguns valores são questionados e outros são criados no intuito de entrar no lugar de aqueles.

A historiografia permite ver que, no campo subjetividade ligada às artes e à filosofia, os ideais de beleza, verdade e bem cedem espaço a novos ideais.

Já no campo da subjetividade ligada à definição sexual e aos laços sexuais e sociais, os ideais de virgindade, virilidade e monandria-monogamia, e na escolha definida entre homem-mulher – casamento monogâmico – cedem espaço a novos ideais ligados à ideia de liberdade sexual.

Este novo cenário será demonstrado através da análise das produções cinematográficas internacionais, produzidas na passagem dos séculos XX e XXI, e ainda, no século XXI, e verificando as novas formas de sintomas sociais que vem surgindo, devido à diminuição da repressão e devido à aproximação do gozo.

Veremos como os cineastas se colocam, ora a favor, ora, contra os mesmos, através de um otimismo com final feliz, ou de um pessimismo, com final trágico.

Esta fase que se produz via, ora, da transgressão perversa dos valores estabelecidos – *Verleugnung* --; ora, do levantamento das barreiras repressivas, --foraclusão generalizada--, o resultado se traduz em termos de estética ora, como um sintoma social novo; ora, como uma situação de angústia e falta de referência, até que os novos sintomas se instalem.

Uma das diferenças desta trama do século XXI, em relação às propostas por nós no século XX, em que considerávamos uma sequência progressiva de discursos novos, é que existe, um processo de “poetização”, pelo fato de as correntes práticas e discursivas estarem se multiplicando, a toda hora, num processo de refecção permanente, além de um processo de inversão e coexistência das diversas correntes – “carnavalização”--, devido ao levantamento das barreiras repressivas.

Nesta fase, os novos laços sociais e sexuais, convivem na trama social, com os antigos – às vezes mais tradicionais do que nunca.

Por um lado, tentaremos achar alguns laços desses discursos com as raízes misóginas *vs.* feminizadoras e com as raízes religiosas *vs.* poetizadoras; por outro, ainda, com as raízes iluministas *vs.* românticas, presentes no campo psicanalítico europeu.

Entendemos que essa fase que propusemos encontra-se afinada com as questões que agitam não apenas a sociedade contemporânea, mas também, o próprio contexto historiográfico contemporâneo, uma vez que este tenta resgatar, além dos modernismos do passado e da periferia, a convivência do moderno com o anti-moderno.

Pensamos que a construção dessa nova fase da civilização dar-se-ia de forma diferente na Europa – centros de difusão – e na América Latina – periferia – pois, surgida de caldos culturais diferentes e, por sua vez, os debates que acompanham essas construções têm também suas peculiaridades. Por outro lado, se até recentemente, tanto os processos de transformação da subjetividade quanto os discursos em relação a eles, eram importados da Europa e dos Estados Unidos, consideramos que, hoje, a América Latina está tendo uma participação mais ativa, tanto no desencadeamento de novos processos de subjetividade, quanto na produção de discursos. Aquilo que reparávamos no Rio de Janeiro, cada vez mais pode ser verificado no imaginário do mundo ocidental.

Então, partindo das teses trabalhadas desde 1980, onde propúnhamos uma nova fase da civilização (Seddon, 1991 a, 1998 a), a partir de estudos realizados na cidade do Rio de Janeiro, este trabalho se propõe a repensá-las e atualizá-las tanto no que diz respeito à nossa produção específica sobre a questão da assimetria da mulher em relação ao homem, quanto, de um ponto de vista historiográfico, revendo o debate de diversos autores em torno à questão, à luz do atual debate, mais amplo, provindo do campo da historiografia e com o qual tivemos contato nos últimos anos.

Neste capítulo vamos desenvolver também, o que passamos a denominar de **“Debate psicanalítico sobre a feminização contemporânea”** sobre os discursos que

vem surgindo dentro do campo psicanalítico e adjacências, em relação ao que chamamos de “processo de feminização” surgido em meados do século XX.

Mesmo sabendo que é impossível exaurir a questão, entendemos que o material que apresentaremos será suficientemente rico para ilustrar a situação desse período, vista desde o Rio de Janeiro, sobre a fase que propomos e sobre a trama discursiva de debates sobre a mesma.

Hoje, é possível verificar a convivência de práticas na sociedade e de discursos no campo psicanalítico e adjacências, a favor e contra, os processos de feminização, o que marcam claramente a existência de uma nova fase de feminização na contemporaneidade, uma fase de poetização, de erótica e de carnavalização, aonde convivem discursos revolucionários e reacionários em relação à fase.

Consideramos que essa “historiografia” possui uma causa, que é a questão da assimetria entre o homem e a mulher e a da suposta impossibilidade de mudança do edifício simbólico, e que foi a mesma que nos levou a produzir os trabalhos e as ideias anteriores.

Todos esses estudos tomavam como foco a produção do Rio de Janeiro, sobre diversas questões relacionadas ao surgimento de uma nova fase. Por exemplo, da questão da maternidade como saída privilegiada para a mulher (1980); das novas formas de namoro como a paquera e sua relação com a moralidade (1984); a proposta de uma nova fase erótica contemporânea, com sua ética e estética, próprias (1991 a, 1993); uma análise dos deslocamentos sofridos na concepção que vai da histeria às mulheres fálicas (1991 b); as mudanças que vão do cavalheiro para o companheiro, passando pelo cafajeste (1992); aos deslocamentos da histeria para a mulher contemporânea esposa-amante (1993); as mudanças dos mitos inaugurais e a questão do sintoma social (1993); “A feminização da psicanálise. Análise de deslocamentos na produção psicanalítica sobre a feminilidade” (1994 b; 1998 a); os deslocamentos da feminilidade no social – “feminização do social” (1998); “homossexualização de mulheres (2002 a; 2003 a; 2003 b); Feminização da arte contemporânea brasileira (2005 b) etc..

Ao tratar essas questões, levantamos, na época, os estados da obra sobre as questões, principalmente no Brasil, Rio de Janeiro. Neste trabalho atual, tamando distância, no sentido em que o entende Agamben, poderemos traçar um mapa de todos esses debates. Como na virada do milênio alguns autores têm analisado essa produção dividindo-a em tendências, incluiremos essas análises na nossa cartografia.

Mesmo que a causa que vem guiando a construção desta tese seja a mesma que guiou nossas teses anteriores, consideramos que o debate que vem se estabelecendo no campo da psicanálise e adjacências, é inédito, pois referido a uma fase também completamente inédita na história da civilização, mostrando a urgência de que nós, psicanalistas e estudiosos da historiografia das subjetividades, nos aprofundemos mais nesta questão, pois, de acordo com os estudos atuais da historiografia, sabemos que um trabalho historiográfico, não fica apenas na descrição ou relato dos fatos, mas ele produz fatos, isto é, faz história. Por esse motivo, nos parece da maior relevância analisar a produção do campo psicanalítico referida à questão da feminização, devido à importância de se posicionar nesse campo de forças, evitando o isolamento e o distanciamento da realidade social.

Acreditamos que, mesmo que os debates acompanhem as linhas presentes nos discursos que fazem parte da trama discursiva artístico-cultural social – ou seja, ora revolucionária, ora reacionária; ora romântica, ora iluminista – o fato de estar se pensando em uma nova fase, questiona as posturas imobilistas e eternizadoras de certas concepções psicanalíticas, em relação à questão da assimetria entre o homem e a mulher e de um edifício simbólico universal e eternamente falocêntrico. É o que denominamos processos de “poetização” e de “feminização”, que se entrecruzam com os processos religiosidade e de misoginia.

Por outro lado, se a Psicanálise vem sendo considerada promotora de mudanças, ora, consideradas negativas, para a realidade social, ora, voltadas para o positivo, no século XX XXI, pelos próprios psicanalistas e estudiosos da questão, alguns psicanalistas vem achando necessário atualizá-la, deixando de lado os preconceitos e moalismos pastorais (Seddon, 1991 a), fundamentalismos pois poderia a psicanálise poderia estar perdendo o bonde da história (Birman, 2001), através de atitudes reacionárias e/ou passadistas (Miller, 2004), ou ainda caindo numa “declinologia” que acaba paralisando as pessoas (Ehrenberg, 2010), em lugar de

tentar criar novas abordagens na psicanálise mais criativas (Seddon, 1984, 1991 a; 1993; 1998 a; Birman, 1996 e 2001; Miller, 2004; Gondar, 2012 etc.).

Essa trama discursiva como um todo cria também um cenário em estado de “poetização” e de “carnavalização”. Então, fazer uma historiografia dos debates no campo psicanalítico referidos à questão da feminização e à questão de um novo simbólico, não consistiria apenas em contar, narrar ou representar a “história”, mas em transformar a própria realidade discursiva e prática, fazendo assim a “própria história” (Gumbrecht, 1998; 16; grifo nosso) ao concatenar de uma forma ou de outra, os diversos aspectos da “realidade” (Gumbrecht, 1998; 17), ou seja, o sujeito narrador, nunca pode ser neutro.

Por último, nas **Conclusões**, tentaremos redimensionar o debate que acabamos de apresentar tentando localizá-lo dentro de um ideário romântico ou iluminista.

O discurso historiográfico proposto por nós analisará, criticamente, as diversas produções discursivas sobre o estado das subjetividades contemporâneas, do Rio de Janeiro no momento atual, emoldurando-a no campo da produção psicanalítica em geral, tentando recolocar as mesmas dentro do debate atual historiográfico já referido. À luz do amplo debate que vem acontecendo no campo da historiografia, questionando o ideário iluminista e resgatando o ideário romântico, analisaremos a trama discursiva própria do campo psicanalítico – ciências humanas e sociais – que consideramos herdeira de todos esses discursos e que acompanha os movimentos contraditórios da trama social mais ampla, ora adiantando-se a ela e abrindo-lhe novos caminhos, ora negando as mudanças, por ela mesma provocadas, ora reagindo a elas.

Trata-se de um debate na virada do milênio que vai acrescentando novas temáticas, às já herdadas dos debates e das postas em prática que se deram nesse campo quando Freud ainda era vivo e que tem suas raízes não apenas na história da própria psicanálise, mas, indo além, podemos dizer que este debate retoma antigas linhas que denominamos de “secularização” e de “feminização”, podendo-se dizer que é herdeiro dos discursos religiosos, higienistas, político-ideológicos de esquerda

e de direita e apresenta os movimentos de balança que o conjunto desses movimentos apresentavam.

Pensamos possível defender que, na passagem do século XX para o XXI, o debate na psicanálise e nas ciências sociais e humanas sobre a existência de uma nova fase da civilização – tomou novos rumos: em uma parte importante dos discursos psicanalíticos, se aceita que houve uma mudança profunda e, ainda, se aceita que se instaurou uma nova fase da civilização guiada pelo gozo, aproximando-se o simbólico – com algumas diferenças – ao discurso do psicanalista (Seddon, 1991 a; Miller, 2004).

Neste caso, a discussão é se essa fase foi realizada pelos seres humanos (Seddon, 1991 a) ou por um sistema globalizado. No primeiro caso, trata-se de sujeitos; no segundo, de objetos, verdadeiros títeres de um poder difuso, hipócrita e enganador. (Miller, 2004). Outra discussão é se essa fase leva em consideração a falta ou a apaga como fizeram os pós-freudianos (Lacan, 1954-5 apud Seddon, 1998 a), ou como faz, hoje, o neurocognitivismo (Miller, 2004).

Em alguns casos, se aceita que há uma nova fase, aceitando-se a falta, mas a estrutura tendo mudado, pois, não mais ligada ao significante d' A Mulher (Seddon, 1991 a); em outros, a estrutura continua a ser mesma, se aceitando a falta e ela estando ligada eternamente ao significante d' A Mulher. Ou então, se aceita, mas se quer voltar ao passado, pois, considera-se que se trata de uma fase negativa para a humanidade. Considera-se, assim, que todas as mudanças – negativas – são sintomas, fruto apenas de uma prevalência do gozo e do discurso do psicanalista.

Porém, nós consideramos que os discursos mais próximos do ideário romântico mostram aspectos de levantamento de barreiras restritivas e de leis, na fase posterior à “moral sexual civilizada” proposta por (Freud, 1908 a), o que nos leva a defender um ineditismo radical nesta nova fase da civilização: Por primeira vez as mulheres vêm usufruindo a sua via amoroso-sexual e participando da vida social com possibilidades praticamente simétricas em relação aos homens.

Ainda iremos verificar:

(i) “a Feminização do Social” (1998 a) e as fases defendidas por nós anteriormente (1991 a, 1993, 1998 a, 2000 b, 2002 a), incluídas nela, e que essa fase implica uma simetriação entre as mulheres e os homens, principalmente, no campo sexual, com o ingresso das mulheres na erótica, devido a uma valorização do elemento feminino no campo da causa, da erótica, da definição sexual e do final de análise (1998 a).

Quanto ao processo de ingresso nessa nova fase, pensamos que se deu como as outras fases antes desenvolvidas (Seddon, 1991 a) através do ingresso das mulheres guiadas pela ética do desejo, criando uma erótica própria. A “erótica” (Lacan, 1959-60) é o processo que diz respeito à invenção no campo amoroso-sexual e o que permite os processos de feminização contemporânea, caminho privilegiado de acesso à mudança de fase para a feminização, ou simetriação - no campo sexual e social entre mulheres e homens (1991 a)”. Assim, esse espaço de realidade perdida, esse gozo – *das Ding* – esse vazio torna-se uma causa de criatividade de novos valores. O espaço de *das Ding* – A Coisa – ou a “falta”, como Lacan a denomina – pode, então, rodar ao longo do tempo, “aliviando” o peso que a mulher suportava e podendo ser entendido por cada sujeito, de acordo com os limites do seu próprio psiquismo, já que a moral sexual civilizada não rege mais a todos de forma uniforme, mas de acordo à ética do desejo (1991 a). A nova fase é regida também, pela ética do desejo, assim como os sujeitos encontram-se mais próximos do *das Ding* (Seddon, 1991 a).

A “erótica” e o subsequente levantamento das barreiras repressivas representa um deslocamento de sentido de *das Ding* – feminilidade – como repúdio – ou ainda, como obstáculo, ponto de chegada, fim de linha, rochedo da castração – para um espaço de criação, de exclusão para exaltação, “voltando-se” aos tempos primitivos de poetas e mulheres sem perder a “civilização. O edifício simbólico mudara. (Seddon, 1991 a).

(i’) Que a fase proposta, agora, de “Feminização da Cultura Contemporânea: Poetização, Erótica, Carnavalização” implica, além da simetriação entre as mulheres e os homens e do deslizamento através do ingresso das mulheres na erótica, um processo de criatividade ou “poetização”, tanto no campo sexual – erótica e novas subjetividades – quanto no social – produções culturais e de

carnavalização, ou seja, inversão dos valores tradicionais que passam a conviver com os tradicionais.

(ii) Que continuamos a verificar, na análise dos debates em torno a essa fase, uma “Feminização da Psicanálise”, ou seja, uma valorização do elemento feminino, tanto no sentido da causa – *das Ding* – gozo, quanto da relação amorosa, quanto no campo da escolha sexual, como no final de análise, assim como na “feminização do social” (1998 a). Entendíamos em 1998, que a “feminização da psicanálise” era a aceitação da fase de “feminização do social”, pelos psicanalistas, mesmo nem sempre bem vista por eles, que a questionavam e pediam até um retorno ao passado; mas o fato de reconhecê-la já era um passo além dos conceitos tradicionais freudianos, pois, implicava um reconhecimento implícito da nova fase.

(ii’) Que hoje, a “feminização da psicanálise” pode ser analisada de forma mais rica, pois, os debates vêm tomando outros rumos. Hoje, alguns psicanalistas falam da necessidade de atualizar e de questionar os conceitos da psicanálise em função de um novo “mal-estar na atualidade” (Birman, 2001) e de uma nova “fase hipermoderna” (Miller, 2004), ou reconhecendo uma “horizontalidade” (Ehrenberg, 2010) incitando a atualizar a psicanálise e questionando o fundamentalismo das posturas que defendem uma conceituação eterna e universal.

Aqueles psicanalistas que se recusam a aceitar a fase são chamados de “passadistas” e aqueles que a aceitam, mas de forma não favorável a ela, são chamados de “passaditas”, “reacionários” (Miller, 2004), ou “declinólogos” (Ehrenberg, 2010).

(iii) Em nossos trabalhos anteriores considerávamos que havia uma persistência de posturas mais tradicionais, com as mais inovadoras, acreditando, principalmente, num processo progressivo, *in crescendo* que acabaria produzindo uma mudança que iria se estender por todos os setores (Seddon, 1991 a).

(iii’) Na nova fase há uma convivência desses discursos que proliferam na sociedade e no campo da produção psicanalítica que denominamos “Poetização”. O processo de “poetização do mundo” é o desencadeamento de processos criadores para todos os

seres humanos – homens e mulheres – tanto no campo da vida amoroso-sexual, quanto no das produções artísticas, culturais e sociais, a partir do processo de feminização anterior. Trata da produção e convivência desses discursos sociais e psicanalíticos contraditórios, devido a que o que rege esta fase é, a nosso ver, (Seddon, 1991 a) a ética do desejo: os que aceitam que houve mudanças, e os que não aceitam; os que aceitam e são contra as mudanças, e os que aceitam e são a favor delas.

Antes da virada do milênio, esse processo foi apenas intuído, mas ele não tinha deslanchado tão claramente, nem era facilmente visualizado. O processo de poetização poderá ser verificado pela análise de trabalhos que realizamos, anteriormente, de artistas contemporâneos brasileiros (Seddon, 2005 b), de poetas brasileiros, de dramaturgos brasileiros. A poetização será constatada, ainda, no campo das subjetividades e dos laços sociais, através da análise da filmografia internacional contemporânea, assim como pela poesia, dramaturgia e artes brasileiras. As estatísticas e novas legislações virão ajudar a defender esses discursos. O processo de “poetização” se dá tanto ao nível sexual, como social, coexistindo vários ideais na sociedade, ao mesmo tempo, devido à constante dialética transformadora. Isso acarretaria uma “poetização” das subjetividades – por exemplo: a homossexualização de mulheres (Seddon, 2002 a), dos laços sociais, dos vários tipos de relacionamentos e, ainda, a poetização e a erotização das produções culturais – todo mundo criando desde si próprio, em seus campos específicos de produção (Seddon, 2005 b,c,d,e,; 2009 a,b,c,d,e,r,g.).

Os processos de poetização serão demonstrados através da análise dos discursos psicanalíticos e das subjetividades e laços sociais, nos capítulos quarto e quinto para a cultura do Rio de Janeiro e no quinto, para a cultura ocidental.

(iv) Iremos demonstrar que há um processo de “carnavalização” que consiste numa inversão dos valores tradicionais, que responde ao levantamento das repressões ou a repressões menores com produção de novos sintomas.

Nossos maiores aliados são os próprios discursos e formas de vida sociais, tanto eróticas quanto poéticas, que expressam a polifonia desta fase.

Há, além de novos sintomas, fruto de uma estrutura aonde a falta gira, um ressurgimento de ideais e valores, há muito tempo esquecidos ou reprimidos, processo esse que tem a ver com um “retorno do recalcado”, produzindo uma “inversão” de valores, como aquelas que acontecem nos períodos extraordinários que se traduz em novos “sintomas” sociais. A feminização hoje, ainda, como um processo de liberação da erótica das mulheres e da capacidade poética das mulheres, no sentido de cosmovisão carnalizada que Bakhtin nos legou é uma grande novidade na história da civilização! Afinal, a erótica dos homens sempre existiu e se deu através da dupla moral que é uma transgressão generalizada dos homens em relação às leis impostas pela sociedade falocêntrica, ou seja, um privilégio fundado em mecanismos perversos. Com o ingresso da erótica de mulheres, torna-se possível uma simetria que cria uma transição de erótica trágica que pode virar poetização em todos os campos, desde a vida amoroso-sexual à social.

(v) Quanto à causa da nova fase, nos trabalhos anteriores atribuíamos os novos sintomas sociais aos deslocamentos da feminilidade e à maior proximidade do psiquismo humano da falta, ora a uma diminuição das repressões, ora à transgressão através da recusa (*Verleugnung*) (Seddon, 1991), ora à forclusão generalizada (Seddon, 1993) agora, defenderemos que as duas formas poderiam estar envolvidas no processo.

A forclusão generalizada ocorreria no momento de passagem, no momento de rompimento das repressões e supressão dos ideais, processo que em cada pessoa e/ou grupo social pode acontecer em momentos diferentes, com a produção de um sintoma novo, pois há um corrimento ou deslocamento dos ideais que ocorre depois de recolocados os ideais e leis devido ao que denominamos de “lei poética”, que permite verificar sintomas diferentes na sociedade contemporânea, a cada momento.

Se na fase da “moral sexual civilizada” a falta estava associada fundamentalmente à mulher, nos dias de hoje vê-se livre: ora associada aos homossexuais, ora às prostitutas, ora aos homens... e assim, vai mudando de forma a deslizar, em lugar da estrutura ficar presa a um único significante. Mas sempre, de forma tolerante, parcial... A falta vai rodando...

(vi) Que as barreiras entre o que se denominava “vida privada” e “vida pública” encontram-se mais porosas, não podendo se distinguir claramente os seus limites, nem muito menos vincular esses campos claramente às mulheres ou aos homens, como antigamente. Essa feminização – simetrização – se verifica não apenas no campo da vida amorosa e familiar – antiga “vida privada” – mas também no campo das produções culturais e artísticas – e nos discursos ligados a elas: filosofia das artes e historiografia das artes – além dos discursos sociais. Com isto, ambos os campos podem ser usufruídos pelos seres humanos dos dois sexos, de forma indiferenciada;

(vii) Que o que se denominava “feminino” ou “masculino” não respondem mais apenas aos seres humanos que possuem uma anatomia feminina e masculina, correlativamente;

(viii) Que caíram as claras barreiras que existiam entre as mulheres santas e as putas, uma vez que todas as mulheres podem fazer usufruto de sua sexualidade, sem sofrerem grandes represálias físicas, psicológicas ou sociais de exclusão e que aparece um novo tipo de mulheres que se autodenominam “vadias”, mostrando um posicionamento de liberdade sexual.

(ix) Que não existem mais as barreiras definidas entre os períodos normais e de exceção ao longo do ano, com o qual todos os dias a liberdade sexual está presente, como possibilidade tanto para os homens, quanto para as mulheres. Isto, principalmente, em países mais próximos das culturas matriarcais, como o Brasil;

(x) Que as barreiras entre incluídos e excluídos na sociedade não passam mais tão claramente entre santas e putas e entre heterossexuais e homossexuais;

(xi) Que as pessoas comuns não se diferenciam tanto dos heróis e artistas, sacerdotes etc. ocupando muitos dos lugares, que antigamente eram destes;

(xii) Que a sociedade, ao tornar consciente o que era reprimido na cultura, pode se apropriar da poética no campo amoroso-sexual e artístico-cultural no social; a erótica das mulheres e sua capacidade de criar; e que com isto também ganham os homens que podem deslizar por novos caminhos também;

Apesar dos obstáculos com os quais cada um tem que se defrontar para se reencontrar com seus próprios desejos inconscientes, a *feminização da cultura contemporânea* se traduziria num *processo de poetização e de carnavalização* no qual convivem valores tradicionais com velhos revisitados e, ainda, com novos, uma vez que há um processo de poetização, e ainda em clima de bastante alegria e liberdade, deshierarquizado, próprio de uma visão carnavalizada.

(xiii) Que as linhas que existem nessa cultura contemporânea, em suas raízes mais românticas, são fruto de uma cultura próxima da ordem matriarcal, e que trabalham como um “recurso” no sentido proposto por Vico, que não implica, necessariamente, um retorno ou retrocesso a um estágio selvagem ou bárbaro ou sem lei, ou seja, permanece civilizada, com novas leis.

De fato, Freud parecia associar o surgimento da ética e do estágio civilizado, apenas ao estágio de organização social que se dá no patriarcado (Freud, 1939) – mas a questão ficou a ser resolvida pelos herdeiros de Freud de que: se a questão da ética existira nas sociedades próximas a uma ordem matriarcal, quando se desvaloriza a “vontade do pai”, se seria possível uma ética calcada em padrões menos hierárquicos e mais igualitários.

Se a nossa trama vem se construindo a partir das análises sobre as profundas mudanças pelas quais a sociedade vem passando desde os anos de 1960 até os dias de hoje – a partir dos movimentos contra-culturais influenciados pela leitura de Reich, Marx e Freud – hoje, passados mais de trinta anos desde o começo de nossas pesquisas, verificamos a presença cada vez mais forte de algo da ordem do libertário e criativo no social, um fenômeno que se multiplica e enriquece aceleradamente na direção do surgimento do princípio de feminização, erotização e poetização da cultura, como pensávamos que poderia vir a acontecer, isto é como tínhamos previsto (1991 a; 1993).

2. Subjetivação e História

2.1. O debate na historiografia de hoje

“Durante o último século e meio aconteceram mudanças e revoluções estéticas, mas como não se notar que essa sucessão de rupturas é também uma continuidade? O tema deste livro é demonstrar que o mesmo princípio inspira os românticos alemães e ingleses, simbolistas franceses e a vanguarda cosmopolita da primeira metade do século XX. Um exemplo entre muitos: em várias ocasiões, Friedrich von Schlegel define o amor, a poesia e a ironia dos românticos com termos não muito distantes dos que, um século depois, André Breton empregaria ao falar *de erotismo, da imaginação e do humor* dos surrealistas. Influência, coincidência? Nem uma, nem outra: persistência de certas maneiras de pensar, de ver e de sentir” (Paz, 1984; 24; grifos nossos).

A questão da “poetização” – e, dentro desta, da “feminização” – encontra-se contextualizada numa polêmica mais ampla, pré-existente, que vai além do campo da psicanálise, atravessando, nas últimas décadas, as ciências humanas e sociais: de um lado a persistência de um ideário iluminista, que vem sendo questionado; de outro, o ressurgimento de um ideário romântico. Por sua vez, o debate presente no campo psicanalítico – do qual, também, nossos discursos anteriores fazem parte – têm suas raízes não apenas na história da própria psicanálise, mas nas antigas linhas próprias do ideário iluminista e do movimento romântico, com seu historicismo estético.

O reingresso desse ideário romântico, com o subsequente ingresso da retórica e da interpretação subjetiva relacionada, se dá no meio da crise de paradigmas iluministas. Existe “... a dificuldade de o historiador libertar-se da camisa de força em que se converteu o programa de objetividade...” (Costa Lima, 2006; 143).

Octávio Paz ¹⁷ chama a atenção, no entanto, para um ideário romântico que persiste, apesar das reações. Por outro lado, essa afirmação de Octavio Paz vem ao encontro de nossa abordagem, pois, também, consideramos o ideário moderno das vanguardas e mesmo o contemporâneo, uma permanência, do ideário romântico. O pensador mexicano esclarece que a “paixão crítica” inclui tanto o “amor imoderado, passional, pela crítica e seus precisos mecanismos de desconstrução, mas também a crítica apaixonada por aquilo mesmo que nega” (Paz, 1984; 21).

¹⁷ Em epígrafe.

Segundo Luis Costa Lima, na Historiografia do século XX-XXI verifica-se, efetivamente, uma queda de vários ideais, queda esta que permite uma nova abordagem, mesmo na História, cuja *aporia* – isto é, a especificidade de afirmar a verdade do que investiga – favoreceu, um modelo de *longue durée*, de corte positivista que impedia a entrada da retórica e da interpretação subjetiva (Costa Lima, 2006; 144-7).

Esse debate surge nas últimas duas décadas do século XX, e com mais força neste começo de século XXI, quando se vê na contingência de questionar seus fundamentos, isto é, de tornar porosa sua *aporia* da verdade (Costa Lima, 2006; 143). Alguns dos ideais que entram em declínio na Historiografia são: em primeiro lugar, a queda do ideal de alcançar a Verdade de forma “transparente”, e o questionamento das metáforas da História “como espelho da realidade” (Koselleck, 2006; 163-184) ou, de sua variante, a história como “verdade nua e crua” (Koselleck, 2006; 164); em segundo lugar, a queda do ideal da neutralidade do historiador, O “... postulado científico da imparcialidade no sentido de apartidarismo, da neutralidade ou da abstenção se mantém intacto até o século XVIII” (Koselleck, 2006; 164-5).

Em terceiro lugar, a ideia de uma articulação perfeita entre o que se vê e o que se registra. Michel de Certeau ao analisar o termo historiografia (“história” e “escrita”), destaca a antinomia presente no próprio nome: “de um lado, o real; do outro, o discurso”. (De Certeau, 1975; 5 apud Costa Lima, 2006; 152). A tarefa da historiografia passa a ser, segundo o autor, associar esses dois termos e “onde esse vínculo não é pensável, fazer *como se* os articulasse” (De Certeau, 1975; 5 apud Costa Lima, 2006; 152; grifos do autor). Isto falaria de um hiato que nunca deixaria de existir entre a história e a escrita. Nesse sentido, Costa Lima aponta a necessidade do questionamento de “a afirmação causalista” no século XX (Costa Lima, 2006; 154). Koselleck a reafirma, quando diz que “A elevação da causalidade à condição de necessidade conduz por fim a enunciados historicamente tautológicos” (Koselleck, 1979; 296 apud Costa Lima, 2006; 154). Em vez de uma explicação causalista faz-se necessária uma cautela proveniente da indagação epistemológica. Raymond Aron segue nessa direção, uma vez que considerava o historiador como “*um prophète après l'événement*” (Aron, 1938; 224 apud Costa Lima, 2006; 153-4).

Costa Lima afirma que a historiografia moderna, ao invés de ser considerada como uma reprodução da realidade, uma mimese no sentido tradicional – como *imitatio* – é considerada como uma operação, um modo de atuação do historiador que consiste não no estudo de um objeto, mas o estudo das relações de um objeto com outros objetos, criando assim a fisionomia do tempo que estuda. O objeto da história não é específico; o objeto da história é a experiência humana localizada no tempo. Diz Costa Lima:

[...] A escrita da história supõe um modo de experiência fundamental e irreduzível. A ele chamamos *abertura de horizontes*. À sua falta de objeto, ao seu caráter de “dependente conceitual” (Schorske) corresponde, em contraparte, ser ela a disciplina capaz de coordenar espaciotemporalmente, a descoberta, ou o uso das formas de manipulação e de domínio das coisas – de coordenar, pois, o conhecimento de técnicas e ciências com a existência/não existência de determinadas instituições da sociedade humana – ou, no plano do sentido, a afirmação, ou falta de desenvolvimento, em certo tempo ou sociedade da indagação sobre o Ser das coisas (Costa Lima, 2006; 147; grifo do autor).

Por outro lado, Marshall Berman, em *Tudo que é sólido desmancha no ar*, diz que os homens modernos “São todos movidos, ao mesmo tempo, pelo desejo de mudança – de autotransformação e de transformação do mundo em redor – e pelo terror de desorientação e da desintegração, o terror da vida que se desfaz em pedaços” (Berman, [1981], 2007; 21):

A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e de nacionalidade, de religião e de ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, ‘tudo que é sólido desmancha no ar’ (Berman, 2007: 24).

Para Marshall Berman, ser moderno implica em ser “[a]o mesmo tempo revolucionário e conservador..”, e ainda, “... para ser inteiramente moderno é preciso ser antimoderno” (Berman, [1981] 2007; 22).

Berman acredita que entrar em contato com as modernidades do século XIX nos permitirá, por um lado, solidificar nossas identidades e, por outro, abarcar mais e, de forma mais profunda, a vida contemporânea. Segundo o autor, enquanto os pensadores do modernismo do século XX apresentaram um antagonismo irresolúvel – o futurismo apostou na tecnocracia de forma radical, o surrealismo e o dadaísmo

apostaram na sua destruição – os pensadores do século XIX questionaram o processo de modernismo, ao mesmo tempo em que depositaram toda sua esperança nele, fazendo-se presentes o conflito, a contradição e a ambigüidade. Berman defende a tese de que “os modernismos do passado podem devolver-nos o sentido de nossas próprias raízes modernas, raízes que remetem a duzentos anos atrás”. (Berman, 2007; 48).

Gumbrecht considera que na Idade Média, o homem colocava-se como sendo incapaz de saber sobre sua própria verdade, a não ser através da revelação de Deus e a sabedoria do homem consistia em “proteger do esquecimento todo saber que tivesse sido revelado...”, se concebendo a si próprio como fazendo parte da Criação Divina. Já “... o deslocamento central rumo à modernidade, por conseguinte, está no fato de o homem ver a si mesmo ocupando o papel de sujeito da produção de saber...” (Gumbrecht, 1998; 12). Em vez de ser uma parte do mundo, o sujeito moderno “vê a si mesmo como excêntrico a ele e, em vez de se definir como uma unidade de espírito e corpo, o sujeito – ao menos o sujeito como observador excêntrico e como produtor de saber – pretende ser puramente espiritual e do *gênero neutro*” (Gumbrecht, 1998; 12; grifos nossos). Este ponto que diz respeito ao gênero é fundamental para nosso trabalho, pois, mostra como o ser humano moderno, bem se coloca como produtor de saber, ou seja, se subjetivizando a si próprio, uma vez que se divide em corpo e espírito, coloca-se como homem moderno não estabelecendo uma diferença entre os sexos.

Para que possa ser considerado moderno, esse sujeito tem que passar pela pré-condição de um confronto no eixo horizontal sujeito/objeto – isto é um confronto entre um sujeito espiritual e um mundo de objetos materiais, que inclui o próprio corpo do sujeito e, no eixo vertical, pela interpretação que o sujeito faz do que entende como uma superfície de elementos decifráveis significantes, outorgando-lhes um significado espiritual profundo no sentido superfície/profundidade. (Gumbrecht, 1998; 12).

Gumbrecht considera que, na interseção dessas polaridades, se constitui um campo que exige um permanente trabalho de interpretação, uma vez que os significantes da superfície material não seriam nunca suficientes para expressar toda a

verdade da profundidade espiritual – significado – desse campo. O sujeito moderno tem certeza absoluta em relação à produção do seu saber. (Gumbrecht, 1998; 12-3).

Mas: “Entre o início da Modernidade e nosso presente epistemológico há um processo de modernização, abrangendo as décadas em volta de 1800, que gerou um papel de observador que é incapaz de deixar de se observar ao mesmo tempo em que observa o mundo”. (Gumbrecht, 1998; 13). O sujeito autoreflexivo, lembra Gumbrecht “... é sinônimo também da definição que Niklas Luhmann faz do observador de segunda ordem (embora Luhmann não nutra nenhum interesse específico em historizar seu conceito)”¹ (Gumbrecht, 1998; 13). Acrescenta Gumbrecht: “Essa nova fase, que se opera por volta de inícios do século XIX – 1800 – dá lugar à emergência das ciências humanas (Foucault, 1966 apud Gumbrecht, 1998; 13).

Gumbrecht considera que essa nova fase não implicaria apenas uma nova complexidade em relação à anterior, mas “três outras transformações epistemológicas”: um sujeito consciente de sua constituição corpórea, um sujeito consciente de sua posição frente ao mundo – fato este relacionado com o que Foucault denomina “crise de representabilidade” – e, por último, um sujeito consciente de sua “temporalização” ou “aceleração do tempo”, ou seja, um sujeito que tem “uma estratégia de chegar a um acordo com a infinidade agora potencial de suas representações”, podendo toda nova representação, através do conceito de “aceleração do tempo” ou “temporalização” “ser integrada em modelos cada vez mais complexos de evolução ou em relatos historiográficos” (Gumbrecht, 1998; 15).

A “historização” e a “narrativização” tornam-se, antes, meios de lidar com o problema complicado da percepção e o da experiência, mais do que se tornarem “realizações evolutivas”, o conceito “tempo histórico” sendo considerado por Gumbrecht, um cronótopo que, desde o século XIX se lhe atribuiu um papel de mudança. Esse cronótopo, segundo Gumbrecht, sofreu uma modalização temporal que permite que cada dimensão do tempo – passado, presente ou futuro – possa ser imaginada do ponto de vista das outras duas dimensões, o que levou a uma inter-relação entre tempo e ação: “*E é essa inter-relação entre tempo e ação que cria a impressão de que a humanidade é capaz de ‘fazer’ sua própria história*” (Gumbrecht, 1998; 16; grifo nosso).

Gumbrecht considera, ainda, que as precondições que Georg Wilhelm Friedrich Hegel coloca para a verdadeira arte correspondem, fundamentalmente, à experiência do observador de primeira ordem. Por isso, na medida em que a subjetividade se torna mais autoreflexiva e sob o regime de formas temporalizadas de representação, como ocorre no observador de segunda ordem, Hegel considerara que a arte tinha chegado a um fim. No entanto, mesmo diante desse novo contexto epistemológico, Hegel deixa em aberto a possibilidade de sobrevivência da arte. Essa possibilidade, que ele denomina de “humor objetivo”, permitiria uma relação sujeito-objeto superficial e implicaria na produção de discursos narrativos mais curtos. A história da literatura seria então uma “concatenação de reações diferentes a aspectos diferentes dentro da crise de representabilidade” (Gumbrecht, 1998; 17).

Segundo Gumbrecht, na segunda metade do século XIX produz-se uma erosão ainda maior do campo hermenêutico devido às múltiplas inovações, experimentos e efeitos estéticos, postos em ação com a crise de representabilidade. Friedrich Wilhelm Nietzsche questiona o desejo de verdade e elogia as superfícies, as máscaras e as letras. O desequilíbrio entre significante e significado chega ao auge na alta modernidade, com as chamadas “vanguardas históricas”. Nessa fase, artistas e autores competem para ver quem desempenha a missão histórica mais subversiva, problematizando as funções representativas tradicionais da arte e da literatura (Gumbrecht, 1998; 19).

Embora essa forma de encarar a arte e a literatura na alta modernidade seja a única conhecida ou reconhecida até pouco tempo atrás, não é, em realidade, a única, existe, já que:

As maneiras diferentes de diferentes culturas formarem os horizontes do passado, presente e futuro. [...] definem as diferentes modalidades da experiência e da percepção, da ação e do comportamento, [...] nos oferecem um acesso complexo das instituições culturais e compreensão de seus discursos” (Gumbrecht, 2012; 19).

Segundo Gumbrecht, outra forma, apresentada por Ortega y Gasset em publicação de 1925, sobre a produção artística central e periférica em *La deshumanización del arte*, na qual questiona o fim da representação – das vanguardas artísticas européias, como o surrealismo e o dadaísmo – como a única forma de inovar (Gumbrecht, 1998; 20).

Por outro lado, resgatamos o ponto de vista de Gumbrecht quando entende que o “modernismo da periferia”, diferentemente do modernismo da Europa, aproxima-se da exceção colocada por Hegel para a sobrevivência da arte, através do “humor objetivo”, não apelando para a destruição da representação. A esse respeito, a obra de Jorge Luis Borges seria exemplar, segundo ele, visto que, resistindo com ironia às pressões a inovar, o escritor argentino resgata seus predecessores e contemporâneos, trabalhando com o cronótopo da simultaneidade (Gumbrecht, 1998; 21): “Essa pós-modernidade problematiza a subjetividade e o campo hermenêutico, o tempo histórico e mesmo, de certo ângulo (talvez pela sua radicalização), a crise da representação” (Gumbrecht, 1998; 21). Assim, o lado não destrutivo da alta modernidade retorna como uma parte da pós-modernidade e dessa forma, tem-se a sensação, segundo Koselleck, de desaceleração e de abertura de horizontes.

A historiografia que viemos desenvolvendo sobre a psicanálise, do que, hoje, denominamos “feminização da cultura contemporânea: poetização, erótica, carnavalização” é de cunho romântico e valoriza a subjetividade, a postura transgressiva que implica um desejo de mudança, a não-neutralidade do autor, a opacidade do “objeto” de estudo e a natural defasagem que impede que se chegue a uma “verdade”, respeitando a especificidade do objeto que é a subjetividade e as relações subjetivas de nosso tempo.

2.2. Poetização

A “poetização” trata do processo que leva os seres humanos à plena consciência de saberem que se governam a si próprios, deixando para trás a tendência de acharem que seus destinos são determinados pelos deuses ou pelos heróis. A questão da “feminização da cultura contemporânea” é uma questão específica dentro dessa questão mais ampla que é a “poetização”, pois, trata da conscientização das mulheres de se governarem a si próprias, deixando para trás a tendência de acharem que seus destinos são determinados pelos deuses ou pelos homens:

[...] a *idade dos deuses*, em que os homens da gentildade acreditaram viver sob domínios divinos, julgando que tudo lhes fosse determinado através dos hospícios e dos oráculos, ambos representando os mais velhos eventos da história profana; a *idade dos heróis*, na qual, entre todos eles, tiveram domínio as repúblicas aristocráticas, já que se apoiavam numa por eles considerada qualificação de natureza superior à dos plebeus; e finalmente, a *idade dos homens*, em que todos se reconheceram iguais pela natureza humana, razão por que, primeiramente, celebraram as repúblicas populares e, finalmente, as monarquias, ambas, como acima se demonstrou, formas de governos humanos (Vico, 1979; 22-3; grifos do autor).

Por sua vez, a questão da “poetização” – e dentro desta, a questão da feminização – pode ser localizada dentro de uma polêmica mais ampla, pré-existente. Essa polêmica que vai além do campo da psicanálise perpassa, nas últimas décadas, as ciências humanas e sociais, encontrando-se num extremo do debate, a persistência de um ideário iluminista; no outro, o fortalecimento de um ideário romântico, pois, existe uma persistência de certas maneiras de pensar, ver e sentir”, como lembra Octavio Paz. O fortalecimento deste último, com o subsequente fortalecimento da retórica, e da interpretação subjetiva relacionada com esse ideário romântico se dá no meio da crise de paradigmas iluministas.

Este conceito que construímos para dar conta da nova fase da civilização pode ser entendido através de uma análise do ideário romântico como vem sendo resgatado pela historiografia atual.

As mudanças ocorridas na concepção da História que vão do historicismo ao historicismo estético ou romântico são analisadas por sua vez, por Antônio Edmilson Rodrigues quem, comentando um ensaio de Luis Costa Lima sobre o filósofo italiano Giambattista Vico, mostra que o primeiro modelo, iluminista, considera a disciplina História, uma vez que relacionada às belas letras, inferior às ciências; já o segundo modelo, desenvolvido pelo filósofo e escritor alemão por Johann Gottfried von Herder a partir do pensamento de Giambattista Vico, confere valor à História e aos elementos contextuais e se fundamenta em certezas matemáticas (Martins Rodrigues, 2008; 86-88).

Em 1764, na mesma época em que Kant publicava *Observações sobre o belo e o sublime*, eclodiu na Alemanha o primeiro movimento romântico da Europa, que se estendeu aproximadamente até 1780. Dele faziam parte, entre

outros, Johann Gottfried Herder, Johann Wolfgang Goethe, Friedrich Schiller e Friedrich e August Wilhelm Schlegel (Brum, 2003).

Este movimento de jovens irrequietos, que mais tarde seria considerado pré-romântico, foi fortemente influenciado pela ideia kantiana da arte como criadora de espaço de liberdade para o ser humano. Foi o primeiro movimento romântico da Europa a valorizar o “impulso irracional primitivo”, a “expressão livre das emoções”, o “subjetivismo radical”, valorizando o poema, a canção popular e o gênio bruto de William Shakespeare e, posicionando-se ainda contra a Ilustração e contra o modelo classicista da literatura francesa. Eles não chegaram a tomar consciência de sua importância como precursores dos românticos, nem se fizeram à ideia de que iriam ser chamados pela literatura alemã de movimento *Sturm und Drang* – “tempestade e ímpeto”. (Rosenfeld, 1996; 147-148; Brum, 2003). Esse movimento valorizou mais o poeta e o ato criativo em si do que o conteúdo da obra de arte e a obra de arte em si. Esse “subjetivismo” liga-se a uma nova concepção de indivíduo mais interessado em si próprio, em suas produções (Rosenfeld, 1996; 151-152) do que em alcançar a salvação através de Deus.

Segundo Erich Auerbach (2007):

[...] não há dúvida sobre a semelhança impressionante entre as ideias de Vico e as de Herder e seus seguidores. O irracionalismo poético e a imaginação criativa dos *homens primitivos* são conceitos comuns a ambos; ambos dizem que os homens primitivos eram poetas por sua própria natureza, que sua linguagem, sua concepção da natureza e da história, sua vida inteira era poesia; ambos consideravam o racionalismo esclarecido como antipoético (Auerbach, 2007; 351 apud Martins Rodrigues, 2008; 90).

Herder questionara o “sistema histórico” de Johann Joachim Winckelmann, por considerá-lo uma construção ideal, de acordo com um princípio metafísico. Enquanto os pensadores do Iluminismo acreditavam em valores trans-históricos, o historicismo estético de Vico entendia que “a razão” não podia opor-se à “imaginação” esquecendo-se dos elementos contextuais (Martins Rodrigues, 2008; 86).

A ideia que Martins Rodrigues defende é que, em larga medida, “... a produção da cultura romântica dependeu [...] das linhas radicais do pensamento barroco e da Ilustração”, recolocando em cena “[...] temas e discussões através de um

caminho que realçava a condição de *desenvolvimento da subjetividade*” (Martins Rodrigues, 2008; 87. Grifo nosso).

De acordo com Martins Rodrigues, seguindo o raciocínio de Erich Auerbach, o conceito de “espírito de povo” de Herder já estava presente em Vico, cuja produção tem uma função fundamental de “dobradiça” entre o iluminismo e o romantismo. O pensador italiano foi o primeiro a tentar provar que a poesia primitiva não era obra de artistas individuais – ou seja, gênios, heróis – mas criação de toda a sociedade primitiva cujos membros eram poetas por sua própria natureza (Auerbach, 2007; 351 apud Martins Rodrigues, 2008; 90). Ademais, o interesse de Vico com seu historicismo estético, não era o “espírito do povo”:

O objetivo da imaginação primitiva, em sua opinião, não é a liberdade, mas, pelo contrário, *o estabelecimento de limites fixos como proteção material e psicológica contra o caos do mundo circundante*. Mais ainda, a imaginação mítica serve de base a um sistema político e de arma na luta pelo poder político e econômico (Auerbach, 2007; 352 apud Martins Rodrigues, 2008; 91. Grifo nosso).

De fato, Vico coloca o princípio criativo frente ao “caos”. Vico criou uma nova perspectiva: “o conceito de natureza histórica dos homens”, que ia contra o consenso na época, baseado na ideia de uma “natureza humana absoluta e imutável” (Martins Rodrigues, 2008; 92). Em *A Ciência Nova*, Vico entende que “cada povo passa por três idades: dos deuses, dos heróis e dos homens”. (Vico, 1979; 22-3). Estas três idades ocorreriam com todas as nações, de forma “cursiva”, ainda que em tempos e lugares diferentes, e mesmo que estas nações nunca tomassem conhecimento umas das outras. Elas podem voltar a se apresentar mais tarde, de forma “recursiva”. (Vico, 1979; 47).¹⁸

Segundo Lenzi & Vicentini, a ideia de “recurso” traz uma “concepção de tempo helicoidal, espiral e não circular, como acontece na ideia de ‘retorno’ (Vico, 1999; 61, apud Lenzi & Vicentini, 2002; 205-206). Segundo esses autores, “A passagem de uma fase para a outra se justificaria por aquela constante necessidade de perpetuação humana, sendo esta a causa de uma *evolução* social dentro deste curso que as sociedades percorreriam” (Lenzi & Vicentini, 2002; 206).

¹⁸ Nota do tradutor: “A expressão viquiana prende-se a sua teoria dos ciclos históricos recorrentes: os *corsi e recorsi* da história (N. T.).

Antônio Edmilson Martins Rodrigues observa que os românticos entendiam que:

[...] o desenvolvimento de uma cultura dependia muito mais das *atitudes inconscientes*, das contribuições anônimas que cresciam a partir do espírito do povo. Daí, entenderem que a verdadeira poesia só se desenvolveria se houvesse um retorno a sua fonte eterna, o *espírito do povo* (Martins Rodrigues, 2008; 89; grifos nossos).

Para esses intelectuais românticos, a história não era uma sequência de fatos externos e de ações conscientes dos homens, mas “... um conjunto de fraudes e de erros que continha, contudo, uma *evolução orgânica*, a qual era uma manifestação divina” (Martins Rodrigues, 2008; 89; grifos nossos).

Diz Antonio Edmilson Martins Rodrigues: “[e]sse ‘embate’ entre Vico e os românticos foi proveitoso, e o valor dos intelectuais do Romantismo foi o de desenvolver esse Historicismo estético, fazendo-o avançar como dimensão cultural” (Martins Rodrigues, 2008; 92).

Segundo Martins Rodrigues, o que permitiu a inserção do romantismo em todos os aspectos da cultura européia – e não apenas a alemã – foi o fato de, por um lado, não ter se afastado da ideia de progresso do Iluminismo e, por outro, de ter resgatado o sentimento religioso ou mítico, que vinha se perdendo com o próprio Iluminismo. O chamado “historicismo”, ideia sobre o sentido histórico que se desenvolveu entre os românticos, foi uma crítica ao universalismo da Ilustração (Martins Rodrigues, 2008; 94-95).

O precursor do romantismo com sua concepção de natureza “compreendida a partir das interioridades” foi Jean-Jacques Rousseau (Martins Rodrigues, 2008; 97).

A ideia de “subjetividade” está relacionada com a história do romantismo, e não com a do Iluminismo, pois, como mostra Martins Rodrigues, para o Iluminismo não existem agentes, mas processos impessoais que se desencadeiam por si, impondo impossibilidades ao ser humano de modo, que este, nada possa fazer para impulsionar ou impedir: “A inferioridade da História para o grosso do pensamento iluminista resulta da presença de um padrão ético soberano, atemporal, pelo qual as obras dos homens eram julgadas. Padrão ético que se confunde com a própria razão” (Costa Lima, 1989; 116 *apud* Martins Rodrigues, 2008; 86),

Na medida em que o romantismo acredita que existem agentes transformando o simbólico e produzindo novas subjetividades, o processo de secularização vai ganhando corpo, pois, não é o destino quem manda nos seres humanos, mas eles mesmos, ou ainda, é o espírito do povo que possui a capacidade de mudar os processos subjetivos e sociais. As utopias funcionam como objetivos a serem alcançados no processo de realização da própria história.

Esta abordagem otimista quanto à possibilidade de mudança do ser humano, através dessa “lei poética”, como decidimos denominar essa abordagem de Vico, seria retomada mais tarde, a nosso ver, por Freud – um Freud que consideramos na linha romântica e subversiva – ou seja, o Freud que acreditava na possibilidade do sujeito mudar os sintomas através de uma análise e de estabelecer novos ideais, depois de derrubados os antigos – mostra como há uma linha de longa duração na filosofia que acredita que o ser humano consegue criar novas leis próprias, espontaneamente, quando as velhas caducam ou deixam de existir. Por outro lado, quanto à questão da ligação da falta ao repúdio da feminilidade encontraremos outro Freud, que podemos considerar cético e iluminista, e até, indo além dos ideais higienistas, ligado às conexões religiosas, pois a ética depende do Pai e a “nova ordem” criada pelos irmãos é a fase em que o ser humano mais se desenvolveu, intelectualmente, ou seja, de certa forma insuperável.

Por outro lado, se bem Vico realiza uma abordagem extremamente progressista, não chega a falar da ideia de revolução ou de corte, que trás consigo a ideia de agentes de mudanças do simbólico. A ideia de revolução surgirá mais adiante, a partir da dialética apresentada por Hegel.

Com o Romantismo, a “irracionalidade”, que era entendida pela Ilustração como negativa, torna-se, então “uma força positiva, o “caos” passando a ser um elemento participante da construção de um novo mundo”. Já “a ordem, a virtude e a moral” vão sendo substituídas pelo ‘caos criativo’, pela ‘força do gênio’, pelas “paixões virtuais além de toda medida”, além de “o gênio não conhecer leis, ele é a própria lei, tornando-se um revelado”; a razão é menosprezada e o sentimento enaltecido; a nostalgia permite pensar o que se perdeu no passado, desejando reintegrá-lo ao todo, o que é impossível, pois, sempre fica algo perdido (Martins Rodrigues, 2008; 97). Daí a

impotência frente ao que se perde, da qual fala o Freud na vertente que consideramos romântica, da produção dele (Freud, 1895).

Por outro lado, enquanto o belo é da ordem da serenidade da vida, o sublime é da ordem de uma corte à morte, para dar lugar ao surgimento de outra coisa, uma ânsia de transformação.

Eixo do romantismo, a “subjetividade” está ligada nostalgicamente às tradições, criando mitos sobre um “paraíso perdido”, o que questiona a modernidade ocidental, encarnada no capitalismo (Martins Rodrigues, 2008; 98-99).

A ideia da supremacia da arte como caminho para a liberdade subjetiva incluía-se na atmosfera romântica da qual Hegel parte para contrapor sua antítese: A Arte está morta. E ainda: Viva a Arte como Filosofia!

Partindo da filosofia de Kant, para quem a Imaginação – que cria uma representação – é superior ao conceitual e ao sensível, Hegel reconhece ser esse “*o ponto de partida para a verdadeira apreensão [Begreifen] do belo artístico*” (Hegel, 2001; 78. Grifo nosso). Hegel atribui o declínio da arte romântica, em primeiro lugar, ao estado de espírito da época, mais particularmente ao espírito da religião e da formação racional, devido a que se lhe exige uma “*vitalidade, na qual a universalidade não está presente como norma e máxima; pelo contrário, age em uníssono com o ânimo e o sentimento. É o mesmo que acontece com a “fantasia”, que contém o universal e o racional unidos com um fenômeno concreto sensível*” (Hegel, 2001; 35. Grifo nosso).

O elemento sensível se atualiza em Hegel como “arte” no campo do mundo e, como “fantasia”, no campo da subjetividade.

Enquanto no conceito de “belo” havia uma concepção implícita de os homens admirarem a obra realizada pelo Espírito Absoluto – Deus – com a ideia de sublimação coloca-se em primeiro plano a questão da criação pelo Espírito do Povo [*Volksgeist*], pelos homens, que assim passam a ocupar o lugar do divino, a partir do momento em que criam!

Para Hegel, a arte clássica era um modelo de perfeição – “Algo mais belo não pode haver e não haverá jamais” (Hegel, 2000; 251).

A dissolução da forma da arte clássica deve-se, segundo Hegel, em primeiro lugar, à valorização na arte romântica, apenas, da habilidade extrema do artista e de sua pura subjetividade, sem interessar-se pelo conteúdo da própria arte – Deus (Hegel, 2000; 335). O comportamento de cultuar a genialidade do artista que existia entre os românticos representava para Hegel, a morte da arte, já que a ênfase dada à subjetividade do artista substituía o universal e, uma vez que as obras de arte convidavam, não mais a uma divinização, mas a “vagar ao sabor de uma fantasia” (Hegel, 2001; 34-36). Ele se refere aqui à que produz um retorno da arte romântica, à simbólica, onde o significado e a forma encontram-se separados (Hegel, 2000; 336). Mas Hegel, quando resgata os “detalhes da pintura de gênero holandesa tardia” – da arte romântica – dá um passo além do Espírito Absoluto, Deus, privilegiando o “espírito do povo” (*Volkgeist*) – conceito de Herder, que como vimos tem suas raízes na concepção de Vico. Desta forma, Hegel coloca em primeiro lugar a subjetividade humana. Essa arte recriaria subjetivamente a alegria e a serenidade das coisas do cotidiano, através da linguagem das cores e das luzes, criando uma ilusão, mas no fundo, trata da natureza domesticada pelos *valores humanos* que contribuíram para esse bem-estar cotidiano (Hegel, 2000; 332-335. Grifos nossos). Ele considera que “esses detalhes” apreendidos subjetivamente pela maestria do artista, captam na pintura, contingente, o “instante”, o “efêmero”, espírito do povo, homenageando a dimensão espiritual do absoluto.

Hegel atribui a morte ou dissolução da arte, em segundo lugar, à *ironia romântica* que é a crítica aos valores existentes. Essa visão cética, niilista da arte é muito questionada por Hegel por considerá-la destruidora da arte romântica e da arte em geral (Hegel, 2000; 336-337).

Hegel apresenta uma ideia de história muito próxima da concepção helicoidal da história de Vico em fases, mas mostra os *passos ou meios* de transformação de uma fase em outra, por tríades – com suas teses, antíteses e sínteses.

Consideramos que Hegel vai, pois, além de Vico, visto que incorpora a ideia de destruição através da ironia e do estado estético dos pré-românticos, criando uma ideia de “revolução”, ou seja, de corte, enquanto Vico permanece na ideia de “evolução” espontânea. As fases da arte se sucedem através dessa dialética em que se destroem certos valores para se colocarem outros, no lugar: e às vezes tão diferentes como a arte e a filosofia. A arte se dá através da sublimação e, esse conceito vem preenhe da *ideia de transgressão*, pois, a criação *ex-nihilo* se opõe à criação divina.

Immanuel Kant reabilita o sentimento e a experiência subjetiva, por meio da ideia de que o juízo estético ocorre através de um “juízo de sentimento” e de um “sentimento de julgamento”. No lugar do termo “razão” [*Verstand*], utilizado por Kant, Friedrich W. J. von Schelling cria o conceito de razão somado ao de intuição [*Geist*] ou o de intelecto somado ao de sensibilidade, [*Geist Verstand*] que objetivaria conhecer não apenas os fenômenos, mas o absoluto (Brum, 2001). Com a *Crítica da razão pura* (1771), Kant visa traçar os limites da faculdade do conhecimento (Nunes, 2002; 10). Kant valoriza o “sentimento”, a partir da categoria de “sublime”, apontando a arte como única saída para o ser humano: a possibilidade de criação a partir do nada – *ex-nihilo* kantiana, prazer estético que se mistura com medo, que provoca *frisson*, por que esse medo que não existe no conceito de “belo”. Para Kant apenas na arte, o homem pode ser livre. De um lado, o sublime lembra a gozo, que leva à êxtase; de outro, ao contraste frente ao abismo do desconhecido, que mostra a impotência do ser humano, por último a capacidade de criar a partir do nada, como única saída para ser livre (Brum, 2003; 2004).

A filosofia kantiana foi determinante para a nova concepção da arte romântica que precedeu a arte moderna e a obra de Freud. O sublime parece possuir os elementos do gozo apaixonado, pois aparecem os elementos de contraste forte, de elevação, êxtase, e ainda de belo junto com medo, sintetizado em *frisson*, numa linha de reabilitação do sentimento.

Para Hegel, Kant representou “a virada da filosofia dos tempos modernos”. No entanto, ele questiona a afirmação de Kant de que o juízo estético provém “do livre *jogo do entendimento e da imaginação*” (Hegel, 2001; 76. Grifo nosso) propondo, a utopia de que tudo que é real pode ser entendido através da razão. Kant

opõe, de forma irreconciliável, o fenômeno, cognoscível, de um lado, à coisa em si, incognoscível, do outro. Por outro lado, no que diz respeito à arte, é possível uma reconciliação entre o conceitual e o sensível. A Imaginação, que cria uma representação, é superior tanto ao conceitual quanto ao sensível e os reconcilia. Schelling considerava a obra de arte um “instrumento” privilegiado da filosofia na mão do gênio do artista, realizando, em uma obra finita, o infinito que o filósofo busca especulativamente. Para ele, a obra de arte é o símbolo do absoluto e da identidade (Brum, 2001; 02).

Tanto em Kant quanto nos românticos, essa reconciliação, esse absoluto, essa identidade acontecem de forma imanente, sem o trabalho de produção de conceitos. Já o absoluto é constituído por tudo que existe, tanto na Natureza quanto no Espírito Absoluto, embora os sujeitos só possam ver uma parte desse todo. O Absoluto encontra-se em permanente devir histórico, em permanente progresso espiritual. Esse Espírito Absoluto é uma tentativa de Hegel de conciliar a ideia secular de História com a ideia metafísica de Deus. Contrariamente à ideia de uma realidade que oscila entre dois termos irreconciliáveis, própria das filosofias finitas como a de Kant, Hegel pensa que a realidade consiste num devir dialético de tríades, cujos termos são conciliáveis entre si. Com o terceiro termo que se abre para o inexplorado, Hegel abre sua filosofia para o infinito. Questiona também o tratamento diferenciado que Kant confere às diferentes esferas. Enquanto o bom e o justo “são subsumidos sob conceitos universais e a ação é tida como boa quando consegue corresponder a esses conceitos [...], o belo, em contrapartida, sem esta relação, deve despertar imediatamente um comprazimento universal” (Hegel, 2001; 76).

Para Hegel, a função da filosofia não é afastar o homem do real, mas reconciliá-lo com o mundo real. O fundamental na filosofia de Hegel, é que tudo que pode ser pensado em teoria – ou seja, tudo que é racional, pensamento objetivo – pode se tornar real, concretizado. O ideal, para Hegel, é reconhecível pela razão, e o real é inteligível, racional. A racionalidade da realidade consiste num devir infinito de tríades.

Segundo o romântico Schelling, através da arte se superam as tensões entre natureza e cultura e entre finito e infinito, sendo a arte superior à natureza, porque

acrescenta a consciência ao inconsciente (Rosenfeld, 1996; 166). É o caminho para a liberdade.

Já Hegel considera que a capacidade de se observar, e de ter uma consciência de si mesmo, é a essência do espírito. Existe um progresso do espírito na história, através do processo dialético. A realidade só pode ser conscientizada *a posteriori*. A filosofia da arte é a história da arte como um todo, compreendida *a posteriori*. Para que o homem alcance a verdade e a liberdade é preciso conhecer o Absoluto. Para cada sujeito, a procura da liberdade e da verdade é confundida com a procura de Deus. O Espírito Absoluto tende espontaneamente à liberdade e à verdade, superando todas as contradições. A História tem um sentido não aleatório, um sentido de Progresso do espírito, que tem como fim a autoconsciência (Hegel, 2001; 76-77).

Em *Crítica da Faculdade de Juízo*, Kant considera que o belo é o sentimento estético ligado a uma forma ou a um limite que provoca um prazer estético puro; o sublime é o prazer estético em relação àquilo que não possui uma forma ou limite e que provoca *frisson*, uma mistura de prazer e de medo, levando-o a uma sensação de inadequação, de impotência, cujos sentimentos a razão não consegue explicar, nem a imaginação consegue representar em forma. Essa impotência propicia a crença em Deus (Kant, 2002; 47-110). Frente ao sublime se desperta a nostalgia.

Além de superar o impasse entre o racionalismo objetivo e o subjetivismo relativista, através da construção do juízo estético e do privilégio e construção da categoria “imaginação” – já existente em Vico e que cria a forma e o imaginário que não é supranatural, mas que permite a universalidade de certos juízos – Kant mostra ao ser humano seus limites, sua impotência, opondo à ideia de *liberdade* – que pode ser atingida através do juízo estético que desperta o belo, a ideia de *impotência*, que é desenvolvida quando o ser humano experimenta o sublime. Essa ideia de impotência do ser humano, frente à não compreensão de certas grandezas, encontra-se na linha de pensamento da filosofia de Johann Gottlieb Fichte, para quem existe o ser e o dever ser, e o ideal não pode ser atingido nunca. Hegel faz uma correção final: a estética só procura o belo artístico e não o natural e, fala da morte da arte devido ao ciclo fechado em que nos sentimos depois do surgimento da história no século XIX (Lacoste, 1985; 49).

A filosofia de Hegel não gera sentimentos de impotência, de liberdade fácil, nem de nostalgia. É uma filosofia que aposta na razão de forma positiva, esperançosa em relação ao presente e ao futuro. Hegel, diferentemente de Kant e de Fichte, considera possível atingir o ser das coisas, o infinito, o absoluto através da razão. O progresso espiritual consiste num domínio cada vez maior do Espírito em relação à Natureza. A dialética, diferentemente da imanência proposta por Kant e por Schiller – em relação à Imaginação, implica um processo de progresso do espírito, por parte do ser finito, que em sua impotência procura alcançar o absoluto, o infinito através de um esforço grandioso que se dá através da dialética.

Não apenas os valores tinham sido postos em questão: os meios também. A arte era considerada um meio de destruir valores estabelecidos, representando um caminho direto para alcançar o infinito e a liberdade, devido ao extremo valor dado à subjetividade do artista. Um dos caminhos para destruir esses ideais é a “ironia romântica” que tem, no “estado estético” de Schiller -- como estado lúdico--, seus fundamentos. A ironia desemboca no tédio, já que destrói tudo, levando o sujeito a ser negativamente livre. Os jovens românticos brincam com todos os valores, inclusive com os religiosos, num “salto mortal do espírito”, que pode levá-los ao extremo da loucura ou do suicídio (Rosenfeld, 1996; 157-162).

Para os pré-românticos “a auto-expressão da subjetividade do poeta” é o que mais vale (Rosenfeld, 1996; 151), vale mais do que os valores românticos de amor – como amor divino, amor materno etc. – de honra e de fidelidade (Hegel, 2000; 265-307). O eu e a subjetividade são mais importantes que o mundo e que Deus. Estava sendo gerada uma nova concepção de indivíduo, a de um indivíduo integrado com seu ambiente e com determinadas características biológicas, étnicas, históricas (Rosenfeld, 1996; 151).

A ideia dos românticos de destruição, como positiva, é “importada” por Hegel para seu método dialético. O progresso acontece através de um movimento dialético de tríades. Hegel exemplifica o percurso dialético da produção do conceito de Espírito em geral ou Espírito Absoluto, através de um tema central da arte romântica, o tema da história da Redenção de Cristo: “A reconciliação da subjetividade com Deus não surge de modo imediato como harmonia, mas como harmonia que

primeiramente nasce da dor infinita, da entrega, do sacrifício, da *mortificação do finito*, sensível e subjetivo”. (Hegel, 2000; 272. Grifo nosso).

As categorias do pensamento são também categorias do ser. O devir resolve o impasse que ocorre entre o ser e o nada. O devir é o primeiro pensamento concreto, o primeiro conceito, que arranca o ser da abstração. O devir traz a ideia de que nada no universo é estável. O absoluto é esse processo ininterrupto do devir. Nem Deus, nem ideia abstrata, o devir é a passagem de uma qualidade à outra. A realidade é um misto de ser e não ser, impulsionados por um devir. O método dialético se identifica por seu conteúdo, já que quer explicar a realidade e não impor-se a ela. A forma se adapta ao conteúdo. (Brum, 2004).

A oposição radical mata o fluxo do devir, mas há uma relação entre o grau de negação e a verdade conseguida na reconciliação. É a morte de Cristo o que permite sua ressurreição e sua fusão com Deus no céu, como Espírito Absoluto. O conceito de fim, de morte é indispensável em Hegel para poder pensar o nascimento de uma ideia, o progresso espiritual em geral. A verdade está no aperfeiçoamento crescente. As figuras da verdade têm que ser relativas para que haja progresso. O homem é espírito. Surge um impulso de oposição da natureza e depois há uma reconciliação com a natureza e com seu próprio ser. Essa experiência da liberdade é muito mais complexa do que em Kant e nos românticos. A *liberdade* é produto de um esforço lógico do espírito e de um progresso histórico da consciência.

A imaginação, ao gerar uma forma pura, uma representação, reconcilia o sensível com o puramente conceitual que vem do entendimento, manifestando sua liberdade mais profunda (Kant, 2002; 67). Schiller diz que o sujeito experimenta sua liberdade mais profunda, na esfera da estética, representando bem o ideário do romantismo que é o de procurar a liberdade, não se submetendo nem ao lado animal (sensório, em termos kantianos), nem ao lado racional (os imperativos lógicos da razão) que são os que o governam na vida real. Uma vez que a esfera estética não está amarrada a nenhuma necessidade, nem a nenhum dever moral, é aí que o homem encontra sua liberdade. (Brum, 2003).

Já Hegel considera que o trabalho da ciência da arte – da filosofia – é mais importante do que o da arte:

Hoje em dia não há nenhuma matéria que esteja acima desta relatividade em si e para si, e se ela também é sublime acima disso, pelo menos não existe nenhuma *necessidade* absoluta que seja representada [*Darstellung*] *pela arte* (Hegel, 2000; 341-2. Grifo nosso).

[...] *A ciência da arte* é, pois, em nossa época muito mais *necessária* do que em épocas na qual a arte por si só, enquanto *arte* proporcionava plena satisfação (Hegel, 2001; 35. Grifo nosso).

Nessas duas afirmações, Hegel deixa clara a não necessidade da arte. Para ele, existem três saberes que conduzem o Espírito do homem à verdade e à liberdade: a arte, através do elemento sensível, a religião, através da alegoria, e a filosofia, através do conceito. A arte tem um lugar preponderante para tornar conscientes os mais elevados interesses do espírito e forma o anel necessário para a filosofia vir a atuar (Hegel, 2001; 37). O saber fundamental, no entanto, é a filosofia, pois apresenta esse saber de forma mais perfeita: só através do conceito chega-se ao concreto (Brum, 2004).

A arte está inserida na História e expressa, da mesma forma que a religião e a filosofia, a maneira em que o espírito supera a oposição entre matéria e forma e entre espiritual e sensível. A arte, assim como a religião e a filosofia, é a realização concreta do espírito no processo da História.

Para Hegel, a arte, através de todas as épocas, simbolizou e representou o sentimento religioso do homem ou sua sabedoria. O espírito do homem através do tempo pode ser reconstruído através de sua arte. A arte interessa a Hegel como a forma pela qual a cultura se expressa.

Esse progresso da arte representa o progresso do espírito e acontece por um devir de tríades que substituem as anteriores num processo crescente de conscientização do espírito e de domínio da natureza e, por conseguinte, de libertação e de aproximação à verdade.

Os românticos, “interessados nas formas singulares dos eventos históricos, percebidos como fenômenos”, colaboraram fortemente para a introdução de uma perspectiva histórica nas formas particulares de vida (Auerbach, 2007; 352 apud Martins Rodrigues, 2008; 91. Grifo nosso). Só com Immanuel Kant, as esferas da ética, da estética e da lógica, relacionadas à tríade bom-belo-verdadeiro, foram desconstruídas, através de sua filosofia. O golpe final foi desfechado pelo

Romantismo, a partir, principalmente, do movimento pré-romântico ocorrido na Alemanha, aproximadamente entre 1770 e 1780.

As ideias estéticas também sofrem um declínio ao longo do tempo e vão sendo substituídas por outras: Se entre os antigos, o que se pretendia era a mimese e a repetição, entre os modernos a necessidade do “novo” faz-se presente porque estamos, cada vez mais, imersos na história, valorizando a subjetividade e a ideia de o sujeito fazer a sua história. (Rosenberg, 1974; XV. Grifo nosso). O “novo” é a categoria que norteia a modernidade: “Atualmente, o apetite por uma *nova* modalidade nas artes constitui um requisito profissional...”. No século XVIII, a categoria do “belo” sofreu um abalo diante da ampliação e da proliferação de outras categorias estéticas, entre as quais as de sublime, gracioso, pitoresco, tedioso, interessante e maravilhoso. A categoria “interessante” [*inter esse*, estar entre] com Friedrich Schlegel, dá lugar ao ideário moderno, pois se relaciona à ideia de que a obra de arte tem que estimular o intelecto, a curiosidade. (Rosenberg, 1974; XV. Grifo nosso). A partir do século XIX, com o surgimento da arte moderna, inauguram-se novas categorias estéticas que vão além do “belo”, que reinava sozinha, e que vai sendo substituída por várias outras categorias. (Nunes, 2002; 11).

Sobre a mesma questão, diz Nunes, em *Introdução à filosofia da arte*, que “o que caracteriza a Estética [moderna] não é simplesmente o estudo do Belo” (Nunes, 2002; 11): O “interessante”, o “novo” e o “histórico” e o “sublime” caminham juntos na modernidade. O “belo” já não é apenas alguma coisa anterior ao homem, nem um objeto de apreensão metafísica. Surge um relativismo e subjetivismo estético, posturas presentes em toda a modernidade.

Em seu trabalho *Sobre a modernidade*, Charles Baudelaire, considera que o *flâneur* “... busca algo, ao qual se permitirá chamar de Modernidade; pois não me ocorre melhor palavra para exprimir a ideia em questão. Trata-se, para ele, de tirar de moda o que este pode conter de poético no histórico, de extrair o eterno do transitório” (Baudelaire, 1996:24). Acrescenta Baudelaire: “A Modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável” (Baudelaire, 1996; 25). Baudelaire pensa que “Não temos o direito de prescindir desse elemento transitório, fugidio, cujas metamorfoses são tão frequentes” (Baudelaire, 1996:25).

A categoria do “sublime” já existia na estética com Longino, que, com ela, designava a busca do “belo” com muita ênfase (Lacoste, 1985; 31). Já o “sublime moderno”, diferente do “belo”, surgiu no livro do sensualista inglês Edmund Burke, *Investigações filosóficas sobre o Belo e o Sublime*. Em sua obra, Burke inaugurou um novo mapa estético, criando a ideia de que a possibilidade de se julgar que algo seja Sublime deve-se ao fato de que não estamos mais governados apenas pelo Belo (ordem, harmonia, perfeição). Burke descobre um prazer tipicamente “romântico” nesse êxtase, que vai corresponder ao Sublime em Kant (Lacoste, 1985; 31).

Segundo Anatol Rosenfeld, Kant exerceu uma grande influência sobre os românticos (Rosenfeld, 1996; 34). Uma das modalidades da experiência estética do “sublime” é o *sublime-dinâmico* (a outra é o sublime-matemático) que acontece quando experimentamos, frente à força da natureza, nossa insignificância, nossa impotência, propiciando a crença em Deus. Enquanto o “belo” é o prazer estético puro, o “sublime” é um prazer estético misturado – prazer mais medo – que provoca *frisson*.

Por outro lado, a origem do termo “sublime” é o substantivo *Erhebung*, que significa êxtase, elevação do espírito, sair de si, arrebatamento. Desse substantivo veio o adjetivo “sublime”. Vale lembrar que em alemão a palavra “sublime” significa ainda, contraste (*Kontrast*). Tanto Schiller quanto Arthur Schopenhauer detectam no “sublime” algo aplicável à tragédia e Goethe considerava o romantismo mórbido.

O romantismo posterior caracterizou-se por uma “ironia” decorrente das contradições valorizadas na época, por uma exaltação do infinito, pelo niilismo e pelo tédio decorrente deste, enfim, por uma iconoclastia. Segundo Rosenfeld, todos esses elementos estimulam a nostalgia do passado, da inocência da integridade perdidas e o “desejo de uma nova idade de ouro”. O “belo”, agora ultrapassado, é o símbolo da identidade que reúne todas as dicotomias (Rosenfeld, 1996; 160). São antagônicas as estéticas do classicismo e do romantismo: enquanto o “belo” gera uma exaltação da vida, o “sublime” é uma corte com a morte. Esta concepção romântica parece bem próxima da de Freud de 1920, de pulsão de morte, ligada de um lado à morte, e de outro, ao progresso psíquico, à criação, como analisávamos em 1998:

Se em 1905, Freud considerava a libido uma exigência de *progresso psíquico*, em “Além do Princípio do Prazer”, ele propõe que, antes da libido aparecer, há essa função preliminar que encaminha para o princípio do prazer, mas que está situada além desse princípio, que é a origem do progresso psíquico, e que está relacionada com o *instinto de morte*. (Freud 1920b; 78, apud Seddon, 1998 a; 09. Grifo nosso).

A ideia de que a imaginação primitiva estabelece limites fixos contra o caos reinante, permite entender que o ser humano não permanece no caos, mas que o caos é a possibilidade para criar novas formas, novas fases, novas idades...

Assim como Vico, Hegel fala de fases da história e de como a arte expressa o processo da cultura. A arte procurou o ideal do belo artístico nos diferentes momentos da história da civilização. A cada momento histórico existe um ideal de belo que se confunde com o espírito absoluto e também com deus, que é a concretização real desse ideal em um momento determinado da história. O ideal do belo é dividido em três momentos históricos, segundo a forma que o real se concretiza: simbólico, clássico e romântico.

O progresso espiritual que se deu na arte até a fase final do romantismo traduz a superação dialética de conflitos entre o conteúdo e a forma, entre o espírito e a natureza. O que determina a forma de cada período é o conteúdo. O progresso da arte encontra-se ligado a progressos das outras esferas de saber, como a religiosa e a filosófica. Assim, o romantismo nasce do declínio do conteúdo da arte clássica. Desta vez o espírito absoluto e o belo ideal encarnam-se na interioridade humana, isto é, no espírito particular de um ser humano, Cristo, para depois de um longo trabalho de mortificação ir fundir-se com o Espírito Absoluto ou Deus. O progresso do espírito vem acompanhado de um processo de conscientização crescente do espírito absoluto. A espiritualidade nesta fase artística atinge o auge. É a arte que mais perdura ao longo da história. Vai dos primórdios da arte até a época de Hegel. Enquanto na arte clássica a harmonia aparece através da beleza física – como através do amor carnal e natural de Vênus e Eros e os atos de heroísmo dos deuses gregos conseguidos através da força física – na forma romântica os conteúdos são representados através de conceitos abstratos. Enquanto a honra clássica está relacionada à defesa de bens materiais, a romântica está relacionada à ofensa da personalidade (Hegel, 2000; 265-307).

Encontramos em Hegel, ao lado da crítica à tese dos românticos – sua antítese – de forma velada ou inconsciente, um discurso entusiasta em relação ao

aparecimento de uma nova função para a arte e para os artistas. Em primeiro lugar, se bem que tivesse responsabilizado os românticos pelo fim da arte, Hegel reconhece, justificando-os, que o próprio processo interno de progresso da arte leva a libertar-se do conteúdo exposto quando o mesmo “está esgotado”, despertando “a necessidade de se voltar contra o conteúdo unicamente válido até então” (Hegel, 2000; 339-340). Em segundo lugar, Hegel faz um elogio do presente, exortando os artistas a fazer uma escolha de substância, que tenha algum significado para eles, dando-lhe um valor novo no presente! O que interessa é que “o conteúdo constitua para o artista o substancial, a *verdade mais interior de sua consciência e lhe dê a necessidade para o modo de exposição*”, uma vez que “o interesse se encontra apenas na *atividade fresca. O espírito se revela a si nos objetos enquanto ainda a neles um mistério, algo não revelado*” (Hegel, 2000; 339-340. Grifo nosso).

Ao final de contas, não se trata apenas de que a fé esteja ausente na época dele e de que para o artista dos dias de hoje, “a arte se tornou um instrumento livre, que ele pode manusear uniformemente, conforme sua habilidade subjetiva em relação a cada conteúdo seja da espécie que for” (Hegel, 2000; 340. Grifo nosso).

A história da arte ultrapassará a si mesma, dando início a uma nova fase, anunciada por Hegel, na qual a arte enfrentará grandes desafios. Sua permanente luta com a filosofia da arte obriga-a a se pensar e se repensar, ao passo que sua autonomia a obriga a crescer, ocupar novos espaços e produzir novos tempos. Nesse novo estágio, os artistas fazem “do objeto *algo novo, belo, em si pleno de valor*” (Hegel, 2000; 344. Grifo nosso). É uma maneira de delegar aos artistas a função de vanguarda. A ideia de vanguarda, de autor e de novo são próprias da nova arte que está nascendo: o modernismo.

Martins Rodrigues mostra como pode se diferenciar uma abordagem iluminista de uma romântica: Quando o discurso refere-se à essência, ou à natureza universal fixa, ou à razão absoluta, a abordagem torna-se a-histórica, pretendendo-se que as leis sociais se mantenham sempre bem amarradas e de forma eterna, como é o caso de uma postura iluminista. Já, quando a natureza é entendida como permeada por questões particulares, a abordagem ganha dimensão histórica; não se fala em razão, mas em imaginação, criatividade, inconsciente, que vem, ora das pessoas do povo – “gigantes e heróis primitivos” como em Vico-- e se entende que esse *espírito*

do povo criativo vai criar leis eternas – ainda num clima iluminista – que, ora vem do “espírito do povo” – *Volskgeist*, termo criado por Herder –, ora, dessas *peçoas primitivas criativas* que vão criar suas próprias leis – conforme viam os românticos do *Sturm und Drang*. (Martins Rodrigues, 2008; 88-90). Ou seja, no caso da abordagem romântica, contemplam-se mudanças no edifício simbólico produzidas pelos próprios agentes que passamos a denominar “agentes de transformação do simbólico”.

2.3. Carnavalização

O conceito de “carnavalização” proposto Mikhail Bakhtin é, segundo Discini “[uma] categoria que pode ser depreendida e analisada nos textos de qualquer época” (Discini, 2012, p. 90). Bakhtin trabalha esse conceito em *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais* e em *Problemas da poética de Dostoiévski*, “ambas voltadas, cada qual a sua maneira, para a questão do carnaval e da carnavalização” (Bakhtin apud Discini, 2012; 54).

Bakhtin discorre sobre a origem da palavra “carnaval”, na segunda obra, recorrendo a estudiosos alemães. Ele afirma que a palavra em exame “teria sua etimologia de Karne ou Karth, ou ‘lugar santo’ (isto é, a comunidade pagã, os deuses e seus servidores) e de *val* (ou *wal*) ou ‘morto’, ‘assassinado’” (Bakhtin, 1981 apud Discini, 2012; 55). Bakhtin estabelece uma distinção entre uma “concepção espetacular-teatral do carnaval”, característica dos tempos modernos, e a “cosmovisão carnavalesca”, que diz respeito a “uma grandiosa cosmovisão universalmente popular dos milênios passados” (Bakhtin, 1981; 138-139 apud Discini, 2012; 55).

Na obra sobre Rabelais, Bakhtin aponta a presença de alguns elementos que, por sua ambivalência, projetam “o relato para uma dimensão carnavalizada”. Por exemplo, figuras como os gigantes, que fazem parte de uma estética grotesca oposta a “uma estética realista e naturalista, naquilo que ela tem de acabamento e estaticidade” e figuras como criancinhas pulando encima de caixões de mortos, uma “*alusão à vida renovada*” (Discini, 2012; 54; grifos nossos). Além da ambivalência, o que define uma visão carnavalizada para Bakhtin é “a excepcionalidade e o inacabamento da apresentação” (Discini, 2012; 54).

Um exemplo de carnavalização fornecido por Bakhtin é a carnavalização do inferno na obra de Rabelais. O inferno – símbolo da cultura oficial, como a imagem de um acerto de contas final e acabado das vidas e o julgamento definitivo sobre elas – transforma-se, em Rabelais, em um espetáculo alegre, em meio à praça pública, no qual o medo é vencido pelo riso, graças à ambivalência de todas as figuras. Os conceitos de “*permutação do alto e do baixo*” ou de “*lógica da inversão*” apresentados por Bakhtin, permitirão resgatar também o erotismo e os processos de erotização. Bakhtin trabalha com esses conceitos, quando fala do “inferno carnavalizado”. Essa lógica é própria da cultura popular e da literatura cômica popular. Os princípios desta modalidade literária são “o do inacabamento de tudo o que há e o dos baixos regenerados, porque *regeneradores*” (Discini, 2012; 55).

Indo além, a ambivalência dos “baixos regeneradores”, que remetem à genitália na cultura popular, aprecia-se nesta cosmovisão como “inferior” corporal e não mais como “negativo e censor”. Diz Discini: “Ratifica-se o baixo regenerado justamente por meio da mulher ida em anos e, portanto, mais próxima da morte” (Discini, 2012; 62). Apresentado como “aquela enorme solução de continuidade de todas as dimensões”, o órgão genital feminino “é enfatizado na sua abertura, o que confirma a importância dos orifícios para a concepção do corpo como o lugar que o mundo penetra e de onde o mundo emigra. Esse é o corpo grotesco, dado pela cosmovisão carnavalesca” (Bakhtin, 2003 apud Discini, 2012; 62).

Nessa visão, luta e conquista, ignomínia e glória, coragem e medo, degradar e regenerar, destronar e colocar no trono coexistem nas imagens grotescas, numa “gramática jocosa”, contra o princípio de estaticidade (Discini, 2012; 62). A autora reitera:

Dos episódios citados, fica então destacada a hiperbólica *valorização da fissura vaginal como elemento corroborador não apenas do inacabamento*, mas também da metamorfose desse corpo, assim remetido para além de seus limites. Ao exhibir-se por meio de tais recursos, o corpo legitima-se em função de suas aberturas e se aproxima em relação à fronteira tanto da morte como do nascimento. (Discini, 2012; 62; grifos nossos).

Já na estética clássica, evita-se o grotesco, “se apagam protuberâncias, tapam-se orifícios, retiram-se excrescências, abstraem-se imperfeições” (Discini, 2012; 62-63). Para essa visão, a concepção, a gravidez, o parto e a agonia passam despercebidos

(Discini, 2012; 63). Na imagem de uma velha que dá a luz, Bakhtin vê “... a *morte prenhe, a morte que dá à luz...*” (Bakhtin, 1987; 22-23 apud Discini, 2012; 63; grifos nossos).

Frente à imagem do inferno com “advogados perversos do direito e espoliadores dos pobres”, “assustadora e punitiva”, que implica na “sentença moral”, no “pavor diante do erro irreversível”, que “atormenta o homem”; imagem “tão cara à ética cristã oficial”, a visão carnavalesca se coloca como antípoda da anterior, onde há uma diluição de fronteiras, uma mutabilidade dos fenômenos, reforçada pela metamorfose da própria existência; onde reina o riso. Sua concepção fundamenta-se “na ideia de superação de tudo o que tem caráter acabado” (Discini, 2012; 61-62). O caráter alegre e festivo, comandado pelo riso também é salientado nessa cosmovisão bakhtiniana (Discini, 2012; 63).

Porém, alerta Bakhtin, essa cosmovisão pode ser vista como monstruosa – e foi durante muito tempo, e ainda é – quando o modelo é o parâmetro estético da Antiguidade incorporado pelo Renascimento como ideal perfeito, assim também como uma “estética da vida cotidiana preestabelecida e completa” (Bakhtin, 1987, 22-23 apud Discini, 2012; 63). De fato, na literatura, essa cosmovisão, com seus elementos grotescos, tem sido vista “como da ordem do repudiável” (Discini, 2012; 69). Aqui não podemos deixar de pensar no grotesco dos órgãos genitais e, acrescentamos... do gozo da mulher e suas expressões assimiladas pela psicopatologia a doenças femininas, para essa visão estética clássica e como da ordem do “repúdio da feminilidade”, conceito criado por Freud.

Diz Antônio Cândido – citado por Discini, em relação a um poema de Álvares de Azevedo – que “marcando de grotesco os amores tangíveis, o poeta se exime deles, recuando-os para o impossível”; já os amores irrealizáveis e platônicos, em compensação são elevados, a través de uma “idealização extremada” (Cândido, 1969; 182-183 apud Discini, 2012; 69).

O conceito de carnavalização muda quando Bakhtin analisa a poética de Dostoiévski, acentuando o “aspecto polifônico”, o “diálogo interno” como fundante, o tempo não euclidiano, o espaço como limiar entre a vida e a morte, entre a razão e a loucura, na sala de visitas da casa burguesa, como limite entre a vida privada e

pública (Bakhtin, 1981; 98 apud Discini, 2012; 86). Por outro lado essa visão carnalizadora traz a ideia de autor não centralizado, que não sabe de tudo, que desconhece o que vai narrar, passando uma ideia de profundo inacabamento. Os tempos: passado, presente, futuro – se somam uns aos outros, confundindo-se. Rompe-se a verossimilhança externa. Também nesta fase de Bakhtin, o importante é a ideia de inacabamento de mobilidade, de limiar, do “entre” uma situação, e outra, de reversibilidade (Discini, 2012; 88-90).

O conceito de “carnavalização” junto com a dialética hegeliana, já apresentada, pode ajudar a entender o declínio que sofrem alguns ideais, ao longo do tempo, na cultura.

2.4.

Linhas de Feminização/ Misoginia e de Erotização/ Virgindade

Toda a recente história se explicaria, dizem, pelos avanços e pelos recuos dessas duas estratégias, no confronto entre os defensores do progresso, da liberalização do sexo e os tradicionalistas, os homens da Igreja, da caserna e dos tribunais. Num primeiro momento, repressão feroz, perseguição dos precursores; posteriormente, uma lenta evolução dos valores afrouxa os grilhões dos costumes; enfim, tornando-se flagrante a decrepitude das leis repressivas, estas teriam sido abolidas após um último combate de honra dos partidários do passado. (Donzelot, 1980; 166-7).

A manutenção de uma forte estrutura familiar, a preservação dos privilégios sociais passavam pelo fascismo social (Donzelot, 1980; 169).

Para entender a importância de retomar estas questões precisamos percorrer o caminho que levou a construir as ideias de que a vida das mulheres estaria na mão dos homens. Algumas das instituições que colaboraram na construção dessa ideia foram a Igreja, o Estado, O Higienismo Médico ligado ao Estado. Essas linhas “feminizadoras” atuam de forma conjunta, muitas vezes com as misóginas nas diversas instituições-ideologias. A Psicanálise nasce impregnada pelo imaginário criado por elas.

É importante não perder nosso foco que é o de discutir se os processos de feminização conduzem a um estágio pré-civilizatório ou não. Ou seja, se uma cultura civilizada ao retomar elementos de uma ordem matriarcal, desde a civilização, iria necessariamente cair num estágio pré-civilizado, como colocado pelo Iluminismo, ou se esse “recurso” iria enriquecer a cultura aproximando-a de sua capacidade criativa de colocar novos ideais e leis mais adequados para a contemporaneidade, sem deixar de ser civilizada. É a tese de Vico, com a qual concordamos e que pretendemos defender.

2.4.1.

Ordens sociais: o matriarcal e o patriarcal na Europa

“Tendo a família monogâmica, melhorado a partir dos começos da civilização e, de uma maneira muito notável, nos tempos modernos, é lícito pelo menos supor que seja capaz de continuar o seu aperfeiçoamento até que chegue à igualdade entre os dois sexos” (Engels [1884], 1980; 109-110).

Analisar a polêmica discursiva sobre a feminização implica localizar não apenas as linhas de secularização-subjetivação, mas também as linhas de feminização-erotização. Entre elas existe uma relação, pois é na medida em que uma pessoa se subjetiviza tornando-se realizadora de sua própria história que consegue criar sua própria erótica.

Para entender a importância de certos valores como o ideal de virgindade, de maternidade e de amor-paixão romântico no casamento moderno ocidental é necessário entender como se dá a sequência das ordens –matriarcal e patriarcal – segundo os diferentes autores, o que levará a uma diferente interpretação da história.

Em *Origem da família, da propriedade privada e do Estado* Frederick Engels retoma de Johann Jakob Bachofen a ideia de que tinha existido uma formação socioeconômica de tipo matriarcal anterior à linhagem masculina – patriarcal, direito paterno, privilégio do pai através da dupla moral e da linhagem hereditária masculina. Nessa formação matriarcal, o fato de os seres humanos viverem em promiscuidade sexual, impedia a determinação da paternidade, a filiação sendo feminina e o direito, materno. Por esse motivo, as mulheres eram muito valorizadas, exercendo-se uma ginococracia. Para Bachofen, a passagem da promiscuidade para a monogamia e do direito materno para o paterno aconteceu primeiramente entre os gregos, o que pode ser comprovado na mitologia. Bachofen entende a Oréstia de Ésquilo (525/524 a. C. - 456/455 a. C.), como uma forma de expressão da vitória da passagem do direito materno para o paterno, mostrando que os deuses da nova geração são mais poderosos que as Erínias, da velha geração, estabelecendo-se, então, um “novo estado de coisas” (Bachofen, 1861 apud Engels, 1980; 14-16).

Baseado nos estudos evolucionistas unilineares de Morgan, apresentados em *A Sociedade Antiga*, Engels chegou a uma concepção de família em sua forma primitiva, baseada no direito materno que originara as *gens* posteriores, de direito paterno,

existentes entre os povos civilizados da Antiguidade, como os gregos, romanos, celtas e germanos (Morgan, [1877] 1970 In Canevacci (org.), 1981; 54). Em 1871, Morgan apresenta pontos de vista “decisivos”, abrindo novos horizontes com seu sistema de consanguinidade e afinidade da família humana ¹⁹. Morgan estabelece uma relação entre direito paterno e propriedade privada, a partir da necessidade de um código de descendência regulador da transmissão hereditária da propriedade (Morgan, [1877] 1970 In Canevacci (org.), 1981; 67). Através de um método cronológico e lógico, conclui que cada grau sucessivo de evolução é causado pela “multiplicação das proibições” conjugais entre consanguíneos. Assim, “a um menor número de proibições corresponde, na escala conjugal, um maior nível arcaico-primitivo” (Morgan, [1877] 1970 In Canevacci (org.), 1981; 54). Engels considera que o nível de desenvolvimento do trabalho e da família são os que determinam “a ordem social” de determinada época e lugar (Engels, [1884] 1980; 08).

Engels estabeleceu três estágios da cultura: o estado selvagem, de barbárie; e de civilização. Engels considera que a sofisticação e a elitização da cultura seriam o resultado de um *crescendo* de restrições. (Engels, 1980: 31-38). Freud retomará esta linha de raciocínio, só que ainda a associará ao patriarcado, como algo que leva ao grau mais alto de civilização.

Segundo Engels, no estado selvagem, não existia a forma de família, nem de restrições sexuais entre pais e filhos ou para as pessoas de diferentes gerações. As restrições vão conferindo novos formatos e funções às famílias. Da “família consanguínea”, fundada na restrição sexual entre pais e filhos, passa-se para a “família punaluaana” – pertencente, ainda, à fase selvagem – na qual se excluem as relações carnais entre irmãos e irmãs (Engels, 1980; 32-4).

A “família sindiásmica” própria do estado bárbaro possuía um “lar comunista”, que consiste num “predomínio da mulher em casa” e o governo das famílias pelas mulheres considerava-se uma função pública, tal como o reconhecimento exclusivo de uma mãe própria, na impossibilidade de se conhecer

¹⁹ Segundo Engels, em *Ancient Society* [1877] Morgan apresenta uma concepção materialista da história da família, de forma independente da obra de Marx, *Formações Econômicas Pré-Capitalistas* [1858], redescobrimo, na América e à sua maneira, a concepção materialista da história da família, formulada por Marx quarenta anos antes e, baseado nela, chegou, “contrapondo barbárie e civilização”, aos mesmos resultados essenciais de Marx (Engels, 1980; 07-8; In Canevacci, 1981; 71).

com certeza o verdadeiro pai; isto implica um alto apreço pelas mulheres, isto é, pelas mães (Engels, 1980; 34-8; 64). Neste tipo de família observa-se o matrimônio por pares; a poligamia e a infidelidade permaneçam como um direito exclusivo dos homens. Baseado nas teses de Bachofen, Engels considerava que “Uma das ideias mais absurdas que nos transmitiu a filosofia do século XVIII é a de que na origem da sociedade a mulher foi escrava do homem” (Engels, 1980; 64).

Com a “família patriarcal”, do estado civilizado ingressa-se na história escrita. Além de existir a “verdadeira mãe”, passa a existir a figura do homem como “verdadeiro pai”. Esse homem, além disso, é patriarca e proprietário não só da força de trabalho, mas dos meios de produção e dos escravos tendo início a criação de gado e o cultivo da terra, o que acarreta um incremento da produção pelo trabalho humano, permitindo um acúmulo, para épocas difíceis. Mesmo sendo o adultério das mulheres fortemente castigado é a linhagem feminina que garante o direito materno em caso de dissolução do vínculo conjugal. (Engels, 1980; 37-61).

Entre os romanos, a conformação da “família patriarcal”, que se segue à família sindiásmica, baseou-se na propriedade de escravos – *famulus*, conjunto de escravos pertencentes a um homem. Em Roma, o chefe mantinha o pátrio poder e o direito de vida e morte sobre mulher, filhos e escravos. Segundo Engels, o “patriarcado” é uma forma de transição entre a “família sindiásmica” e a “monogamia” (Engels, 1980; 159-72). No “patriarcado” e no “casamento monogâmico”, o governo das famílias adquire caráter privado, “a mulher convertendo-se na primeira criada, sem participação na produção social” (Engels, 1981; 96-7).

O direito materno é então substituído pelo direito hereditário paterno, que consiste em restringir a herança à *gens*: exclusão das descendentes mulheres, do direito a uso do nome gentilício, do direito de adoção de estranhos, do direito de escolha e de deposição do chefe (Engels, 1981; 160-162).

Existem na família patriarcal, diferentes obrigações e direitos para o homem e para a mulher. Enquanto os laços conjugais mais sólidos só podem ser rompidos pelo homem, a mulher deve guardar a castidade e a fidelidade conjugal, limitando-se a ser a mãe de seus filhos. Engels considera a “monogamia” uma forma de escravização

de um sexo – feminino – pelo outro – masculino – embora, por outro lado, admita que tratar-se-ia de um progresso histórico, vindo a constituir a primeira divisão do trabalho para a procriação dos filhos. De fato, a mulher é um objeto de troca entre os homens. A monogamia “consistiu num rebaixamento da posição das mulheres e numa facilitação da infidelidade dos homens” (Engels, 1980; 107-108).

Engels coincide com o poeta Homero (séc. VIII a.C.) para quem os direitos conjugais na antiga Grécia eram diferentes para o homem e para a mulher, pois o homem gozava de toda liberdade sexual, além de possuir direito de corpo e alma sobre as escravas e sobre a família enquanto a monogamia só era exigida à mulher. Homero conclui que a monogamia não é fruto do amor, mas de uma conveniência (Homero apud Engels, 1981; 83-5).

O fundamento do patriarcado encontra-se na propriedade privada dos meios de produção – a terra, os escravos e os produtos em si pertencem ao patriarca – e na divisão social do trabalho, atingindo o pleno auge com o desenvolvimento do Estado, na qual a família individual assume o papel de unidade econômica da sociedade. À transição que se opera desde o matriarcado até a formação da sociedade patriarcal, somam-se formas de castigo aplicadas às mulheres uma vez que a passagem da família sindiásmica para o patriarcado dever-se-ia à mulher. Já a passagem do “patriarcado” para a “monogamia” dever-se-ia ao homem. (Engels, 1980; 98-9).

Morgan propõe o que consideramos uma utopia: a dissolução da sociedade monogâmica e sua substituição por outra, na qual ressurgam “a liberdade, igualdade e fraternidade das antigas *gens*, sob uma forma superior” (Engels, 1980; 236). Por sua vez, Engels apresenta a sua utopia, calcada nela, aparentemente da igualdade entre os sexos (Engels, 1980; 109-110).

O divórcio seria um benefício tanto para o homem quanto para a mulher, pois quando o amor acabar, os parceiros não teriam que ficar presos um ao outro.

Canevacci questiona os ideais de Engels, pois considera que, enquanto Marx nas *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*, livro inédito até 1939, afirma que a ruptura de um estágio podia assumir diversas formas, de acordo com o modo de produção, não obedecendo à passagem de um estágio ao outro numa única forma

evolutiva e sim a uma plurilinearidade, Engels adere à unilinearidade de Morgan, abandonando o “modo de produção asiático”. O afastamento de Engels da ortodoxia marxista teria levado ao dogmatismo posterior de Josef Stalin e à afirmação de Anatolii Kharchiv no Congresso de Sociologia de 1970, de que “... a monogamia socialista deriva diretamente ‘da espiritualidade e não de sua economia’” (Canevacci, 1981; 21).

Segundo Canevacci, a sociedade soviética tentou realizar a utopia do casamento burguês (Canevacci, 1981; 73): o projeto de Engels representava “no plano interpessoal, o congelamento num puritanismo formalista das relações monogâmicas, uma vez realizada a igualdade entre os sexos” (Canevacci, 1981; 72). Isso implicava um repúdio à “repugnante pederastia” e uma postura de que “o amor sexual é, por sua natureza, exclusivista” (Canevacci, 1981; 72).

Existe, em todos esses autores, uma nostalgia originada no movimento romântico de ideal no passado, que podia ser reproduzido, com modificações, como utopia em algum futuro. A igualdade de direitos, liberdade e solidariedade das antigas *gens* – mas de forma recursiva, como em Vico, ou seja, de “forma superior” – é a utopia de Morgan que seria retomada por Engels, como própria. Essa igualdade de direitos seria conseguida mediante a abolição dos valores anteriores de forma revolucionária e não evolutiva. Essas utopias adquiriam uma feição muitas vezes de caminho único, o que produzia um retrocesso a um ideário iluminista de uma única verdade para todos.

Pensamos de forma diferente da apresentada por Canevacci. Para nós, a utopia proposta por Engels a partir da abolição da propriedade privada – que, por conseguinte, coloca em questão a dupla moral e a ideia de mulher – estava longe de ser o ideal burguês. Embora apresentasse vários pontos em comum com este, colocava a questão da deshierarquização entre o homem e a mulher. E aí as coisas mudavam: a mulher posta em igualdade de condições é vista como um sujeito com liberdade sexual e capaz de produzir, através da sublimação e da criação, não apenas de filhos, mas bens culturais e sociais.

Assim como a produção dos discursos médicos e religiosos tenderá a criar um tipo de família – como veremos em breve –, as teorias sobre a origem e a constituição

da família questionam alguns aspectos da família tradicional. Mesmo mantendo muitos valores atrelados à biologia, que eram instrumentalizados pelo Estado através do higienismo e, fundamentalmente, das religiões, a família de forma claramente historizada, essas teorias dão lugar à criação de formas de aliança utópicas, com a produção de novo espaço de subjetividade que isso representa. Esses discursos, ao trabalharem numa linha desmistificadora e relativizadora da família monogâmica burguesa mostram outras gêneses e outro tipo de “pagamentos” de gozo criando uma ideia utópica para a instituição Família, o que produz rupturas na ideia hegemônica existente, rachaduras que se traduzem na própria família, como as que se produzem na trama filosófica e histórica.

Mulheres “excluídas” (putas) ou períodos do ano “de exceção” (carnaval)

Na longa fase de transição que vai do matriarcado ao patriarcado, a opção das mulheres pela monogamia, hegemônica nos períodos ordinários ao longo do ano, exigiu um “sacrifício de expiação”. Isto, porque a monogamia transgredia uma antiga lei religiosa do direito que consistia em que todos os homens tinham direito sexual em relação a todas as mulheres (Engels, 1980: 13).

A princípio, para ganhar o direito ao casamento, todas as mulheres virgens deviam ir ao templo da deusa do amor, para se entregarem aos homens que chegassem aí, até serem liberadas para o casamento. Esta linha irá dar lugar mais tarde aos períodos de exceção como o carnaval, que se mantém, ao longo da história, nas sociedades, a nosso ver, mais próximas a uma estrutura matriarcal e que permitem trabalhar melhor com o excesso de gozo reprimido ao longo do ano.

Com o ingresso do patriarcado, – através do fortalecimento da propriedade privada e da divisão do trabalho – o “pagamento” passa, de ser realizado por todas as mulheres em períodos extraordinários – como o carnaval – para ser realizado apenas por algumas mulheres: as *bayadeiras* e sacerdotisas, que foram as primeiras a assumir o papel de prostitutas (Engels, 1981; 86-88). Esta linha é, pois a que a gente verifica nas sociedades de ordem mais patriarcal, estabelecendo-se como hábito, a dupla-moral, principalmente, a européia.

2.4.2.

“Feminização do cristianismo”: repressão e objetificação mística

O cristianismo tem que lidar com uma ética proveniente do sentimento de culpa de origem judaico, também, numa linha patriarcal. O pecado original e a redenção se tornaram a base da nova religião e “o cristianismo, tendo surgido de uma religião paterna, tornou-se uma religião filial. Não escapou ao destino de ter de se livrar do pai” (Freud, 1939; 160).

A pesquisa realizada sobre as raízes da importância que o culto da Imaculada Conceição ganha no Brasil ²⁰ (Seddon, 2003 c) permitiu-nos ver os deslocamentos de sentido que vão acompanhando as mudanças de valorização da mulher e do homem na sociedade contemporânea.

Nessa pesquisa concluímos que o cristianismo passou por dois processos de “feminização”, entendendo “feminização” como um processo, num primeiro momento, de igualitarização, deshierarquização ou de dessimetriação dos direitos e deveres entre o homem e a mulher como sujeitos e, num segundo momento, de aproximação ao campo afetivo-sentimental e, também criativo, campo este que sempre esteve com as mulheres, devido à seu papel social na maternidade, mas nem sempre foi-lhe reconhecida a função criadora, principalmente, no campo social.

Louis Réau entende que houve uma “feminização do catolicismo” com a construção do culto da Virgem Maria (Réau: 1955: 69). Réau considera que o culto à Virgem Maria vem substituir o culto às diversas deusas existentes em todas as regiões mediterrâneas anteriores ao cristianismo. Através de um artifício dos teólogos cristãos, “agentes da construção do simbólico”, vão dando lugar a um culto ascético com a ideia de santidade associada à virgindade, para poder assim, colocá-la à altura da santidade de Jesus (Réau, 1955; 59).

Engels explicou esse processo de repressão, pela passagem do nomadismo para o sedentarismo e, pelo decorrente acúmulo do capital. Uma vez que as mulheres passam de uma situação de poder e de decisão --nas sociedades matriarcais-- para uma de objetos sexuais e de procriação na sociedade patriarcal,

²⁰ Pesquisa sobre a Imaculada Conceição, realizada por nós em 2003. A imagem dessa Virgem, Virgem importada pelo Ocidente de Bizâncio, no século XII, é a que mais valor ganhou, da Panagia, no Brasil.

as deusas primitivas, que traduziam o poder maternal, vão perdendo a hegemonia, mas com a chegada do cristianismo continuam a serem cultuadas de formas diferentes, sincretizadas no culto da Virgem Maria.

A construção do culto da Virgem Maria toma como ponto de partida, a mãe de Jesus. Maria, para o cristianismo primitivo, era apenas uma mulher comum, que dera à luz Jesus. No Evangelho segundo São Mateus, Maria, antes de ser casada com José, tinha concebido Jesus Cristo “por obra e graça do Espírito Santo”. O Edito de Milão, declarado por Constantino, imperador de Roma em 313, equiparou o cristianismo à antiga religião, acabando assim, com as perseguições aos cristãos. Mais tarde, o próprio Constantino se converteu à nova religião. Essa liberdade permitiu que a Igreja ficasse livre para conquistar espiritualmente o Império Romano, surgindo as heresias e, por conseguinte, os concílios que fixariam os dogmas. Contrariamente ao Ocidente que tinha, a partir da atitude de Eva, uma enorme desconfiança em relação a todas as mulheres como sedutoras dos homens e instrumentos do demônio, a tradição oriental cultuava as deusas femininas. Através de um artifício dos teólogos, para fazer da vida da mãe de Jesus, uma imitação da vida de Jesus Cristo – cópia hagiográfica – Maria escapa ao pecado. Em primeiro lugar, é considerada mártir, atribuindo-lhe, logo a seguir, milagres póstumos. Desta forma, a mãe de Jesus virá substituir em Bizâncio, as divindades primitivas, decretando-se, em 431 no Concílio de Éfeso, o culto de Maria como Mãe de Jesus, sempre Virgem, e Esposa mítica de Deus. A Virgem Maria não é apenas considerada Mãe do Salvador, mas o próprio símbolo da Santa Igreja. A Virgem Maria passou a ser considerada patrona e protetora de províncias, cidades, corporações de marinheiros, pescadores e de mães parturientes (Réau, 1955: 59-66).

Esse processo acontece, de um lado, pela repressão da sexualidade e por outro, por um processo de inversão de valores – que leva da exaltação da fecundidade para a exaltação da virgindade – e ainda, mediante uma condensação numa única imagem – processo de sincretismo, a partir de muitas deusas numa única santa, a Virgem Maria.

Já que as representações da Virgem Orante na arte paleocristã eram imagens de culto sem características individuais, a imagem da Virgem vai sendo construída no Ocidente a partir da arte bizantina. Réau considera que o culto à Virgem Maria vem

substituir o culto às diversas deusas existentes em todas as religiões mediterrâneas anteriores ao cristianismo, como é o caso do culto à deusa egípcia Isis, à deusa Síria Astartite, às divindades gregas da Ásia Menor e do Ático, à Ártemis, à Demeter e à Palas Atenae (Réau, 1955:59). Consideramos que a deusa grega Afrodite (Vênus) pode ter servido também como antecedente de Nossa Senhora da Conceição, devido à sua formosura e graça, além de alguns símbolos que a rodeavam. As acusações de Lutero no Renascimento de que a Igreja utilizaria figuras pagãs como Vênus para representar a Virgem Maria confirmam esta hipótese. Assim como há símbolos de Cristo que são suas *Arma Christi*, os símbolos da Virgem são suas *Arma Virginis*. (Spalding, 1974: 270-1).

Pecado original, sexualidade, virgindade

Em Ocidente, diferentemente do Oriente, toda a estrutura social está montada sobre a idealização da virgindade, que é a que garante a legitimidade dos filhos, preservando o Nome-do-Pai, num sistema de acumulação, com linha de herança masculina. A peça fundamental da estrutura patriarcal é a construção da ideia de virgindade da mulher e, secundariamente, da fidelidade da mulher, elementos chave que possibilitam a instituição da herança via paterna, uma vez que a maternidade se constata pela percepção, enquanto a paternidade é uma suposição. Esta idealização da virgindade diz respeito não apenas à Maria ser virgem, mas também, a ser *imaculata* – ou seja, sem pecado concebida. A mãe de Jesus, não é apenas uma mãe Virgem; ela mesma nasce do pensamento de Deus, ou seja, ela é *Imaculata*. Segundo Réau, “... a Imaculada Conceição é o privilégio em virtude do qual, só a Virgem Maria, entre os descendentes de Adão e Eva, teria sido concebida sem pecado” (Réau, 1955:75).

O cristianismo dos primeiros séculos passou por muitas discussões teológicas em torno ao pecado original – relacionado à virgindade.

A discussão mais importante dos primeiros anos foi estabelecida entre Santo Agostinho e Pelágio (Pagels, 1992).

As teses do padre inglês Pelágio, consideravam que o batismo liberava totalmente o homem da corrupção pelo pecado original, numa visão otimista do

ser humano. A tendência racional inata do homem para o Bem seria suficientes para conduzir o homem à salvação, não precisando da Igreja para conseguir a salvação, tese esta do livre arbítrio. Já Santo Agostinho, discípulo de Platão e de Plotino e um mestre da argumentação e da dialética, percebendo que as teses de Pelágio enfraqueceriam a Igreja como instituição, contra-argumenta associando o pecado original ao sexo, e dizendo que, por ser fraco e corruptível, o homem precisava da graça da Santa Madre Igreja, para fazer bom uso do livre arbítrio, o tempo todo. No Concílio de Niceia, funda-se a ortodoxia cristã, apoiada nas teses agostinianas, da qual o dogma fundamental é o da reencarnação de Deus em Jesus Cristo. É a vitória de uma antropologia pessimista que precisa da Igreja o tempo todo. Santo Agostinho, mesmo sendo misógino, estabeleceu dogmas a partir dos quais a intermediação da Virgem passa a ser considerada imprescindível para que o homem alcançasse a salvação eterna, por ser ela toda-misericordiosa e a mais influente advogada no tribunal de Deus. O culto e a devoção da Virgem, a partir deste momento não param de crescer. (Sciacca, 1962: 181-201).

Misoginia: “Noite de mil anos”

O respeito à mulher, durante toda a Idade Média ocidental foi inexistente, tanto entre os senhores, quanto entre os servos.

Em 585, no misógino Concílio de Mâcon, um bispo chega a afirmar que, assim como os animais, as mulheres não possuíam alma e que não podiam ser consideradas criaturas humanas. O abade de Cluny, santo Odon, no século X, pensa que por debaixo da bela pele das mulheres, tem um saco de excrementos.

Com a criação do culto da Virgem Maria a idealização da fertilidade e sensualidade das virgens primitivas é substituída pela virgindade e pelo recato, e, sem dúvida, se ganha com o catolicismo a simetria e o prestígio outorgado à Virgem graças à equiparação da Virgem Maria à figura masculina de Deus-Jesus. Até o século IX, antes que a razão, a fé era considerada fundamental entre os Padres da Igreja. Tertuliano chegou a dizer “creio porque é absurdo”. No século XIII, outro misógino chamado Matias pensa que até o olhar da mulher é corrosivo e destrutivo para o homem (Réau, 1955:56-8). Esse período de retrocesso cultural na Europa

levou muitos historiadores posteriores a chamá-lo de Idade das Trevas, ou Noite de Mil Anos.

O homem medieval, submetido a um cotidiano esgotante e miserável, tem no contato com o mundo religioso o seu momento mágico de elevação do espírito e do estímulo às fantasias. As festas e procissões eram uma parte importante da vida social. No século XI os senhores eram bispos e nobres e, para aumentar seu poderio mandavam construir monastérios e igrejas que produziam no homem medieval um impacto afetivo fortíssimo. Elas eram o orgulho e a identidade da região e de seus habitantes. Para o Papa Gregório Magno, “a pintura pode fazer pelo analfabeto o que a escrita faz pelos que sabem ler” (Gombrich, 1999:157-166).

Feminização: ingresso do amor no Ocidente

Consideramos que o segundo processo de feminização se dá com o ingresso do amor e da valorização do intelecto da mulher, no casamento.

No século XII há um aquecimento do mundo intelectual, renascendo o interesse por novas pesquisas naturalistas e novas correntes de pensamento. A Igreja assume uma *postura militante*, para converter os povos bárbaros. Paris torna-se a capital intelectual do mundo católico, surge a escola de Chartres, um grande centro de estudos. Ainda de uma forma temperada e seguindo a linha de Santo Agostinho, Santo Anselmo de Aosta cria o seguinte argumento ontológico: “Creio para compreender”, isto é, a fé é o ponto de partida da razão (Sciacca, 1962; 219 vol I.).

Desde fins do século XIII, surge o movimento humanista, constituído por um grupo de homens letrados, cultos que não aceitam mais a concepção medieval do mundo apoiada na fé, prestigiando em seu lugar, a razão. Enquanto o mundo do homem da Idade Média girava em torno da ideia de Deus, o homem do Renascimento gira em torno da Natureza, da qual faz parte o próprio Homem. O Renascimento é uma reação a valores cujas bases foram lançadas na Idade Média: à fé se opôs a razão; ao teocentrismo, o antropocentrismo; ao cristianismo, o paganismo e ao espírito de associação, o individualismo. É uma cultura urbana e burguesa. O humanismo permite

o surgimento de novos métodos de ensino, de novas universidades e bibliotecas, de um espírito científico de pesquisa e de um maior conhecimento da Antiguidade que serviu como ponto de partida para o florescimento das artes, da arquitetura, da literatura, da política e da sociedade. O homem renascentista tenta entender tanto o mundo em volta, a Natureza, quanto esse mundo que é o próprio ser humano, que também pertence à natureza. Essa tentativa de penetrar, de interpretar esses mundos se dá ora através de analogias recorrendo à mitologia antiga, ora recorrendo ao conhecimento científico. Ao não existir ainda dados científicos suficientes, a realidade se explica através da representação, onde predomina a metáfora. A representação desse mundo, segundo Burkhardt, no seu ensaio *A cultura do Renascimento na Itália*, dá-se através da palavra e da forma (Burkhardt, 1991). Ele conclui que durante o Renascimento “a conduta do indivíduo e a forma elevada de sociabilidade alçam-se à condição de uma deliberada e consciente obra de arte” (Burkhardt, 1991: 267).

O século XIII é um dos mais significativos e complexos da História europeia. Nele a escolástica atingiu a maturidade. Foram criadas algumas universidades, entre elas a de Paris, a mais célebre delas. Nesse momento, aliás, a capital francesa tornou-se também a capital intelectual da cristandade católica. No início deste século, a decadência de Constantinopla e o fim das Cruzadas permitiram que chegassem a Itália diversos intelectuais bizantinos e foram traduzidos muitos textos da Antiguidade greco-latina, que contribuíram para “a produção de modos de representação que acentuam o lado da liberdade e do amor associados ao papel da personalidade do homem” (Martins Rodrigues, 2000a: 122).

Ainda, no século XIII, os artistas abandonam seus livros de modelos e passam a representar o que veem e o que lhes impressiona pessoalmente, isto é, a arte passa a ganhar sentimentos, expressão e naturalidade (Gombrich, 1999: 195). Argan considera que Giotto é “o personagem histórico que muda a concepção, os modos, a finalidade da arte, exercendo uma profunda influência sobre a cultura do seu tempo” (Argan, 2003: 21). Dante em “*De monarchia*” inverte a ideia aristotélica de que a nobreza depende da “excelência e da riqueza herdada”, afirmando que “a nobreza repousa sobre a excelência do próprio indivíduo ou a de seus antepassados” (Dante, apud Burkhardt, 1991; 262).

As viagens e o comércio ganham terreno. O poder da nobreza feudal decresce, enquanto o das burguesias recém-surgidas aumenta. O mecenato é praticado pelos burgueses ricos, príncipes e até pelos papas, que pretendem difundir seus próprios valores e seu poder. O ponto de partida foi a Florença dos Médicis do século XIV, foco inicial do Renascimento, do qual surgiram outros, na Espanha, na Inglaterra, na França. A invenção da imprensa e a chegada dos sábios bizantinos à Itália colaboraram para o processo; as condições mais favoráveis para o desenvolvimento intelectual encontravam-se principalmente na Itália, pelo fato de ter sido, outrora, o centro da civilização romana. Se a leitura dos antigos expandia o conhecimento no eixo vertical, as viagens dos italianos expandiam seu conhecimento no sentido horizontal, o defrontar-se com outras culturas derrubava uma série de certezas que vinham dominando a Europa até aquele momento. Nicolau de Cusa, Marsílio Ficino e Pico della Mirandola, críticos e construtores do que pode ser chamado o pensamento moderno, pensam o sincretismo e o ecumenismo, a questão da dignidade do homem através de uma leitura hermenêutica e crítica (Martins Rodrigues, 2000a: 54-117).

Depois de mais de cinco séculos de misoginia no Ocidente, é retomado o culto da Virgem Maria através da “importação” da Panagia do Oriente para Ocidente, por vários possíveis caminhos complexos: o amor cortês através das seitas hereges, a chegada dos filósofos árabes e as Cruzadas. Bizâncio precede aos chineses na criação de uma Virgem de Ternura ou uma Madona mais humana e precede ao Ocidente no que se refere ao terceiro tipo, a Virgem Mediadora ou de Proteção, que intercede pela saúde dos seres humanos perante Deus, isto é, a Nossa Senhora da Conceição (Réau, 1955).

O culto exaltado da Virgem Maria no Ocidente se deu a partir de uma transposição dos sentimentos do amor cortês, do cavaleiro em relação à dama, introduzido no século XII, na França, pelos trovadores e na Alemanha, pelos *Minnesänger* para o plano religioso, (Réau, 1955; 59). Diz Denis de Rougemont no seu livro *O amor no Ocidente*: “São Bernardo de Claraval elabora a primeira mística cristã do Amor, sublimando a sensualidade do Cântico dos Cânticos em piedade mariana e, finalmente, tornando-o amor, absoluto, místico”. Longe de tratar-se de uma exaltação do orgulho viril que leva um ser forte a proteger a um ser frágil, trata-se,

sim, de uma vassalagem voluntária que implica respeito e obediência: o cavaleiro serviria à sua intocável Dama, como um vassalo ao seu Senhor, pois, novamente a imagem da mulher é valorizada, principalmente quanto a seu intelecto, como no caso de Petrus Abelardo que se fez religioso depois de suas agruras de amor por Heloísa. (Rougemont, 1988: 261-3).

Do campo da religião, esse amor é transposto para o campo da família. Desenvolve-se um “culto” à virgindade da mulher como objeto central idealizado, como ideal de beleza, de pureza, de bondade, de proteção, de intermediação entre o pai e os filhos. No final da Idade Média, a Virgem foi a mais amada de todos os santos e santas, mesmo não se esperando milagres dela. Foi concebida como uma ideia sublime e, sua pureza era o tema central. Sua fragilidade de mulher junto à sua força a tornavam perfeita, sem mácula e digna de amor infinito (Mâle, 1966: 116-117). Assim como a Virgem, a Santa Madre Igreja, por seu lado, passou a ter uma importância fundamental para a aquisição da salvação eterna. A Igreja triunfante constrói templos imponentes no estilo gótico. Por outro lado, a arte do final da Idade Média encontra-se alheia aos problemas políticos, às derrotas e às vitórias. Crescia numa espécie de “ensinhamento” (Mâle, 1966: 85).

Deixando de lado seu anterior antifeminismo, inúmeras ordens vão aderindo à linha mística, contribuindo para a exaltação da Virgem, chegando a rivalizar entre si para honrá-la, através de cultos às relíquias marianas, festas ao longo do ano, milhares de textos e poemas, manuscritos pelos monges. A Virgem é vista em tudo que é bonito do mundo real: numa fonte, numa rosa, num campo de trigo, numa estrela, na lua, no arco-íris do sol, nas montanhas. O mundo medieval era neoplatônico, era apenas uma sombra do mundo das ideias. As sensações eram confusas e visão e alucinação se confundiam (Mâle, 1966: 9). Surge uma arte nova, que expressa sentimentos, que pode ser considerada como produto da união entre a arte oriental cristã e a mentalidade do homem medieval de copiar os símbolos de forma a transmitir sentimentos para os outros. Os artistas copiavam as imagens e as multiplicavam à sua maneira, sem cuidar muito que coincidissem com a realidade. Pelos caminhos de peregrinação se espalharam todas as criações, tanto da literatura, quanto das artes plásticas (Mâle, 1966: 26).

Gombrich considera que sem a influência dos chamados “povos bárbaros” a Europa não teria desenvolvido essa arte de sentimentos (Gombrich, 1999: 167).

Em 1477, a doutrina da Imaculada Conceição, nascida de um postulado teológico, é aprovada pelo papa franciscano Sixto IV e aceita em 1496 pela Sorbonne que a formula nos seguintes termos: “*Mater Dei a peccato originali semper fuit preservata*” (Réau, 1955: 78).

A Universidade de Paris adere à tese imaculista. Nos primeiros anos do século XVI, ou ainda antes, no último quarto do século XV aparece em França uma nova representação do tema da Conceição cheia de poesia, influenciada pelo *Cântico dos Cânticos*. Réau encontrou, na Capela de Nôtre-Dame na Catedral de Cahors construída em 1484 a imagem da Virgem Imaculada rodeada dos símbolos das litânicas que coincidem com os da Sulamita que coincidem com os versos de *O Cântico dos Cânticos*, entre outras que aparecem um pouco mais tarde, entre 1492 e 1496. (Réau, 1955: 82). O *Cântico dos Cânticos*, ilustrado com gravuras de madeira, fez quase populares os personagens: Deus aparece por cima dela e, ao vê-la tão pura, exclama as seguintes palavras, que aparecem escritas no filactério: “És toda bela, oh minha amiga, e não há mancha em ti” [*Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*] (Bíblia Sagrada, 1959: 843)], que é uma das litânicas do Cântico dos Cânticos, referida a Sulamita (Mâle, 1966: 118).

A Virgem se apresenta também, com muitas semelhanças com a Senhora do Apocalipse. Louis II de Bourbon, no final da Idade Média, fundou a Ordem do Cavaleiro de Nossa Senhora da Esperança, cuja insígnia representava a Virgem do Apocalipse, coroada de doze estrelas e seus pés repousando sobre um crescente de lua. Depois da vitória de Lepanto, a cristandade passou a interpretar o crescente de lua sob os pés da Virgem Imaculada como um símbolo da vitória da Cruz sobre o Crescente Turco (Réau, 1955: 80): “Estava grávida e gritava de dores, sentindo a angústia de dar à luz”. “Ela deu à luz um menino, aquele que deve reger todas as nações pagãs com cetro de ferro”. “Mas seu filho foi arrebatado para junto de Deus e de seu trono”. “Depois apareceu outro sinal no céu: um grande dragão vermelho, com sete cabeças e dez chifres, e nas cabeças sete coroas” (Bíblia Sagrada, 1959: 1591). A seguir, o Dragão ataca a “Senhora que deu à luz o menino” e, como não conseguira atingi-la, resolveu

atacar “aos que guardam os mandamentos de Deus e têm o testemunho de Jesus”. (Bíblia Sagrada, 1959; 1592) (Mâle, 1966: 42-4).

Os dois processos de feminização, o culto da Virgem Maria e o ingresso do amor na religião, permitem a passagem de um patriarcado “puro”, como o de Moisés, para uma formação de compromisso entre um monoteísmo e um politeísmo, isto é uma autoridade compartilhada em papéis definidos: o homem fora de casa, como produtor; a mulher, dentro, como reprodutora.

A Controversa Imaculada da Contra-Reforma: avanço da misoginia

O questionamento protestante à santidade da Virgem Maria despertou uma clara reação na Igreja Católica. Além disso, todos os protestantes – luteranos ou calvinistas – atacavam o papado com igual violência, convencidos de que ao miná-lo preparavam a ruína da Igreja Católica. Para eles, o papa Júlio II era aquele que renegava Jesus Cristo, que tomava seu ensino pelo avesso, em definitivo era o próprio Anticristo. Chegaram a descobrir, segundo Bellarmin, o nome do papa no chifre da besta do Apocalipse (Mâle, 1966: 49).

No século XVI os humanistas e reformistas, seguindo Erasmo, Lutero e Calvino julgaram o culto mariano excessivo, supersticioso e sem fundamento, atacando-o fortemente. Erasmo considerava que o culto à Virgem era uma superstição e que, quando, por exemplo, os marinheiros a invocavam, como Estrela do Mar, estavam em verdade fazendo referência à deusa grega Vênus, nascida do mar, e não à Virgem. Tratava-se apenas de um retorno ao paganismo (Réau, 1955: 67). [...] Lutero e Calvino pretendem que todo cristão abjure do culto à Virgem, que não passaria de uma idolatria sem fundamentos (Mâle, 1966: 68).

A Querela das Indulgências marcou o início da Reforma. Os protestantes se recusavam a acreditar na virtude das indulgências e negavam a “realidade” do Purgatório que seria apenas uma maneira de justificar a existência do Papa, já que Jesus Cristo havia, com seu sangue, lavado o pecado de todos os seres humanos. Também não serviria para nada rezar pelos mortos. Segundo eles ainda, Jesus Cristo não teria dado a chave da Igreja para São Pedro, nem o privilégio da Igreja a Roma, mas a pedra fundamental continuava a ser Jesus Cristo. Devido à incerteza que a

Reforma provoca em relação à salvação eterna, já que o batizado não significava mais acabar com o pecado original e a pessoa podia ir para o inferno sem poder fazer nada para evitá-lo, a época era de tensão extrema, de crise. Enquanto as correntes reformistas de Lutero e de Calvino revogam o livre-arbítrio, limitando a autonomia individual, a corrente católica encontra no culto de massa exacerbado em torno da Virgem a maneira de combater a heresia.

Em um primeiro momento, e por pouco tempo, quando a Reforma abole o culto à Virgem, a Igreja tenta amenizar os excessos de “*feminização do catolicismo*” que levariam inclusive, a colocar Cristo em segundo lugar, transformando o culto a Cristo, em culto à Virgem (Male: 1966: 69).

Num segundo momento, para fazer frente à destruição das imagens e à proscricção da arte religiosa pelos protestantes que tornaram seus templos tão brancos, pobres e nus quanto a sinagoga e a mesquita, a Igreja, a partir do Concílio de Trento, no século XVI, se reforma a si própria e empreende, com a ajuda das ordens religiosas – em primeiro lugar, os franciscanos, e em segundo e em particular, a dos jesuítas – a reconquista da Europa. Por fim o Concílio de Trento consagra seu triunfo. Mesmo não sendo dogma, a doutrina da Imaculada Conceição ganha em todos os países católicos. Desde a Alta Idade Média, com Santo Agostinho, a importância da Igreja não se via tão intensificada. Uma vez que o batismo não acabava com o pecado original, a salvação dependia de uma série de passos que deviam ser dados durante a vida, com a ajuda da Igreja, já que o homem é fraco. Trata-se de um sistema que coloca a imagem do céu na terra (Mâle, 1966: 22).

A Igreja retoma a direção da arte durante a Contra-Reforma imprimindo-lhe seu caráter: A Virgem passou a ser considerada uma obra prima de Deus, a mais misteriosa beleza, a mais bela de todas as mulheres, mais bela que os anjos, seu rosto irradiava uma luz celeste. Aos sarcasmos dos reformadores, o papado responde criando um cerco de riquezas artístico em volta dela, chegou a ser considerado pervertido pelo contraste com a elegante simplicidade da Renascença. Eram fervorosos livros, manuscritos, medalhas, igrejas, palácios e fontes, acrescentando-lhes cores e metais preciosos, pondo beleza no mundo (Mâle, 1966; 10-22). A beleza da Virgem radiante purificava, levando ao êxtase quem a contemplasse. Chegou-se a fazer depender o amor a Jesus, do amor à Virgem. Era considerada poderosa e

misericordiosa a ponto de salvar as almas do inferno, quando se arrependem. “Ela é a esperança da Igreja e, inspirando os doutores, vence o protestantismo pela sedução” (Mâle, 1966; 31-3).

Os jesuítas avançavam e em 1621, constrói-se a Igreja de Santa Maria Vitória festejando o triunfo do catolicismo. A discussão com o protestantismo estava baseada nas diferentes interpretações dos Textos Sagrados. A Virgem matando a serpente seria ainda acabando com a heresia, segundo Pio V. Mas os protestantes interpretam essa parte da Gênese dizendo que Cristo mata a serpente. Jean de Cartagena considera que a mulher venceu por seu Filho. Para a Igreja Católica, a Virgem destruiu a cabeça da serpente com a ajuda do Filho. Caravaggio reproduz a interpretação da Igreja da Contra-Reforma em *A Virgem e a Criança matando a serpente*, entre outros. No início do século XVII, num quadro de Nicolas Blasset, o Filho ajuda a Virgem com uma cruz, unindo-se ambas as interpretações de forma harmoniosa e ficando mais velada a luta contra o protestantismo (Mâle, 1966: 39-40).

Igreja, festas e liberdade subjetiva

O homem barroco é o príncipe anunciado por Maquiavel. Ele tem que usar sua inteligência, sua racionalidade para conhecer a realidade que lhe rodeia e sobreviver (Martins Rodrigues, 2003). É um homem que se reconhece como indivíduo, dentro da massa. Segundo Ávila, uma vez perdido o sentido de aceitação da morte, tudo vira motivo para festa para o homem barroco, tudo se transforma em espetáculo dramático, propiciando a participação do povo. Os fortes impactos sensuais e, principalmente, visuais que chegavam às vezes ao maravilhoso, ao feérico, proporcionavam um estado de catarse e de sensualidade ao povo que passa de espectador a ator. O jogo barroco, longe de ser um elemento de alienação, é um elemento de “afirmação criadora e de libertação subjetiva”. Humberto Eco chega a considerá-lo uma antecipação da obra de arte aberta. A festa barroca, “obra de arte total”, exigiu muito da produção artística dessa época (Ávila, 1994a: 69-76):

Se a arte religiosa tinha sido durante anos arte total, daquele momento em diante com o advento da arte da Contra Reforma, a arte se separaria em arte sagrada e em arte profana. Se a arte da Renascença era serena como da Antiguidade, a do

século XVII, por lutar contra as heresias era cheia de paixões como a da Idade Média. A luta contra o protestantismo esteve em primeiro plano para a Igreja durante um século e meio o que se traduziu na literatura teológica dos séculos XVI e XVII, como por exemplo, nos escritos de Canisio e de Bellarmin. A controvérsia criada pelo questionamento permanente do protestantismo gerou conhecimentos de erudição e de história.

O Concílio de Éfeso, no século XVII, é o primeiro concílio em que as Igrejas Católicas do Ocidente e do Oriente se juntam para afirmar que a Virgem não era apenas a Mãe de Cristo, mas a Mãe de Deus encarnando nela, a personificação da Igreja (Mâle, 1966: 34-37). Coincidência? A cidade de Éfeso era a cidade de Ártemis, cidade da casta Diana e também o berço do culto à Virgem Maria (Réau, 1955: 58).

Na Espanha instituiu-se a festa da Virgem da Imaculada Conceição como obrigatória em 1644, explicando-se assim a importância deste tema na pintura espanhola do século XVII. Já estando o século XVII mais avançado, a luta se torna mais clara. No afresco de Nápoles, *A Virgem triunfa sobre o protestantismo*, a Conceição Imaculada da Virgem é afirmada. Não é ainda um dogma, mas é o pensamento profundo de toda a Igreja (Mâle, 1966: 40-1).

O ingresso do amor no casamento é descrito pelos historiadores da arte como o elemento chave para levar a arte ao auge.

2.4.3.

O feminismo de Estado na Europa

Em 1980, frente à crise que a família tradicional atravessava, Jacques Donzelot decide atualizar a polémica em torno da família na França, desde o século XVIII e principalmente no século XIX, chegando ao século XX. Ele apresenta as diversas posições existentes, desde a posição do higienismo de Estado, passando pelas dos filantropos e a caridade religiosa e, dos malthussianos até os militantes socialistas e anarquistas. A consequência da instauração de um modelo higienista de Estado, feminista é que a mulher irá passar de ser virgem e sem poder algum nem sequer dentro do lar, para uma outra fase, na qual possui o poder de governo doméstico em aliança com o Estado e ganhando algo do terreno que fora perdido no

âmbito da sexualidade, desde que o direito passara a ser paterno. Tudo isso sustentado na associação da mulher ao papel da maternidade. Nisto, higienismo e catolicismo atuam, em vários pontos, ao unísono (Donzelot, 1980).

A ideia de associar a mulher à maternidade estava presente no contexto cultural de Freud e é o produto da luta entre várias linhas de tensão feminizadoras, cada uma com interesses e objetivos diferentes, além das mais claramente misóginas.

Na família patriarcal do Antigo Regime na França, o pai de família concentrava a autoridade em relação à mulher, filhos e serviçais, e respondia pelos seus membros frente às redes sociais de solidariedade com corporações ou comunidades e blocos de dependência em relação à religião (Donzelot, 1980; 49-50). O grande problema para o desenvolvimento populacional, fundamental para a expansão do mercantilismo era que nem as famílias ricas, nem as pobres tinham conhecimento suficiente de puericultura para impedir a mortandade infantil. Esta chegava a 95% entre os pobres e a não muito menos, entre os ricos (Donzelot, 1980; 15). A política assistencial – centrada nos Hospitais Gerais, na reclusão de vagabundos, na doação de esmolas para os mendigos e na caridade paroquial – não resolvia o problema populacional (Donzelot, 1980; 58).

Desde o século XVIII, a família vinha se tornando objeto de discussão. Enquanto as correntes higienistas, preocupadas com a “conservação das crianças”, futura mão de obra, passam a estimular a amamentação para evitar o “empobrecimento da nação”, Thomas Malthus era a favor de um equilíbrio demográfico natural, ou seja, de uma política não intervencionista (Donzelot, 1980; 15-16).

A família moderna vai sendo construída aos poucos, em torno do primado educacional obrigatório e depois, do gratuito, através da política higienista que consistia numa aliança do médico de família, com a mãe, entre os ricos e da economia social, entre os pobres. (Donzelot, 1980; 21-23). O médico higienista enfocava as questões ligadas diretamente a sexo e suas consequências, como a “retenção de leite materno”, a “recusa da amamentação”, a “dissipação do esperma por meio do onanismo”, o questionamento da “dupla moral” e da “educação diferenciada por sexo”. A dupla moral estimulava a reprodução fora do casamento, dos homens, e o

abandono das crianças não-legítimas na roda,²¹ instituição que “salvava a honra” das famílias, mas não as vidas das crianças. Existia “[...] uma guerra entre famílias sobre quem possuía mais poder, este baseado *na maior preservação sexual de suas mulheres*”. (Donzelot, 1980; 157-158. Grifo nosso).

No início do século XIX, a economia política cristã era partidária da restauração da antiga caridade entre ricos e pobres, encontrando-se no cerne destas discussões a defesa dos direitos dos ricos, da propriedade e da herança, através dos laços de família. Paralelamente, os socialistas, na Inglaterra, e os utopistas, na França, propunham a abolição da propriedade privada e da família a favor de uma gestão estatal. Numa terceira via, a economia social, restaurando o antigo espírito higienista do século XVIII encontrava no neo-malthusianismo um aliado para “defender a ordem social” e lutar contra a “imoralidade”, tornando a família autônoma. A família, aconselhada pelos filantropos, aprendia a poupar. Ao mesmo tempo, o Estado desincumbia o chefe de família das tarefas de proteção das crianças e das mulheres, através do ensino obrigatório e mais tarde, gratuito (Donzelot, 1980; 58-74). Segundo ele, “[...] a missão social do professor será jogar a criança *contra a autoridade patriarcal*, não para arrancá-la à sua família e desorganizá-la ainda mais, porém, para ‘fazer penetrar, por seu intermédio, a *civilização* no lar’”. (Donzelot, 1980; 75. Grifo nosso).

Veja-se que a “civilização” eram as normas e costumes escolhidos pelos “agentes do simbólico”, no caso os higienistas, a mando do Estado. Uma vez aprovada a legislação do divórcio em 1884 e consolidada a entrada das mulheres no mercado de trabalho, se o controle higienista da natalidade fosse eficiente, o caráter jurídico da família perderia valor totalmente. Isso de certa forma aconteceu com as famílias de trabalhadores, cujas mulheres mal conseguiam administrar uma “liberdade vigiada” dos filhos e do marido, para evitar perder os apoios sociais dos quais dependia. Já as mulheres burguesas se veem fortalecidas pela herança e pela aliança com o médico contra os serviçais, aumentando seu poder. Do mesmo jeito, as crianças de famílias burguesas também vão ganhando autonomia, através de uma educação de “liberação protegida” (Donzelot, 1980; 47-48).

²¹ A “roda” era um sistema que existia em geral nas igrejas, onde era depositada a criança bastarda, filha de jovens não casadas ou de prostitutas, sem que a identidade de quem a abandonava fosse revelada.

De meados ao final do século XIX, as forças se reorganizam novamente e a linha populacionista – organizada através de uma rede de organizações familiares, que se colocava a favor da estrutura jurídica familiar e dos privilégios sociais existentes através da continuidade das filiações e do jogo de alianças – opõe-se ao divórcio, às práticas anticoncepcionais e ao aborto (Donzelot, 1980; 160-161).

Na Inglaterra vitoriana, segundo Russet (1995), a vida da mulher girava em torno do fenômeno da menstruação e sua periodicidade. Além de ser vista como o eixo da existência feminina, a menstruação colocava a mulher em relação ao homem, numa situação de desigualdade que representava uma barreira intransponível, pois “a natureza não interrompia periodicamente o seu pensamento [do homem]”; desta forma era impossível que a mulher alcançasse os mesmos níveis sociais e profissionais dos homens, tornando-se suas principais funções, amar, gerar, parir e nutrir (Russet, 1995, apud Mariano, 2012; 38).

Frente a esse movimento familiarista, duas posturas neomalthusianas tomaram forma na França. De um lado, a representada pela Liga para a Regeneração Humana, fundada por Paul Robin, e pela Geração Consciente, fundada por Eugène Humbert. As duas entidades jogavam a favor da “união livre”, da distribuição de anticoncepcionais e da propaganda da “greve dos ventres”. De outro, um núcleo de médicos famosos, formado por Auguste Forel, autor de *La question sexuelle*, o psiquiatra Alfred Naquet, considerado o pai do divórcio, e León Blum, que escreveu *Le Mariage*, entre outros higienistas, que aceitam ser assim chamados pela proximidade, na França, do higienismo com o anarquismo. Dentro dos “gauchistas da *‘belle époque’*”, havia feministas como Nelly Roussel e Jeanne Dubois, e militantes anarquistas como Sébastien Faure que percorrem o país divulgando suas ideias e métodos anticoncepcionais (Donzelot, 1980, p. 159).

O Estado francês põe em ação uma política de assistência paternalista e, ao mesmo tempo, gera uma série de leis normativas para atacar os focos de insurreição e de imoralidade, principalmente protetoras da infância: sobre o trabalho de menores (1840-1841); sobre insalubridade de moradias (1850); sobre o contrato de aprendizagem (1851); sobre a vigilância das nutrizes (1876); sobre a utilização de crianças por feirantes (1874), sobre a obrigatoriedade escolar (1881). O que está em jogo são questões de corrupção econômica, sexual e política.

Donzelot entende que os processos de liberalização e de revalorização da família, que irão desembocar na família moderna autônoma de final do século XIX através dos mecanismos de poupança obrigatórios e paternalistas, deixam o Estado mais livre de responsabilidades, mas tornam a família “alvo” das reclamações dos indivíduos, principalmente em torno do autoritarismo paterno. Os membros da família se tornam “agentes recondutores das normas estatais na esfera privada”. A função simbólica passou do Estado para a família, tornando-se, a autoridade paterna, alvo dos ataques e de oposição dos membros da família, principalmente, através da lei do divórcio e da lei da destituição do poder paterno, ambas de 1884. (Donzelot, 1980; 58).

No final do século XIX surgiram também várias profissões que vão dar lugar ao trabalho social em torno da família: assistentes sociais, educadores especializados, orientadores, que vão, no dizer de Donzelot, “colonizar” a família. Ele considera que “[o] patriarcalismo familiar é destituído em proveito de um patriarcalismo de Estado”. Nesse sentido, “a função simbólica” passa a ser ocupada pelo juiz e pelos educadores. O Estado–família faz parte de uma sociedade tutelar, onde em última instância está o Tribunal de Menores, eixo entre uma instância jurídica e um conjunto de normas que fazem parte de um complexo tutelar e que engloba a pré-delinquência, a Assistência Social à Infância e uma boa parte da psiquiatria infantil (Donzelot, 1980; 98-99).

De uma família clânica patriarcal, passa-se aos poucos para uma família moderna, organizada sob os preceitos da higiene médica e da escolarização, onde o médico e o educador são os aliados da mulher e da criança, contra o poder autoritário do patriarca. A família se torna um dispositivo que deixa de reproduzir a ordem antiga (Donzelot, 1980; 75-89).

Em 1920 foi aprovada uma lei na França que proibia a propaganda de anticoncepção e ainda, o código *pétainista*, que reforçava o status da família, emitindo a ideia do “voto familiar”. Enquanto isso, o Partido Comunista e o Socialista preconizavam reformas da lei de 1920, a favor da informação sexual, do controle de natalidade e do aborto terapêutico (Donzelot, 1980; 160-164). A questão que permeava as publicações desses autores residia em ser ou não a favor de um “feminismo de Estado”. No caso que Donzelot discute, a seguir, o autor mostra-se claramente a favor do que ele denomina “feminismo de Estado”:

(...) já que a família foi destruída pelas necessidades econômicas da ordem social atual é preciso que a coletividade substitua o pai a fim de garantir a subsistência da mãe e dos filhos. Com isso *o pai será substituído pela mãe como chefe da família*: já que ela é o centro fixo, a matriz e o coração, será também a cabeça da família. Os filhos estarão sob sua tutela, centralizada pela autoridade pública. Todos terão o *nome da mãe*; assim crianças nascidas de uma mesma mulher mas, de pais diferentes, terão o mesmo nome; não haverá mais qualquer diferença entre filhos legítimos e bastardos. A influência do homem sobre a mulher e os filhos estará em relação com o amor e a estima que ele inspirar; ele só terá autoridade por seu valor moral; só terá no lar, o lugar que merecer... Em suma, uma gestão médica da sexualidade liberará a mulher e as crianças da tutela patriarcal, romperá o jugo familiar das alianças e das filiações em proveito de um domínio maior da coletividade sobre a reprodução e de uma preeminência da mãe; ou seja, um *feminismo de Estado* (Donzelot, 1980; 163-4. Grifo nosso).

No entanto, a política intervencionista do feminismo de Estado chega ao extremo de instrumentar, no século XX, o *eugenismo* – por exemplo, entre os neomalthusianos – quando o médico é quem decide se um jovem poderá ou não, exercer sua sexualidade e se terá ou não que ser esterilizado, caso não fosse capaz de ter filhos e de criá-los para o Estado. O regime de tutela é estendido a todas as áreas da família, inclusive aos hábitos, como o alcoolismo, ou à dupla moral que podia transmitir a sífilis, propondo um sexo disciplinado e posicionando-se nas antípodas das concepções reichianas e até freudianas (Donzelot, 1980; 164-165).

A fronteira entre as duas abordagens, em relação à família, vai se diluindo. A linha populacionista desembocou na obrigação do exame pré-nupcial, que acabou se impondo na Alemanha, com a lei de 1934, por razões raciais; nos Estados Unidos, em relação, tomam-se medidas de controle sexual sobre os delinquentes (Donzelot, 1980; 167). Enquanto isso, entre os neomalthusianos, que originariamente seriam contra o controle da sexualidade, acabam caindo, com o neomalthusiano Sicard de Paluzolles, na concepção de educação ou “civilização do instinto sexual”, que “deve consistir numa espécie de vacina capaz de criar um certo automatismo psíquico, de habituar o cérebro a associar às ideias eróticas a representação de suas consequências possíveis” (Donzelot, 1980; 169). Esperavam os neomalthusianos, que procedendo a tal educação antes do nascimento do instinto sexual – ou seja, antes da puberdade – no quadro coletivo, anônimo, desarticula-se sua carga perturbadora, para contê-la até a idade da reprodução normalizada, podendo-se esperar, desse modo, por um sexo sadio, vigoroso e disciplinado. O ideal é eliminar a sexualidade não reprodutora como uma doença (Donzelot, 1980; 169).

Segundo Donzelot, o dirigismo autoritário reduz a questão a uma “zootecnia humana”, como um aperfeiçoamento da higiene que toma conta, minuciosamente, do campo privado ao social (Donzelot, 1980; 169). A proximidade teórica das duas linhas pode ser comprovada a partir da citação que fazem de *Minha Luta* de Hitler, tomado até 1933, como um modelo de transformação a ser seguido: os populacionistas se empolgam com a política familiar que valoriza a criança sobre o adulto; os malthusianos, com uma legislação preventiva de doenças sobre as uniões conjugais: Segundo Donzelot, a ideia de uma família estruturada em torno à manutenção de privilégios faz parte do ideário do fascismo social (Donzelot, 1980; 169).

Na França, o processo de questionamento e do que denominamos “feminização da família” e até de sua desintegração aconteceu através de um longo processo de antagonismos entre forças lutando entre si.

2.4.4.

Feminização da Psicanálise: revolução sexual e marxismo

O que aos olhos das pessoas envenenadas pela ordem sexual autoritária aparece como *caos*, não deve necessariamente ser *caos*; pelo contrário, deve ser a exteriorização de um organismo psíquico *relutando contra condições de vida insustentáveis*. [...] A *transição* de uma maneira *de vida interiormente caótica, que exteriormente parece ordenada, para uma interiormente ordenada, mas que exteriormente parece caótica ao burguês, não pode realizar-se de outra forma que não pelas experiências de uma fase de emaranhadas confusões sérias*. (Reich, 1981; 230; grifos nossos).

Freud e as quatro saídas para a mulher?

A questão da dissimetria entre o homem e a mulher, não tinha um *locus* próprio de discussão dentro do campo da psicanálise no início do século XX. Mas bem, Freud tentava explicar a dissimetria, encontrando argumentos universais de corte iluminista.

O primeiro debate em torno dessa questão, em realidade foi travado por Freud consigo mesmo (Seddon, 1998 a; 7-109): “O principal paciente a me preocupar sou eu mesmo. *Minha histeriazinha*, apesar de muito acentuada pelo trabalho, solucionou-se um pouco mais”. (Freud, 14 de agosto de 1897, apud Masson, 1985; 262; grifos nossos; apud Seddon, 1998; 65). Vale lembrar que Freud convivia, por um lado, com as teorias marxistas de revolução e de igualdade e a aplicação das mesmas na União Soviética, como uma liberação das restrições sexuais na “nova ordem”

estabelecida em 1917, por decreto de Lênin (Reich [1936], 1981; 197-198); por outro lado, Freud vivia em uma Viena fim de século, em pleno estado de ebulição e de questionamento de valores e num clima de “feminização da cultura” (Le Rider, 1993).

Freud acaba construindo a teoria de Complexo de Édipo, a partir da tese falocêntrica, que se tornará o ponto de partida de muitos dos debates de Freud com seus colegas.

De fato, a construção do Édipo deixa para trás, e recobre sua “doença feminina”. Em seu texto “Sobre as teorias infantis das crianças”, Freud conclui que a imaginação infantil interpreta --devido à ignorância infantil acerca dos órgãos sexuais femininos-- a diferença anatômica entre os sexos “como uma oposição entre seres fâlicos, poderosos, de um lado (os homens), e castrados, impotentes, (as mulheres), de outro”. Essa interpretação, que é fruto da ignorância infantil, provocará conseqüências irreversíveis para o desenvolvimento da menina (Freud, 1908 b; 219-222; apud Seddon, 1993; 71).

A descoberta de sua ‘castração’, torna-se um momento decisivo para a menina e três linhas de desenvolvimento partem dela (Freud, 1931 a; 264 apud Seddon, 1993; 71).

O caminho que conduz à “feminilidade” implica, para a menina, mudar tanto de objeto quanto de zona erógena. Freud considera que o melhor caminho para a menina, é o de tornar-se mãe, substituindo o desejo de possuir um pênis pelo desejo de ter um filho” (Freud, 1931 a; 262; apud Seddon, 1993; 71) e as conseqüências culturais da dissolução do complexo de Édipo, para as mulheres “femininas”, são menores e menos importantes, com uma decorrente limitação de sublimação e da formação do seu super ego, devido a que o Complexo de Édipo²² é menos constituído nas meninas do que nos meninos (Freud, 1923; 1924; 1925).

“..Consideramos as mulheres mais *débeis*²³ em seus interesses sociais e possuidoras de menor capacidade de sublimar os instintos de que os homens. O primeiro desses dois aspectos certamente deriva da qualidade dissocial que, indiscutivelmente, caracteriza todos os relacionamentos sexuais” (Freud, 1932; 162-164 apud Seddon, 1980; 5; Seddon, 1993; 71-2; grifos nossos).

²² Sobre o Complexo de Édipo ver Seddon, 1998; 21-110.

²³ Esse termo *débil* será utilizado em 2012 por Éric Laurent para descrever o psiquismo de todos os seres humanos contemporâneos (Laurent 2012)

Freud via a segunda das saídas da menina, a histeria como “uma neurose caracteristicamente feminina”. Era para ele, uma saída não tão satisfatória como a maternidade (Freud, 1931 a; 261 apud Seddon, 1980; 5; Seddon, 1993; 72).

Essa trilha se afirma quando a menina, ainda ligada à mãe e aceitando a teoria infantil da castração como uma verdade, -- e não como uma interpretação--“abandona sua atividade fálica e, com ela, sua sexualidade, em geral” (Freud, 1931 a; 264 apud Seddon, 1980; 6; Seddon, 1992; 72).

Por outro lado, Freud tinha apresentado também um terceiro caminho, “o complexo de masculinidade” que implica o não reconhecimento, pela mulher, de sua situação de “castrada”. Este caminho pode, eventualmente, resultar numa escolha de objeto manifestamente homossexual (Freud, 1931 a; 264 apud Seddon, 1980; 6). As mulheres masculinas possuíam segundo Freud, uma boa capacidade intelectual (Freud, 1932; 144, apud Seddon, 1980; 6).

Nenhum dos três desenvolvimentos da sexualidade feminina -- inclusive o caminho por Freud indicado como “feminilidade”--, apresentam esperança para que a mulher possa minimamente resolver o complexo de Édipo e realizar-se como pessoa. Por outro lado, Freud pensa que, uma vez que a menina entra no Complexo de Édipo pelo temor à perda de amor, seu psiquismo nunca virá a possuir a força do super-eu no menino, o que faz com que a mulher possua menor capacidade simbólica e de sublimação. Por último, sua produção amorosa estava impedida por uma série de restrições e de tabus – virgindade, menstruação, entre outros —, que a levavam a tornar-se, ela mesma um tabu para a sociedade (Freud, 1924; Seddon, 1993; 73).

Por fim, a análise para Freud, seria o quarto e último caminho, através do qual a mulher poderia vir a resolver seu Édipo. A análise seria um belo caminho de diminuir a posição assimétrica da mulher frente ao homem, melhorando a auto-estima, através da sublimação: “ o desejo de ter o pênis tão almejado pode, apesar de tudo, finalmente contribuir para os motivos que levam a uma análise –capacidade de exercer uma profissão intelectual, por exemplo –amiúde pode ser identificado com uma modificação sublimada desse desejo reprimido” (Freud, 1932; 154 apud Seddon, 1993; 73). Mas o fim da análise bem sucedida seria, no entanto, confrontar-se, de forma consciente, com

o desejo de ter um pênis, ou seja, confrontar-se com seu destino anatômico de “castrada” (Seddon, 1993; 73).

De fato, Freud considerava que, uma sociedade que se encontra na fase civilizada --que para ele só poderia ser patriarcal (Freud, 1939)-- o falo é considerado como a medida de valor, enquanto que a vagina, pelo fato de não ser enxergada na infância, torna-se a medida do não-valor.

Propostas dos pós-freudianos

O primeiro debate em torno da questão da feminilidade²⁴ se estabelece entre os pós-freudianos e Freud em torno dos anos 1920, no contexto da Revolução Soviética. Segundo Lacan, enquanto a questão central para a constituição da mulher para Freud passava pela castração e pelo Édipo, o debate inaugurado pelos pós-freudianos escamoteava essa dimensão, dando ênfase ao conceito de frustração (Lacan, 1956-7; apud Seddon, 1998 a; 114-132).

Dos autores, chamados por Lacan de pós-freudianos, Karen Horney, é a que se aproxima mais de uma linha ligada às condições culturais. No artigo “Sobre a gênese do complexo de castração da mulher” (1924), Horney afirma que as manifestações da objeção a ser mulher podem ser encontradas na *ambição da menina de ter um pênis*, devido a feminilidade ferida, pois a vagina existe e é reprimida por sentimentos de desvalorização veiculados pela sociedade. A sociedade, levantando as repressões, levaria a uma eliminação dos problemas, a uma aceitação de sua biologia natural.

Foi na União Soviética, em 1919, que foi posta em prática pela primeira vez, uma “revolução sexual”, próxima à ideada por Marx e Engels (Reich, [1936] 1981) e, de certa forma entendida por uma abordagem que podemos associá-la ao que denominamos a “utopia” de Freud. Essa polêmica pode ser localizada, no entanto, dentro da problemática mais ampla da dominação e libertação, entre psicanálise e marxismo, entre os anos 1920 e 1930 e depois.

²⁴ Este debate foi por nós analisado anteriormente, pelo viés do “retorno a Freud, de Lacan (Seddon, 1998; 111-172).

A situação da Rússia, anterior à “Nova Ordem” instaurada por Vladimir Ulyanov Lênin em 1917, que não era melhor, em inícios do século XX. Existia um patriarcado apoiado por uma legislação czarista moralista e autoritária, que controlava minuciosamente a sexualidade das pessoas. Os esposos permaneciam juntos compulsoriamente por toda a vida; a mulher obedecia incondicionalmente ao marido como chefe de família. Este detinha um poder pátrio ilimitado sobre os filhos, que lhe permitia prendê-los e mover processos contra eles, mandando-os prender, chegado o caso, a qualquer idade e até por quatro meses. O objetivo dessa legislação era “a subjugação sexual”. Em 1900, como “... a família não se encontrava em contradição à ordem social do Estado patriarcal-autoritária”, a sexualidade reprimida era canalizada através de neuroses, suicídios, perversões e atormentação de crianças (Reich, 1981; 197-198).

Reich considerava que “[a] repressão da vida amorosa infanto-juvenil provou, graças às pesquisas da economia sexual e individual, ser o mecanismo básico da criação de indivíduos submissos e escravos econômicos”. (Reich, 1978; 18).

Reich entende que houve duas fases na URSS: uma primeira fase, de 1917 a 1928, em que a revolução social que modificava a concepção da propriedade privada, foi acompanhada de uma revolução cultural, levada adiante por Lênin e por Leon Trotski; uma segunda, a partir de 1933 ou de 1935 em diante, onde houve, com Stalin, um movimento de reação, refreamento. No entanto, se Revolução Russa, no campo político-econômico, foi dirigida pela teoria do materialismo histórico seguindo as diretrizes da ciência marxista de economia política, para levar adiante a revolução sexual e cultural, não existia teoria nenhuma. Os próprios Lênin e Trotski reconheciam isso e conclamavam as pessoas para que trabalhassem esse campo novo, cujo significado mais profundo precisava ainda ser elucidado (Reich, 1981; 214).

Existia um pressuposto errado, segundo Reich, que levou a esse retrocesso: “Imaginaram que todas as modificações ideológicas estavam imediata e diretamente ligadas à base econômica. Isso nada tem a ver com marxismo” (Reich, 1981; 217). Ele se pergunta como se dá a “retroação da ideologia sobre a base”. Os comentários dos funcionários do Estado da URSS eram críticos. De forma objetiva tudo tinha mudado, mas de forma subjetiva, tudo continuava igual. Reich atribui as causas para o retrocesso nesse campo à reestruturação do velho para o novo, numa sociedade que

vinha de um alto grau de atraso cultural; à falta de uma teoria da revolução sexual, pois foi a primeira revolução desse tipo; à “estrutura sexualmente negativa do homem”, proveniente de um patriarcado vigente durante séculos; às complexidades próprias do campo da sexualidade (Reich, 1981; 227).

Na reestruturação do “velho” para o “novo”, o que parecia “ordem” pode ser “caos” e, o que parece ser caos pode estar em transição para uma “nova ordem”, pensava Reich. Aqui novamente, em Reich, encontra-se implícita a teoria de Vico, dos pré-românticos, de Hegel, de Marx e de Engels, na passagem de uma ordem para outra, de um período de “caos”, ou de aparente “caos” para uma nova ordem, idade, fase...

Uns dos primeiros decretos baixados por Lênin em 19 e 20 de dezembro de 1917 foi o relativos à sexualidade, revogando todos os pré-existentes: um que permitia a dissolução do matrimônio e outro que privava o direito de chefiar a família, ao marido, dando à mulher “autodeterminação integral, material e também sexual, podendo ela determinar livremente, nome, domicílio e cidadania”. Essa nova legislação punha abaixo “o poder do pai sobre os membros da família, bem como a representação do Estado dentro da família compulsória como célula de formação estrutural da sociedade de classes” (Reich, 1981; 273).

Uma nova forma familiar da vida coletiva, de gente não aparentada consanguineamente, que exclui o casamento, foi estimulada na União Soviética. Reich considera que não era possível nem querer determinar de fato nada em relação à forma sexual que iria surgir dessa estrutura. O que se expressa de forma geral é a “afirmação da felicidade sexual concreta e ilimitada dos seres humanos, deixando de lado a monogamia normativa e a relação vazia de amor, ocasional, insatisfatória (‘promiscuidade’) que correspondem a essa exigência” (Reich, 1981; 273).

A previsão da utopia era de que a substituição da família por uma comuna iria levar à diminuir o ciúme e o medo de perder o parceiro, uma vez que as ligações com o pai e a mãe levam a reproduzir relacionamentos pegajosos. Ficava garantido o livre arbítrio dos dois parceiros e também sua vontade em relação aos outros, pois o registro do casamento passava a ser optativo (Reich, 1981; 198). A polêmica entre a população sobre “a nova ordem da vida pessoal e cultural” [“*Novij Byt*”] demorou anos (Reich, 1981; 200. Grifo nosso). Diz Reich: “As pessoas mostravam um entusiasmo e uma

atividade como somente podem ser apresentados por gente que acabava de se libertar de pesadas algemas e elas reconheciam claramente que tinham que reconstruir suas vidas completamente de novo” (Reich, 1981; 200-201).

Em 1925, pouco depois do relatório de Fanina Halle, momento em que as discussões sobre a “revolução sexual” estavam no auge, e as pessoas passaram a perder interesse pela revolução cultural, o novo comissário do povo apresentou um novo projeto de organização matrimonial. Citando Lênin, considerava que, se em termos legais tinha se realizado tudo, em termos práticos havia muitos obstáculos. Ainda assim, “a situação da mulher é hoje de tal natureza que, mesmo do ponto de vista de Estados adiantados, poderá ser designada virtualmente de ideal. Apesar disso, dizemos a nós mesmos que isso naturalmente é apenas um começo” (Reich, 1981; 201).

Segundo Reich, devido à “estrutura psíquica profunda do povo, herdada do patriarcado czarista”, o povo russo não estava pronto para lidar com uma reestruturação tão profunda, que ele denomina “o fator subjetivo da história”. Diz ele, que uma vez “abolido o matrimônio” com a nova legislação, “*da velha ordem desmoranante*, surgiu a princípio apenas o *caos*” (Reich, 1981, 203; grifos nossos). Segundo Reich:

A questão era “[e]rguer uma autoridade em lugar da antiga, no velho sentido. A tarefa, entretanto, era estabelecer uma nova autoridade, a fim de capacitar as massas a ter autonomia, prepará-la, portanto, para dispensar a vigilância autoritária e constante que se exercia sobre elas” (Reich, 1981; 209).

Quanto à questão do vazio de autoridade e, a necessidade de se colocar outra no lugar, entre a alta repressão e a liberdade total, pergunta-se Reich:

Começo de quê? Quando se acompanha a discussão que então exaltara os ânimos de todos os círculos da população, pode-se constatar que os conservadores dispunham de todo o tesouro de velhos argumentos e ‘provas’, ao passo que os revolucionários, se bem que sentissem exatamente que no lugar do ‘velho’ tinha que se colocar algo ‘novo’, não sabiam emprestar a esse ‘novo’, palavras, não conseguiam dar-lhe expressão conveniente. Lutavam valente e resolutamente, mas finalmente se cansaram e fracassaram na discussão, porque tinham que forjar primeiro seus argumentos na vida espumante da revolução; porque, finalmente, eles próprios em parte eram prisioneiros das velhas concepções, que os abraçavam como plantas enredadas ao nadador. Qualquer esforço de desvendar as contradições da revolução cultural soviética seria vão se não fosse possível compreender esta, que é a mais trágica de todas as *lutas revolucionárias pelo novo*, de maneira que se possa enfrentar a reação sexual melhor

armado quando finalmente a sociedade reconquistar a consciência da própria existência e quiser *empreender a nova organização de sua vida* (Reich, 1981; 201; grifos nossos).

Sobre a relação entre política de crescimento demográfico e sexualidade, desde o início houve uma “reviravolta na ideologia legislativa e a atitude social-higiênica” que consistia em uma política de separar a função sexual – como uma busca de felicidade sexual – da procriação. Essa política, em sua fase prática, consistia na transitória de legalização do aborto até o terceiro mês, enquanto se instrumentavam políticas educacionais anticoncepcionais; a proteção da mulher grávida de excessos de trabalho, a recompensa por amamentação, a criação de creches. Houve muita gente que se opôs a esta política, tanto desde o campo dos reacionários, quanto dos revolucionários, argumentando que o aborto tinha se transformado numa moda.

A homossexualidade, que na época czarista, a homossexualidade era castigada com a perda da liberdade, na primeira fase da revolução sexual foi abolida a lei antisodomia, baseando-se nas teses freudianas e em manuais da *Enciclopédia Soviética Oficial*, tudo na linha de liberação da sexualidade. Esta postura era análoga à que tinham, espontaneamente, as pessoas de povo nas aldeias e nas cidades (Reich, 1981; 246).

O conceito de feminilidade entendido como mulher ideal, mistificada, foi posto em questão, também, porque se compreendia que não era um bom caminho para o igualitarismo. As mulheres foram se masculinizando e os psiquiatras, em um debate no conselho médico, em 1929, sobre travestis, sexo intermediário e mulheres masculinizadas falavam de uma “nova identidade de gênero” ou “categoria sexual”.

Em 1930, a nova família que fora criada de forma compulsória encontrava-se em conflito, pois se bem sua base econômica – a propriedade privada – deixara de existir, a sua estrutura mantinha-se forte: as pessoas não conseguiam viver com ela, nem sem ela. A partir de 1932, teve início a posta em prática do plano quinquenal que dessexualizava a vida das pessoas, baseando-se na ideia de que a sexualidade se encontrava contra a sociabilidade, além de se proibir a interrupção da gestação. Estabelecia-se um padrão determinado pelo discurso médico “científico” de sexualidade heterossexual “normal” e “desvios”, num movimento de retorno à família patriarcal e à velha moral sexual, imposta pelo novo Estado autoritário stalinista.

Assim, passavam a ser criminalizadas todas as “identidades perigosas”, “para dar suporte à nova classe capitalista de Estado que se ia formando”. Em 1934, num movimento de volta ao passado, apareceu a lei que castigava a homossexualidade, em caráter de urgência, associando homossexualidade a fascismo. (Reich, 1981; 246-8).

Com a morte de Lênin na União Soviética, a psicanálise foi substituída pela reflexologia de Pavlov. A visão de mundo se tornou naturalizada, estática e a-histórica, pois, a ciência se considerava reflexo da realidade objetiva e suas leis imutáveis (Rouanet, 1989; 15-6). A III Internacional, com Josef Stalin, exporta para Viena publicações nas quais passa a considerar o freudismo, um “bacilo de putrefação” e uma “fantasia malsã, produto de uma pequena burguesia decadente, preocupada excessivamente com a sexualidade” (Rouanet, 1989; 16).

A atitude tomada pelo governo soviético --na primeira fase com Lênin--, dera um grande impulso ao movimento sexual-político europeu e americano. Grande admirador da Revolução de Outubro na União Soviética, Reich abriu uma clínica de higiene sexual em Viena, criando junto com o Partido Comunista austríaco, o movimento “Sex-Pol” – Associação por uma Política Sexual Proletária, que chegou a contar com quarenta mil membros, principalmente operários e levava adiante uma política de controle da natalidade e de aconselhamento sexual. Reich articulava psicanálise e materialismo dialético, partindo da ideia de que a terapia individual isolada não produziria efeitos na “economia sexual” se não houvesse mudanças na economia social, por exemplo, na estrutura patriarcal.

O livro *Combate sexual da juventude*, de Reich, publicado em 1932 e que provocou reservas entre os ortodoxos do Partido Comunista, terá muito sucesso entre os jovens, em maio de 1968. Segundo Reich, a homossexualidade deve gozar dos mesmos direitos que a heterossexualidade. O Partido Comunista Alemão aderiu às teses contra a homofobia, mas mesmo assim isso não lhe rendeu o apoio dos homossexuais. A pequena burguesia, no entanto, apresentava uma atitude moralista frente à homossexualidade, baseada ora na ideia de que se tratava de uma “incultura bárbara”, ora de que seria um “fenômeno de cultura superdesenvolvida da burguesia perversa” (Reich, 1981; 246).

Em 1933, uma vez exilado na Suécia, Wilhelm Reich publica *Psicologia das massas do fascismo*. Em 1933, quando Hitler subiu ao poder, na Alemanha, proibiu que os judeus assumissem cargos de direção em sociedades científicas. A psicanálise passa a ser questionada, como “ciência judia”, não podendo mais utilizar-se o referencial conceitual psicanalítico (Roudinesco, 1995; 171). No mesmo ano de 1933, Martin Heidegger adere ao partido nacional-socialista, enquanto o psicanalista Carl Gustav Jung chega ao extremo de encontrar diferenças entre o inconsciente judeu e ariano: o inconsciente da “raça judia não pode ser comparado ao inconsciente ariano” (Roudinesco, 1995; 171).

Em 1934, os livros de Reich foram queimados pelo Partido Nazista e logo depois, o autor foi expulso da Sociedade Psicanalítica Internacional, por ter aderido às teses comunistas. Mais tarde, também foi expulso do Partido Comunista Alemão pelas críticas que fazia ao próprio partido e às medidas stalinistas em relação à sexualidade. Muitos achavam que se exterminando a homossexualidade, exterminar-se-ia o fascismo (Reich, 1981; 247), mas por outro lado, o próprio regime nazista de Hitler, em 1935, ordena a “castração voluntária” dos homossexuais e a prisão para os que não a aceitassem. Nessa época, Freud dizia que a homossexualidade era curável para, dessa forma, salvar as pessoas.

Em 1935 são votadas as leis anti judaicas em Nuremberg (Roudinesco, 1995; 173-4) e Max Eitington deixara seu cargo na Sociedade Psicanalítica Alemã, a instância do próprio Freud, dando pleno poderes a Felix Boehm e Carl Muller-Braunschweig. Naquele ano, foi proibido que os judeus permanecessem nas sociedades psicanalíticas, o que determinou a saída da metade dos membros. Pelo menos um colega alemão não-judeu foi solidário com eles, Kamn (Roudinesco, 1995; 171; Katz apud Org. Conde, e outros, 2002: 21). Ainda em 1935, a psicanalista Marie Langer, membro do Partido Comunista Austríaco vai para Espanha e daí parte para América Latina – Argentina. (Roudinesco, 1995; 174).

A história da psicanálise vai se entremeando com a história do marxismo ou com a do fascismo. Aos poucos, o movimento higienista via perdendo peso e as teorias e práticas psicanalíticas vão ocupando o lugar social desse movimento.

Em 1936, Boehm, que era o presidente da Sociedade Psicanalítica. Alemã foi informado que não poderia mais ensinar, nem participar da formação de candidatos. Por pressão dos nazistas, desliga-se da IPA e ingressa no Instituto Göring, estabelecimento psicoterapêutico onde estavam todas as correntes ‘psi’ alemãs (Katz apud Conde e outros, 2002; 21). Nesse ano, Eitington demite-se e emigra para a Palestina, onde cria uma Sociedade Psicanalítica. Começa a emigração de psicanalistas alemães para a Argentina, Inglaterra e Estados Unidos, enquanto na Alemanha são queimados os livros de Sigmund Freud e Reich é excluído da IPA (Roudinesco, 1995; 171).

Em 1938, é dissolvido o que resta da Sociedade Psicanalítica Alemã, enquanto o Instituto Göring funciona com dez sessões, quatro delas dirigidas por psicanalistas. Werner Kemper passa a dirigir a Policlínica. Ele analisa a mulher de Göring (Conde *et al*, 2002: 22). Conde conclui que aqueles que, como Kemper, permaneceram durante o III Reich poderiam ter aderido a essa ordem, tanto do ponto de vista administrativo quanto teórico, ou seja, aproximando-se do biologicismo nazista: “A própria passividade de Freud, a submissão de Ernst Jones – na época presidente da IPA – e a crença na neutralidade da psicanálise são fatores que muito contribuem para que os psicanalistas alemães tenham essas posturas” (Conde *et al*, 2002; 22).

É nesse clima político que Freud escrevera “Moisés e o Monoteísmo” (Freud, 1939), com a crença de que uma família fraca colaborava para a alienação das pessoas.

Reich acabou se exilando em Estados Unidos, morrendo nos anos 1950, no ostracismo.²⁵

Freud, ética, “vontade do pai”, sintomas e novas ordens sociais

Indo além do cristianismo, Freud apresenta outra versão da história da moral sexual, segundo a qual, contrariamente às posturas resgatadas por Engels, o homem

²⁵ As “exclusões” pelas que passou Wilhelm Reich mereceriam um estudo à parte: pelo Partido Nazista, pela Sociedade Psicanalítica Internacional, pelo Partido Comunista Alemão, pela direita americana, bem como sua prisão e internação.

primitivo estava organizado, originariamente, numa sociedade patriarcal --em lugar de estar organizado num sistema matriarcal.

Retomando a construção feita em *Totem e Tabu* (Freud, [1912-13] *apud* Freud, 1939; 100), no seu texto *Moisés e o Monoteísmo*, de 1939, Sigmund Freud apresenta uma visão de desenvolvimento da família monogâmica burguesa, baseada num enunciado de Darwin (Darwin [1871,2, 362 e seg *apud* Freud, 1939; 100) que inclui um tese de Atkinson [1903, 220 e seg *apud* Freud, 1939; 100). Freud explica que, mesmo muitos etnólogos tendo rejeitado as teses de Robertson Smith, por ele adotadas, ele continua a fundamentar-se nelas. Ele pensa que “..uma inovação não é necessariamente um avanço. Antes de tudo, não sou etnólogo, mas psicanalista”(Freud, 1939; 156).

A religião é expressão das formas sociais e ainda, na visão de Freud, é sintoma do que um dia fora recalçado. Apoiando-se na ideia de que a religião é um retorno do recalçado ou sintoma, Freud vai contrapor às teses de Engels, a de um patriarcado original que teria sido recalçado, – uma sociedade patriarcal constituída por hordas chefiadas por um pai déspota que exercia com violência seu poder irrestrito e se apropriava, sexualmente, de todas as mulheres: esposas e filhas de sua própria horda assim como algumas, roubadas de outras hordas. Além disso, os filhos que despertassem o ciúme do pai --em geral os mais velhos--, “eram mortos, castrados e expulsos”, enquanto os mais jovens, protegidos pelas mães acabavam tornando-se seus sucessores. (Freud, 1939; 100-101; 155).

A sociedade patriarcal é substituída por uma sociedade matriarcal que já seria um sintoma da primeira fase recalçada, e sua passagem para outro tipo de organização social. Esta passagem acontece quando os filhos expulsos cometem parricídio, num ato de canibalismo que extravasa não apenas o ódio pelo pai, mas também o amor por ele, levando à identificação com o pai (Freud, 1939; 101). Finalmente uma espécie de contrato social entre os irmãos vencedores deixa de lado as disputas, através de uma renúncia pulsional e de um reconhecimento de mútuas obrigações, primórdios de moralidade e de justiça, que acabam se concretizando no *tabu do incesto* e na *exogamia* (Freud, 1939; 102).

Diz Freud que boa parte do poder absoluto liberado pelo afastamento do pai passou para as mulheres, ingressando-se num período de *matriarcado* fundamentado na substituição do pai por um animal totêmico, ou seja, sagrado. Ao animal que era temido, amado e adorado esperava-lhe o mesmo e triste destino que ao pai, ou seja, virar refeição totêmica, num grande festival, que acontecia numa data de exceção que reativava a lembrança da vitória dos filhos sobre o pai déspota. Existe uma relação, entre esse ato de canibalismo (“a refeição totêmica”, segundo Robertson Smith (Smith [1894] apud Freud, 1939; 102) e a Ceia do Senhor cristã (Freud, 1939; 155). A recordação do pai persistiu nesse período de ‘aliança fraterna’”(Freud, 1939; 102; grifos do autor).

O próximo passo para essa “nova ordem social” -- do totemismo em direção à religião-- é a humanização do ser adorado: ora de deusas mães, ora de deuses homens que vão surgindo, nessa ordem (Freud, 1939; 157). Entre o totem e a figura de Deus surgiu o “herói” que seria o filho que encabeçou a revolta contra o pai.

Freud atribui o surgimento das deusas-mães, ao cerceamento ao matriarcado, -quando da chegada do patriarcado-- “como compensação da desatenção às mães”; já, os deuses masculinos aparecem em primeiro lugar como filhos e, mais tarde, como pais: “Esses deuses masculinos do politeísmo refletem as condições existentes durante a era patriarcal. São numerosos, mutuamente restritivos, e ocasionalmente subordinados a um deus superior”. (Freud, 1939; 103). Mas diz Freud: “O passo seguinte, contudo, nos conduz ao tema que aqui nos interessa: ao retorno de um deus-pai único, de domínio ilimitado” (Freud, 1939; 103):

“A morte de Moisés por seu povo judeu, identificada por Sellin, a partir de traços dela na tradição [...] torna-se assim parte indispensável de nossa construção, um vínculo importante entre o evento olvidado dos tempos primevos e seu surgimento posterior sob a forma de religiões monoteístas” (Freud, 1939; 109).

Foi Moisés, o “grande homem” que criou a ideia do povo judeu, através de um “anseio pelo pai”, devido a “sua personalidade” e devido a “ideia que ele apresenta”. (Freud, 1939; 131). Freud associa o surgimento do “sentimento de uma autoestima maior nos judeus”, ao fato de se sentirem “escolhidos por Deus” (Freud, 1939; 134-5) por terem sido proibidos por Moisés a fabricar uma imagem (percepção) de Deus, o que lhes exigiu a criação de uma ideia abstrata, através de um trabalho de intelecto, possibilitada através de “uma renúncia instintiva” (Freud, 1939; 135).

O caráter de ‘escolhido’ do povo judeu ficou simbolizado no seu sinal visível – a circuncisão (Freud, 1939; 108). Segundo Freud, enquanto o judaísmo foi uma religião do pai, o cristianismo, foi uma religião do filho. O sucesso do cristianismo deveu-se, segundo Freud, à introdução da ideia de redenção que exorciza o sentimento de culpa de toda a humanidade e deixa de lado “o caráter de ‘escolhido’ do seu povo e seu sinal visível – a circuncisão—, de maneira que a nova religião passa a ser uma religião universal, a abranger todos os homens” (Freud, 1939; 108).

Seguindo, agora sim, parece-nos, a mesma orientação teórica de Engels, diz que “... a ordem social matriarcal foi sucedida pela patriarcal, o que, naturalmente, acarretou uma revolução nas condições até então predominantes”, revolução cujo eco aparece na Oréstia, de Ésquilo (Freud, 1939; 136).

Segundo Freud, os avanços da intelectualidade produzidos pela exigência da religião monoteísta aumentam a auto-estima do sujeito. Freud associa o surgimento da ética à renúncia pusal. A paternidade passa a ser mais importante que a maternidade e por isso, deve usar-se o nome do pai e a criança tem que ser herdeira dele (Freud, 1939; 140).

E isto, porque Freud considera a proibição de matar o próximo e a exogamia, ordens morais que "operam do lado do pai"; já:

“*a terceira ordem* – a concessão de direitos iguais aos irmãos aliados – *despreza essa vontade* [do pai]; justifica-se por uma apelo à necessidade de manter permanentemente a *nova ordem* que sucedeu ao afastamento do pai, pois, de outra maneira, uma recaída no estado anterior se tornaria inevitável. E aqui que as ordens sociais divergem das outras, as quais, como poderíamos dizer, se derivam diretamente de vinculações religiosas”(Freud, 1939; 142; grifos e entre colchetes, nossos).

Conclui Freud: “Mas o que nos parece tão grandioso a respeito da ética, tão misterioso e, de modo místico, tão autoevidente, deve as características à sua vinculação com a religião, à sua origem na *vontade do pai*” (Freud, 1939; 145; grifos nossos). Ou seja, Freud pareceria associar o surgimento da ética apenas ao estágio de organização social que se dá no patriarcado. Ficou a questão de resolver para os herdeiros de Freud e a interrogação de se a questão de a ética existira nas sociedades matriarcais ou de como se daria a ética nas sociedades matriarcais, quando de desvaloriza a “vontade do pai”?

Diz Freud que o judaísmo é uma religião paterna, atravessada por um sentimento de culpa que foi cultivado pelos profetas, que leva a renúncias cada vez maiores e a alturas éticas, cada vez maiores (Freud, 1939; 158-9). Essa “altura ética” atingida, Freud a justifica com a existência de um pai primordial.

Dirigindo-se à massa do povo e deixando de ser estritamente monoteísta ao incorporar rituais de povos vizinhos, o cristianismo “[r]eestabeleceu a deusa-mãe e achou lugar para introduzir muitas das figuras divinas do politeísmo, apenas ligeiramente veladas, ainda que em posições subordinadas incluindo elementos supersticiosos, místicos”. (Freud, 1939; 108).

Por esse motivo, essa religião perde o nível de intelectualidade que a religião judaica possui, mas mesmo assim, na história da religião, o cristianismo foi se consolidando e, a religião judaica foi, até certo ponto, se tornando, um “fóssil” (Freud, 1939; 108).

O sentimento de culpa foi além do judaísmo. Segundo Freud “..apoderara-se de todos os povos mediterrâneos como um apático *malaise*, uma premonição de calamidade para a qual ninguém podia sugerir uma razão”.(Freud, 1939; 159).

Foi de Saulo de Tarso, um judeu, que como cidadão romano chamava-se Paulo, que surgiu uma explicação: “a razão por que somos tão infelizes é que matamos Deus, o pai” (Freud, 1939; 159). Paulo concluía que todos estavam libertos da culpa uma vez que “um de nós sacrificou a vida para absolver-nos”. Mesmo que Paulo não falasse num crime, era disso que se tratava: de expiar a culpa pelo mesmo e a vítima do sacrifício tinha sido um filho de Deus: “O sentimento de ser escolhido foi substituído pelo sentimento liberador de redenção” e o crime foi substituído por um “pecado original”(Freud, 1939; 160).

Diz Freud que se “Moisés foi o primeiro Messias, Cristo tornou-se seu substituto e sucessor” (Freud,1939; 110). Paulo poderia argumentar dizendo que o Messias veio e que “ele foi assassinado perante vossos olhos”(Freud, 1939; 110). Teve ainda um fato, interessante: Cristo “foi o Moisés ressurrecto e, por trás deste, o pai primevo retornando da horda primitiva, transfigurado e, como os filhos, colocados no lugar do pai” (Freud,1939; 110).

Se entre os judeus, o sentimento de culpa surge por “terem matado o pai” e, no catolicismo, o sentimento de culpa concretiza-se na ideia de pecado original, isto é, de terem comido do fruto proibido da árvore do saber, ou seja, ter realizado a relação sexual, segundo Walter Benjamin, o “pecado original” consistiria em desobedecer a Deus e, em lugar de os homens apenas repetirem os Nomes da única Linguagem Primordial criada por Ele, atendo-se apenas a nomear as coisas, comunicar-se entre si, desobedecendo-O (Bock, 2008).

Diz Walter Benjamin: “Só na tradução pode a linguagem das coisas converter-se na linguagem do nome e do conhecimento — tantas traduções quantas as linguagens, logo que o homem saiu da situação paradisíaca em que só conhecia *uma* linguagem” (Benjamin (1916), 2001 a; 191; grifos nossos; Benjamin, 2000b; Benjamin, 2000c) A partir do momento em que se desviaram da tarefa que lhes fora indicada por Deus como único caminho religioso, os homens cometem pecado e torna-se necessária a tarefa do tradutor para interpretar as diferentes linguagens que passam a usar como meio de comunicação e de expressão (Benjamin, 1984; 57-60).

O elemento de “liberdade” da interpretação, de singularidade, passa a ser fundamental, tanto em Freud e como em Benjamin, abrindo-se a possibilidade de polifonia, a partir de uma mesma forma. Em Freud, cada sujeito possui uma maneira singular de entender sua história, cada um possui um inconsciente singular; em Benjamin, esta ideia tem uma origem na teologia judaica que é a ideia de muitas interpretações- traduções para o mesmo texto original, correspondente à existência de muitas línguas, a partir da língua adamítica.

Depois de realizado este percurso, pensamos que a conclusão à que chega Freud, de que o fato de Moisés ter proibido fabricar a imagem de Deus para aumentar a capacidade intelectual do povo judeu, pois exigia uma renúncia pulsional, é relativa, pois a interpretação de Benjamin e a teoria da interpretação dos sonhos de Freud, relacionados à imagem – perceptiva e não intelectual -- trazem um elemento de liberdade subjetiva bem intensa e criativa, quem sabe maior que aquela que exige apenas uma interpretação ligada ao textual que propicia a repetição impensada e obediente e até alienada.

A alegoria, segundo Benjamin, exige um grande esforço criativo intelectual, característica do trabalho dos agentes de construção do simbólico, ou seja, dos teólogos, que são os que elaboram os textos religiosos, mas que vai se tornando cada vez mais um capital humano estendido, para o qual, sem dúvida, a psicanálise colaborou. Ou seja, não necessariamente, trabalhar com a imagem é diminuir a exigência intelectual e a ética. Pode ser um aumento de novo tipo de exigência, no sentido de que a pessoa tem que achar a sua própria leitura e a sua própria ética.

Ou seja, a nosso ver, a ética não surge apenas com o patriarcado ou com o monoteísmo. Novas fases da cultura nas quais o componente matriarcal e imagético esteja presente produzem outras éticas, outros nomes, novas traduções, novas interpretações...

Lacan, o retorno a Freud e a importância da família

Em seu retorno a Freud, Lacan introduzira a ideia de que a cultura é a variável que realçava o ponto de vista freudiano e que “introduz uma nova dimensão na realidade social e na vida psíquica” (Lacan, 1938; 11).

Lacan se contrapõe, ao igual que Freud às teses freudo-marxistas de Reich que partem da base que a repressão familiar é a que leva à submissão aos outros. Pelo contrário, a família se torna o centro do seu pensamento, o elemento organizador da sociedade. De fato, Lacan privilegiava, entre todos os grupos, a família como agente primordial da transmissão da cultura. Logo no início de sua produção, destacou uma questão que muito preocupava os psicanalistas pós-freudianos – a da relação com a realidade objetiva:

Se as tradições espirituais, a manutenção dos ritos e dos costumes, a conservação das técnicas e do patrimônio são com ela disputados por outros grupos sociais, *a família* prevalece na primeira educação, *na repressão dos instintos*, na aquisição da língua acertadamente chamada de materna. Com isso (...) ela transmite estruturas de comportamento e de representação cujo jogo ultrapassa os limites da consciência (Lacan, 1938; 13; grifo nosso).

Retomando o elemento materno – tão valorizado pelos pós-freudianos e também por Freud nos seus últimos trabalhos (Freud, 1931 a; 1932), Lacan, influenciado pelos primeiros, situa esse elemento materno, em outra dimensão: a

dimensão da língua –materna-- que transmite, de forma inconsciente, estruturas de comportamento e de representação, e, sobretudo a cultura como um todo. Segundo ele, “[n]esta continuidade, se revela o artifício de seus fundamentos nos próprios conceitos que definem a unidade de linhagem, desde o totem até o nome patronímico (Lacan, 1938, 13).

Se Freud falava em um não conhecimento do papel do pai e da vagina em nível inconsciente, Lacan introduz a língua inconsciente transmitida pela família. O reconhecimento do pai se deve “[a]os postulados espirituais que marcaram seu desenvolvimento”. (Lacan, 1938; 12). Assim, podemos compreender “que nesse domínio, as *instâncias culturais* dominam as naturais, ao ponto de não se poderem considerar paradoxais os casos em que umas substituem as outras, como na adoção” (Lacan, 1938; 12; grifos nossos). A aceitação da paternidade como tal, apesar das não evidências, é uma prova de qual é “o órgão privilegiado desta coação do adulto sobre a criança, coação à qual o homem deve uma etapa original e as bases arcaicas de sua formação moral” (Lacan, 1938; 12). Ao mesmo tempo, que a *imago* do pai interdita a mãe, instaurando uma “obrigação primordial”, a autoridade paternalista introduz um ideal de promessa (Lacan, 1938; 56):

As formas sob as quais se perpetuam esses efeitos são designadas como supereu ou ideal do eu, conforme sejam inconscientes ou conscientes para o sujeito. Elas reproduzem, diz-se, a imago do progenitor do mesmo sexo, o ideal do eu contribuindo assim para o conformismo sexual do psiquismo. Mas a imago do pai teria, segundo a doutrina, nessas duas funções, um papel prototípico em virtude da dominação do sexo masculino. (Lacan, 1938; 49).

[...] A força mais decisiva de seus efeitos psíquicos se deve ao fato de que, com efeito, a imago do pai concentra a função de repressão com a de sublimação; mas este é o resultado de uma determinação social, a da família paternalista. (Lacan, 1938; 54-55).

[...] Através da história dos povos patriarcais, vemos assim afirmar-se dialeticamente na sociedade as exigências das pessoas e a universalização dos ideais. (Lacan, 1938; 57).

Uma parte da vida erótica dos sujeitos que participam desta vertente libidinal está inteiramente condicionada pela necessidade, uma vez experimentada e assumida, do Outro, a mulher materna, na medida em que esta tem necessidade de encontrar nele o seu objeto, que é o objeto fálico (Lacan, 1956-1957; 83). Uma vez aceita a castração, a imago do pai predomina para os dois sexos, existindo um ideal viril e um ideal feminino que lhe corresponde e até, diríamos, o complementa: o ideal virginal. A imago do pai, à medida que domina, polariza nos dois sexos as formas mais

perfeitas do ideal do eu, sobre as quais basta indicar que realizam o ideal viril no menino e o ideal virginal na menina (Lacan, 1938; 54).

Se Freud, a princípio, considerou o homem como a causa da doença da mulher e, posteriormente, inverteu essa formulação, afirmando ser o “repúdio da feminilidade” a causa de detenção no caminho da cura do homem. Em seu retorno a Freud pela vertente de “Além do princípio do prazer” (Freud, 1920), Lacan valoriza nas pulsões de morte o elemento criativo, gerador e, existindo, por trás desses ideais fundamentados na imago paterna, um princípio feminino que permanece oculto, e que está ligado ao instinto de morte (Lacan, 1938).²⁶

Em 1939, Matthias Göring vai para Oslo com o objetivo de criar um Instituto arianizado, seguindo os moldes de Berlim e, logo a seguir, Wilhelm Reich parte para Nova York, exilado (Roudinesco, 1995; 179).

Em 1940, começa a Psicoterapia institucional com François Tosquelles, que aceita trabalhar no hospital psiquiátrico de Saint-Alban, em Lozère (Roudinesco, 1995; 181). Nesse mesmo ano, Leon Trotski é assassinado no México, supostamente pelo irmão de Max Eitington, Leonid (Idem). André Breton e os surrealistas ficam em Marseille, até partir para Estados Unidos em 1941, enquanto Paris é tomada pelos alemães. Marie Bonaparte fica em Saint-Tropez hospedando Rudolph Löwenstein e depois parte para Atenas (Roudinesco, 1995; 181-3).

Em 1941, enquanto os Estados Unidos entravam na guerra, e os nazistas decidem colocar em prática a “solução final”, cria-se em Nova York a École Libre de Hautes Études, onde vão ensinar Claude Lévi-Strauss, Roman Jakobson e Alexandre Koyré. André Breton, André Masson e Max Ernst, que já estavam em Nova York. Enquanto isso, na Sociedade Britânica de Psicanálise prepara-se as Grandes Controvérsias entre Melanie Klein, Anna Freud e Rudolph Löwenstein, futuro analista de Lacan (Roudinesco, 1995; 184). Em 1942 é fundada a Associação Psicanalítica Argentina (APA) por Celes Ernesto Cárcamo, Angel Garma, Enrique Pichon Rivière e Marie Langer, chegada de Europa. Nesse mesmo ano, Albert Camus publica *O Estrangeiro* e, em 1943, *O Ser e o Nada*, de (Roudinesco, 1995; 186).

²⁶ Esta ideia possui pontos em comum com as teses de Margareth Mead, como veremos no quarto capítulo.

Em 1944, é aprovado o direito de voto para as mulheres na França. Em 1945, a União Soviética liberta o campo de extermínio de Auschwitz e, meses depois, Hitler suicida-se (Roudinesco, 1995; 191). Só em 1986, René Laforgue vai ser julgado como colaboracionista através da prova de correspondência com Matthias Göring (1879-1945). Em 1946, ainda, cria-se em Berlim o Instituto das Doenças Psicogênicas, dirigido pelos antigos colaboradores de Göring, Werner Kemper e Harald Schultz-Hencke. Em 1947, Kemper cria o Instituto de psicoterapia em Berlim, que passa a dirigir (Roudinesco, 1995; 192-3) e tempos depois se muda para o Rio de Janeiro, com a mulher, Katrin Kemper.

Em 1949, em seu livro *Macho e Fêmea* ([1949], 1971) Margareth Mead considerava, junto com Freud, que o “masculino” e o “feminino” não se encontravam ligados necessariamente aos seres portadores de anatomia masculina e feminina, respectivamente. Questionava, no entanto, o caminho da maternidade proposto por Freud como exclusivo e único caminho de satisfação para a mulher, construindo um outro olhar em relação às funções maternas que passam a ser vistas como criativas. As produções ligadas à maternidade, dependendo da cultura, deixam de ser vistas como exclusivas da mulher, mas como um campo de atuação tanto do homem quanto da mulher. Buscando uma simetria entre homem e mulher e invertendo a questão posta por Freud da existência do falo como universal, Mead fala sobre a existência de uma *estrutura subjacente comum* nos diferentes grupos, com o tema básico dos cultos de iniciação: as mulheres detêm os segredos da vida, em virtude de sua capacidade de gerar crianças, sendo que o papel do homem é visto como incerto e indefinido, talvez, até desnecessário, existindo uma inveja do papel da mulher e da maternidade, que é considerado um papel certo e reconhecido. Ou seja, Mead entende que tudo aquilo que é da ordem do arcaico e que teria a ver com o direito materno e com seu valor, foi excluído definitivamente quando os homens assumiram o poder no patriarcado. Existia em todas as culturas, uma inveja do papel da mulher e da maternidade, que é considerado um papel certo, criativo e reconhecido. Invertendo o raciocínio freudiano, Mead considera que o homem, para compensar essa inferioridade básica, criou cerimônias que excluem as mulheres de certos rituais sociais (Mead, [1949], 1971; 85):

Se sociedades inteiras podem construir seus cerimoniais – ritos de iniciação e outros, dos quais são *excluídas as mulheres* – a partir da inveja do papel da mulher e de um desejo de imitá-lo, então deverá ser mais fácil explorar a possibilidade de que a inveja do outro sexo ou a dúvida da autenticidade do próprio sexo são possibilidades na história da vida do homem e da mulher, possibilidades fortemente favorecidas por arranjos culturais. (Mead, (1949); 1971: 85).

Reich acabou morrendo nos anos 1950, nos Estados Unidos, no ostracismo.²⁷

Rouanet considera que, para se entender o que tinha acontecido na Alemanha, era necessário recorrer à Psicanálise....

[...] o *conteúdo* do freudo-marxismo alemão dos anos 1920 e 1930 foi determinado pela preocupação prática de elucidar a defasagem entre a consciência política e as condições objetivas, e sua *forma*, o cientificismo positivista, resultou, em grande parte, da necessidade tática de evitar um choque frontal com a direção do partido e as palavras de ordem da III Internacional. (Rouanet, 1989; 17).

Na década de 1950, Lacan introduzira o termo *foraclusão* para explicar o que acontece na psicose, mostrando como aquilo que é *foracluído* do simbólico retorna no real, sob a forma, por exemplo, de um fenômeno alucinatório (Zizek, 1992; 164 apud Seddon, 1998 a; 235; 6). No final do seu ensino, Lacan universaliza a ideia de *foraclusão*, isto é, considera que toda a estrutura simbólica se constitui em torno da *foraclusão* de um significante-chave, em torno de uma falta, propondo o aforismo “a Mulher não existe”, a mulher retornando no real como sintoma do homem. O sintoma é a forma de o sujeito organizar o gozo, razão pela qual é difícil alguém renunciar ao seu sintoma. Há no sintoma uma parte interpretável, assim como há uma parte ligada ao gozo, que não pode ser interpretada, e que fica fora da cadeia significante: “Essa ex-sistência do Real da Coisa encarna o gozo impossível, que lhe fica excluída pelo próprio advento da ordem simbólica” (Lacan chama essa parte de Sint-homem) e esse sintoma é um núcleo psicótico (Zizek, 1992; 176-7 apud Seddon, 1998 a; 236). Com isso, Lacan entendia que toda a estrutura simbólica repousava nessa falta de A Mulher, com o qual não havia saída para as mulheres.

²⁷ As “exclusões” pelas que passou Wilhelm Reich mereceriam um estudo à parte: pelo Partido Nazista, pelas Sociedade Psicanalítica Internacional, pelo Partido Comunista Alemão, pela direita americana, bem como sua prisão e internação.

Psicanálise: entre crítica da cultura e aparelho ideológico de estado

Rouanet mostra como se dá a incorporação da ideologia na fase de socialização que coincide com a resolução do Complexo de Édipo. Na interpretação de Rouanet: O menino renuncia à mãe, como objeto de amor, através das sucessivas privações pulsionais que a instância familiar e, posteriormente, outras instâncias vão impondo ao indivíduo. Identifica-se então com o pai, incorporando-se o Pai como um sistema de valores encarnados nele, que eram os da ordem social da cultura vigente, isto é, da ideologia vigente, como a instância intrapsíquica do Superego. “A ideologia agora é intrapsíquica também” (Rouanet, 1989; 24). Rouanet considera que o recalque (*Verdrängung*), é o “elemento-chave”, para entender a alienação das pessoas, pois ao inibir a libido impedindo a satisfação, “diminui a capacidade de gerir os conflitos com o mundo exterior e de criticar a estrutura de valores da qual emana o recalque” que constitui o superego (Rouanet, 1989: 24).

Num tipo de sociedade repressiva, aquela libido que não é recalcada é sublimada criando “ideais culturais”, como o ideal patriótico, o Ego ficando assim enfraquecido, por dois lados, diz Rouanet, tornando o indivíduo mais suscetível à ideologia ainda. Baseando-se em *Sobre a Psicanálise como Núcleo de uma futura Psicologia materialista dialética*, de 1934, de Erich Fromm, Paulo Sérgio Rouanet considera que “[...] o aparelho pulsional, do qual emana a energia necessária para alimentar os valores ideológicos, é totalmente *plástico*, podendo ser modificado de forma a predispor-lo para uma reestruturação no sentido de sua influenciabilidade pela ideologia” (Fenichel, (1934); 248 apud Rouanet, 1989;25).

Hegel inaugurara a discussão sobre o autoritarismo na sociedade e também na família. Segundo Máximo Canevacci, a figura de Antígona (Sófocles, 1991), analisada por Hegel em *Fenomenologia do Espírito* [1807], encarna “o princípio do amor que nasce e se desenvolve no âmbito familiar, irredutível antagonista da injusta autoridade constituída” (Hegel apud Canevacci, 1981; 43). Hegel considera que a figura de Antígona que surge do âmbito familiar, em vez de resolver a morte do irmão em forma de luto, revolta-se, pondo-se em funcionamento “a *dialética da família* [...] para afirmar a *supremacia do princípio da solidariedade e do amor*, o *princípio antiautoritário*, por excelência” (Canevacci, 1981; 43; grifo nosso). A referência desta análise de Antígona, Canevacci deve-a a Max Horkheimer:

[...] símbolo de um conflito entre as possibilidades de amor da família, e da mulher em particular, e a autoridade pública vigente. [...] Mas agora, *a moderna Antígona* pode abandonar sua disponibilidade ao amor somente sob a forma de luto, ou seja, pela morte do irmão, para afirmar-se enquanto possibilidade concreta, histórica, *de novas relações sociais e humanas fundadas no amor, na igualdade, na solidariedade*; para isso, é preciso que a mulher, em vez de dobrar-se a uma autoridade patriarcal – agora privada de suas funções históricas--, reabilite o seu ser, que se havia tornado ‘marca de domínio’ que reproduz a autoridade nessa sociedade... (Horkheimer, 1974; 344 apud Canevacci, 1981; 43-4. Grifo nosso).

Segundo Canevacci, Hegel apresenta não apenas a dialética de superação do ser humano em geral, mas apresenta o conflito da tragédia de Sófocles, de forma dialética e mostrando o conflito de hierarquia existente entre o homem e a mulher na Grécia. Horkheimer historiciza a questão tirando-a de uma situação de conflito onde as peças entre dominador e dominado se mantenham fixas, abrindo a possibilidade de uma *mulher moderna* construir “novas relações sociais e humanas fundadas no amor, na igualdade, na solidariedade”, baseando-se no que consideramos, anteriormente, a “utopia” de Engels. A “utopia” de Horkheimer parece estar se tornando realidade nos dias de hoje e encontra-se na mesma linha que, desde a psicanálise, viemos propondo desde os anos 1984²⁸.

Esta forma de entender a psiquismo vai de mãos dadas com a antropologia de Margareth Mead, que fala em “maleabilidade” (Mead, 1971; 85).

Segundo Althusser, a instituição família em si faz parte dos aparelhos ideológicos de Estado e por outro lado, essa mesma instituição se vê controlada, censurada e reprimida por outros aparelhos ideológicos de Estado. Segundo Althusser “todos os aparelhos de Estado funcionam pela repressão e pela ideologia ao mesmo tempo...”, mesmo que os aparelhos repressivos o façam mais pela repressão e os ideológicos, [mais] pela ideologia (Althusser, 1970; 118 In: Org.: Slavov Zizek, 2007).

Reich teria tentado, desde seus primeiros trabalhos, segundo Paulo Sérgio Rouanet, historizar as categorias psicanalíticas, defendendo a ideia de que o princípio de realidade “[...] é *variável historicamente* de acordo com o *momento de evolução social alcançado*, e de acordo com os *interesses das diferentes classes dominantes*” (Reich, 1929; 767, apud Rouanet, 1989; 48; grifo nosso).

²⁸ Analisaremos essas posturas no próximo capítulo.

Rouanet faz uma apresentação das teses de Reich, crítica, que nos interessa mostrar aqui. Segundo Reich, a ordem matriarcal, tomada por Reich como um “mito científico” de Engels, teria sido substituída por uma ordem mais repressora, hostil à genitalidade e fundada na exploração econômica, gerando estruturas de personalidade neuróticas e passíveis de serem dominadas por sistemas totalitários. A partir das conclusões de Friedrich Engels sobre as origens matriarcais da sociedade, ordem mais permissiva que, segundo ele, privilegiava a relação sexual genital, criou o conceito de “revolução patriarcal” (Rouanet, 1989; 39). Reich vai além de uma análise da realidade: questiona tanto a ética do trabalho capitalista quanto a postergação da felicidade para depois do advento do socialismo, proposta pelo marxismo. Para ele, não seria necessário haver primeiro a revolução social para depois aceder à felicidade através da realização da vida sexual carnal e das sublimações dela advindas. Propõe, por um lado, uma *política da vida*, baseada numa luta tanto *sexual como cultural*, e, por outro, uma revolução *epistemológica* que implica em *dissolver a falsa consciência*. Explica a defasagem entre as condições de infraestrutura e a ideologia pela força das convicções formadas na primeira infância (Rouanet, 1989; 45). Reich considerava que...

[a]ssim como o marxismo é a expressão da tomada de consciência das leis econômicas, que traduziam a exploração da maioria pela minoria, [fato objetivo], a psicanálise é a expressão da tomada de consciência da repressão sexual exercida pela sociedade [fato subjetivo]. (Reich, 1929; 767 apud Rouanet, 1989; 36).

A psicanálise é uma crítica da ideologia e serve para ver como se formam as ideologias na “cabeça dos homens” (Reich, 1929; 763). De acordo com Rouanet, Reich partia do pressuposto que a opressão sexual é “que prepara o caminho para a internalização das ideologias legitimadoras da autoridade, e que leva o oprimido a identificar-se com aquelas instâncias que o oprimem, não somente sexualmente, como também materialmente” (Rouanet, 1989; 39). Os conceitos de “honra” e de “dever” no ideário fascista estariam relacionados à renúncia pulsional. Assim, o horror ao sexo “assume a forma racionalizada do *sacrifício voluntário*” e a “honra”, primitivamente, “não é uma outra coisa que uma ideologia justificadora do tabu do incesto” (Reich, 1929; 763; Rouanet, 1989; 41). Segundo Reich, “Essas renúncias representam auto sacrifício, submissão à autoridade e patriotismo” (Reich, 1929 apud 763; Rouanet, 1989; 41).

Nesse primeiro retorno a Freud, Reich, como o mais destacado representante dos freudo-marxistas consegue historizar a psicanálise, apresentando não apenas utopias, mas diferentes formas do psiquismo humano se comportar em sistemas totalitário e em sistemas liberais. A crítica que poderia ser feita do ponto de vista psicanalítico é que essa postura, extremamente otimista, deixaria de lado o conceito de impossibilidade, presente na teoria freudiana tomada por sua vez da abordagem do conceito de *Das Ding* kantiano, e que depois o próprio Freud transforma em “repúdio da feminilidade” e, Lacan, em “a falta”.²⁹

Rouanet questiona aqueles que, como Karen Horney – ele a considera freudo-marxista – pretendiam que Freud trabalhasse com o “Novo”, queixando-se de que Freud não via nada novo, tudo repetido. Um exemplo desse posicionamento é dado quando afirma que o pensamento de Freud sobrevaloriza o passado, e ao atribuir valor determinante às primeiras experiências infantis, exclui, de certa forma, o Novo, e não vê no presente outra coisa que a repetição indefinida do passado. Rouanet critica essa posição dos freudo-marxistas, na qual “o Novo é sempre possível”, e esse “*otimismo ingênuo*, que coincide com o de Madison Avenue, [e que] fecha os olhos para a realidade de uma época imóvel, em que a procura febril do novo é um *mero artifício publicitário destinado a mascarar a eternidade de suas estruturas*” (Rouanet, 1989; 84; grifos nossos). Saindo em defesa de Freud, Rouanet assegura que é exatamente nesse ponto que “a reflexão de Freud é mais realista que a de seus revisores. Pois, a cultura contemporânea se caracteriza, exatamente, pela cega repetição de traços arcaicos. O presente iluminista é a reiteração compulsiva do mesmo” (Rouanet, 1989; 84).

Seguindo uma linha que, conforme veremos, ele compartilhava com muitos intelectuais da época, no Brasil, inclusive psicanalistas, Rouanet mostra-se cético, ao considerar que nada de novo poderia aparecer, pois tudo, na sociedade não passa de repetição. Considerava as colocações dos freudo-marxistas não apenas negativas, pois excluíam o que depois Lacan denominará “a falta”³⁰, mas fundamentalmente também porque os freudo-marxistas acreditavam que qualquer elemento novo poderia trazer consigo elementos como os da liberação sexual da revolução bolchevique ou os da mítica época matriarcal da sexualidade permissiva, considerada como pr-e-

²⁹ Esta questão foi estudada em profundidade em Seddon, 1998.

³⁰ Esta questão foi amplamente discutida em Seddon, 1991 e em Seddon, 1998.

civilizatória. Mas Rouanet, a nosso ver, simplifica sua versão do “novo”, baseado na crítica que Adorno faz ao capitalismo: “O conceito revisionista do *novo* é o da produção de massa, que exige de cada *gadget* a garantia do seu ineditismo” (Adorno, 1972: 27, apud Rouanet, 1989; 84; grifos nossos).

Para Rouanet --e segundo Rouanet, a Escola de Frankfurt, também-- a época atual, capitalistas, seria inamovível. Nela, qualquer procura do “Novo” pareceria ser mais uma manipulação e artifício do capitalismo, ou seja, parece-nos tratar-se de uma “teoria da conspiração”, que sugere que melhor é não fazer nada, pois qualquer coisa que pareça nova será apenas um jogo no qual você estará fazendo de conta que está fazendo alguma coisa nova, para o “sistema” sair mais fortalecido.

Outro dos conceitos desenvolvidos pelos psicanalistas contemporâneos, posteriormente, foi o de “narcisismo”, sobre o qual, a Escola de Frankfurt tinha uma postura: o narcisismo é produto de uma obstrução a nível social de todas as relações intersubjetivas, o indivíduo dirigindo sobre si próprio, a libido (Adorno, 1972; 33, apud Rouanet, 1989; 84).

Em *Dialética do Esclarecimento, fragmentos filosóficos*, Theodor Adorno e Max Horkheimer, membros destacados da chamada Escola de Frankfurt, analisam como a alienação age, explicando a “coisificação”:

[...] não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a *coisificação do espírito, as próprias relações dos homens* foram enfeitiçadas, inclusive, as relações de cada indivíduo consigo mesmo.

[...] o animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo *coisifica as almas* (Adorno e Horkheimer, 1947; 15; grifo nosso *apud* Rouanet, 1989; 64; grifos nossos).

Adorno e Horkheimer s mostram como o “aparelho econômico” valoriza “o livre intercâmbio” das mercadorias em detrimento de suas qualidades econômicas, tornando-as “fetiche”, e espalhando, dessa forma, “uma *paralisia* sobre a vida da sociedade em todos os seus aspectos” (Adorno e Horkheimer, 1947; 15 *apud* Rouanet, 1989; 64; grifos nossos).

Porém, reparemos bem qual é o ponto de vista de Adorno e de Horkheimer: Uma das formas de paralisar o indivíduo é inculcar nele os “comportamentos normalizados” como os únicos naturais, decentes e racionais: “De agora em diante,

ele só se determina como coisa, como elemento estatístico, como *success or failure*. Seu padrão é a autoconservação, a assemelhação, bem ou mal sucedida à objetividade da sua função e aos modelos colocados para ela”. (Adorno e Horkheimer, 1947; 15 *apud* Rouanet, 1989; 64; grifos nossos).

Adorno e Horkheimer consideram ainda que a coletividade ameaçadora “tudo vigia, da sala de aula ao sindicato” e essa coletividade ameaçadora abriga “potências que a manipulam como algo de violento” (Adorno e Horkheimer, 1947; 15; *apud* Rouanet, 1989; 64; grifos nossos).

Discordamos de Rouanet, pois achamos que Adorno e Horkheimer, pelo menos nesta obra – e, a partir dos recortes que o próprio Rouanet realiza--, encontram-se também na linha do romantismo, questionando a transformação dos indivíduos em números e títeres, em coisas ou objetos fetiches, dentro de um mercado geral de troca de valores. E eles não atribuem isso a uma personalização, liberação do gozo, ética da psicanálise, mas, ao contrário, a uma tentativa de normalização do sistema em relação a padrões estabelecidos.

Além do mais, esse texto deve ser compreendido levando-se em conta o espírito da época em que foi escrito e as circunstâncias pessoais dos autores, judeus alemães exilados nos Estados Unidos, em pleno período pós-guerra, ainda sob o impacto dos horrores cometidos desse período, pelos totalitarismos nazi-fascistas.

Eles comparam a situação a um retorno aos tempos pré-históricos, como algo “da ordem demoníaca de um poder absoluto”. Referem-se à situação atual como o “*pânico* que hoje está pronto a irromper a qualquer instante: os homens aguardam que *este mundo sem saída* seja incendiado por uma totalidade que eles próprios constituem e *sobre a qual nada podem*” (Adorno e Horkheimer, 1947; 15; *apud* Rouanet, 1989; 64; grifos nossos). Para eles, o “progresso”, teria amaldiçoado “do mesmo modo aquele que, esquecido de si, se abandona tanto ao pensamento quanto ao prazer” (Adorno e Horkheimer, 1947; 15 *apud* Rouanet, 1989; 64; grifos nossos). Ou seja, eles questionam aqueles que, em nome do “progresso” amaldiçoam tanto os que se utilizam da razão, quanto da sensibilidade.

Retomando os conceitos marxistas, consideram que “todo indivíduo está mediatizado pelo princípio do eu na economia burguesa; a um, ele deve restituir o capital aumentado, a outro, a força para um excedente de trabalho [mais valia] (Adorno e Horkheimer, 1947; 15 *apud* Rouanet, 1989; 64; grifos nossos). Em uma crítica ao “pensamento esclarecido” – ou iluminista – dizem os autores:

[...] o próprio sujeito transcendental do conhecimento acaba por ser suprimido como a última reminiscência da subjectividade e é substituído pelo trabalho tanto mais suave dos mecanismos automáticos de controle. A subjectividade volatilizou-se na lógica de regras de jogo pretensamente indeterminadas, a fim de dispor de uma maneira ainda mais desembaraçada. (Adorno e Horkheimer, 1947; 16 *apud* Rouanet, 1989; 64; grifos nossos).

Outro conceito muito abordado pelos discursos psicanalíticos e sociológicos contemporâneos que analisaremos a seguir é o da “razão instrumental”, “razão cínica”, “instrumentalização” ou da “coisificação” do sujeito. Segundo Adorno e Horkheimer, a razão se tornou um instrumento universal para fabricar os outros instrumentos:

O processo técnico, no qual *o sujeito se coisificou* após sua eliminação da consciência, está livre da plurivocidade do pensamento mítico bem como de toda significação em geral, porque a *própria razão* se tornou um *mero adminículo* da aparelhagem econômica que a tudo engloba (Adorno e Horkheimer, 1947; 16; 16 *apud* Rouanet, 1989; 64; grifos nossos).

E, numa linha próxima à de Reich, Adorno e Horkheimer criticam o iluminismo ou “espírito escalrescido” por ter extirpado da consciência dos homens, os estágios pré-patriarcais, nômades, matriarcais e seu princípio de irracionalidade e de hedonismo:

A lembrança viva dos tempos pretéritos – do nomadismo e, com muito mais razão, dos estágios propriamente pré-patriarcais – fora extirpada da consciência dos homens ao longo dos milênios com as penas mais terríveis. O espírito esclarecido substituiu a roda e o fogo pelo estigma que imprimiu em toda irracionalidade, já que esta leva à ruína. O hedonismo era moderado, os extremos não lhe eram menos odiosos do que para Aristóteles (Adorno e Horkheimer, 1947; 16; *apud* Rouanet, 1989; 64; grifos nossos).

Eles criticam o ideal burguês que tem como objetivo a vida temperada, como entendida por Aristóteles (Adorno e Horkheimer, 1947; 16; *apud* Rouanet, 1989; 64; grifos nossos).

Os freudo-marxistas teriam caído, segundo Rouanet, num sociologismo, e por questionarem o pessimismo freudiano caíram em um neo-roussianismo, trivializando a dialética imanente do freudismo, que é sua força crítica. Reich acabaria, segundo Rouanet, propondo “uma síntese harmoniosa, e como tal antidialética, entre libido e civilização”, criando, a partir dessa crença na “reconciliação possível” pela autodeterminação humana que teria a capacidade de assumir “a responsabilidade de sua existência social, determinando racionalmente a própria vida” (Rouanet, 1989; 68).

Considera também que Lacan seguiu o mesmo rumo da Escola de Frankfurt e o elogia por isso (Rouanet, 1989; 68).

A ideia de Rouanet de que a abordagem reichiana seria uma visão puramente iluminista parece-nos erônea, a partir do estudo que estamos fazendo. Essa afirmação não contempla o fato de que a utopia de Reich é o acesso à felicidade, através do orgasmo, via o princípio do prazer. Mais justo seria considerar a visão de Reich como uma abordagem cujas raízes encontram-se no Iluminismo, em direção a um ideário romântico, de aceder ao irracional, ao imaginário e ao prazer, num linhamento proposto por Vico de recurso a fases anteriores.

Infelizmente chegamos a este ponto em que se verifica uma confluência de ideias sobre o que fazer ou deixar de fazer frente aos laços de família e se verifica uma confluência de ideias entre o Partido nazista e o stalinista da década de 1930, quanto alguns discursos religiosos ainda hoje, e em parte, alguns discursos psicanalíticos, como veremos. Enquanto nas sociedades camponesas russas anteriores à revolução a homossexualidade era aceita naturalmente, nesses discursos não há apenas uma disciplinarização, mas também uma punição grave: ou perda da sexualidade por castração ou perda da liberdade!

Mesmo sendo crítico em relação às posturas dos freudo-marxistas, Rouanet chama a atenção, de forma crítica, para a “amnésia social” que os mesmos sofreram por parte da Escola de Frankfurt:

Um dos fenômenos mais estranhos da história do conhecimento é o *silencio tumular* que parece ter se abatido sobre os freudo-marxistas dos anos [19]20-30, e ao qual sucumbiu, em especial, sua teoria da ideologia e do processo de ideologização. Sem

dúvida, os historiadores das ideias mencionam a tentativa de integração de Marx e Freud, e a ‘revolução orgástica’ de Reich foi devidamente ressuscitada na fase heróica da ‘*New Left*’ norte-americana. O que parece ter passado despercebido aos representantes da Escola de Frankfurt é que a maior parte de suas descobertas são, na verdade, reedições, às vezes banalizadas, de ideias originalmente abordadas pelos freudo-marxistas, há meio século (Rouanet, 1989; 66; grifo nosso).

Rouanet considera que os freudo-marxistas se afastaram tanto do marxismo quanto do freudismo, tornando-se “duplamente heréticos”. Foi esse o caso de Reich, excomungado pelas duas “ortodoxias” (Rouanet, 1989, p. 67-68). Diz ainda Rouanet:

Assim, muito antes de Marcuse, esses autores *havia*m *historizado as categorias psicanalíticas*, e afirmado em particular o caráter historicamente variável do princípio de realidade. Antecipando-se a Marcuse, Reich propõe uma *revolução cultural baseada no primado do Lustprinzip*, e esboça uma utopia ‘genital’ que prefigura, em suas grandes linhas, a ideia marcuseana do ‘mundo pacificado’, fundado na ressexualização da vida e na transformação do trabalho em atividade lúdica. (Rouanet, 1989; 66; grifo nosso).

No que tange à ideologia,

[a] teoria dos aparelhos ideológicos de Estado não foi *prefigurada* pelos freudo-marxistas, no mesmo sentido em que podemos dizer que a teoria do valor de Marx fora prefigurada pelos economistas clássicos; ela foi, *literalmente, criada e num certo sentido esgotada pelos freudo-marxistas*. (Rouanet, 1989; 66; grifo nosso).

Segundo Rouanet, os freudo-marxistas perceberam a importância da luta cultural das classes dominantes como um

[...] complemento necessário de sua ação na frente política e econômica [...] que classificaram os ‘aparelhos’ graças aos quais, essa política se concretiza; que se referiram ao papel determinante da família, mas também da escola e dos *mass media* na formação das consciências, e na sua submissão aos imperativos do ‘senso comum hegemônico; que indicaram a necessidade de uma reação das classes subalternas também no terreno na vida cultural; que postularam a diferença entre o momento de violência e o momento de consenso, entre os ‘aparelhos repressivos’ e os ‘aparelhos ideológicos’; que viram na ideologia o ‘cimento’(Fromm) de uma formação social, que mobilizada pela classe adversa pode transformar-se em ‘explosivo’. (Rouanet, 1989; 66-67).

[...] Ao mesmo tempo, foram mais longe, que muitos dos seus sucessores, porque propuseram uma descrição de como esse ‘senso comum’ se interioriza nas consciências, e dos mecanismos afetivos que explicam a tenacidade da falsa consciência e a inacessibilidade da ideologia a argumentos meramente racionais. (Rouanet, 1989; 67).

Diz Rouanet, ainda, que existem “temas reprimidos”:

A sociologia do conhecimento tenta explicar porque certos temas afloram ou deixam de aflorar em certos momentos históricos. Mais difícil é explicar porque determinados temas, já claramente problematizados, são repentinamente

“reprimidos”, fazendo com que o já pensado se transforme em impensado e levando as gerações posteriores a tematizar, *ex-nihilo*, realidades já refletidas. (Rouanet, 1989; 67; grifo nosso).

O movimento de reação stalinista e sua soviética homofobia influenciaram os comunistas da Europa ocidental, aproximando-os desta forma, às posturas totalitárias nazistas. Em ambos os casos, a família patriarcal, com sua função repressora, saía fortalecida. No período da Guerra Fria, continuou a mesma cultura homofóbica, tanto nos partidos comunistas quanto nos conservadores burgueses, sendo assumida como própria pelos operários. A lei criminalizante da homossexualidade de 1934 só foi revogada em 1993, ou seja, já na ex-União Soviética, e na Alemanha só em 1994! Só em 2001, o governo alemão e o suíço decidirão considerar os homossexuais também, como vítimas do Holocausto.

Lacan: a mulher sem saída

Segundo Lacan, a imago do pai, ou da mãe, ou ainda do irmão encobrem a falta e, inconscientemente se traduzem pelos diferentes complexos. A distinção de diferentes níveis de falta com seus respectivos agentes ajuda a explicar como se dá a diferente evolução nos sexos. Diz Lacan:

A libido é o que liga o comportamento dos seres entre si, e que lhes dará, por exemplo, a posição ativa ou passiva, mas nos diz Freud, esta libido tem, em todos os casos, efeitos ativos, mesmo na posição passiva, pois é realmente necessária uma atividade para adotar a posição passiva. Assim, Freud chega a indicar que, por esse motivo, a libido se apresenta sempre sob uma forma eficaz e ativa, aspecto que a faria mais aparentada à posição masculina. Freud chega a formular que só existe a forma masculina da libido a nosso alcance (Lacan, 1956-1957; 44-45).

Lacan observa que o fato da libido apresentar-se sob uma forma ativa, aproxima-a da masculina. Freud concluía que apenas essa forma e, em nível imaginário, está ao alcance. Segundo Lacan, essa noção se apresenta para:

Permitir encarnar a ligação de um tipo particular que se produz num certo nível que é, propriamente falando, o nível imaginário, aquele onde o comportamento de um ser vivo na presença de um outro ser vivo a ele está ligado pelos laços do desejo, da vontade, que é, com efeito, uma das molas essenciais do pensamento freudiano para organizar o que está em jogo em todos os comportamentos da sexualidade (Lacan, 1956-1957; 45).

Citando Lévy-Strauss, Lacan contrapõe a estrutura de aliança, na qual a mulher ingresa como objeto de troca. E afirma: “Sejam quais forem os bens, as

qualidade e os stauts que se transmitirem por via matrilinear, sejam quais forem as autoridades que uma ordem dita matriarcal possa revestir, a ordem simbólica em seu funcionamento inicial, é androcêntrica. É um fato.”(Lacan, 1954-55; 328 apud Seddon, 1991 a; 85). Lacan conclui que, na sociedade falocêntrica, a mulher é introduzida “[n]uma ordem de trocas em que ela é objeto, é isto que confere o caráter fundamentalmente conflitual, eu diria *sem saída*, de sua posição —a ordem simbólica, literalmente, a transcende”(Lacan, 1954-55; 329; grifo nosso). Lacan sustenta isso, através do mito das origens apresentado por Freud, pois segundo ele, o surgimento da Lei, do registro simbólico e do verbo, se dá à raiz da morte do pai da horda, que é o representante da força e, por conseguinte, do poder (Seddon, 1991 a; 85).

Lacan explica que a mulher se encontra numa situação sem saída, isto é, numa posição assimétrica em relação ao homem, devido à primazia do falo. Por sua vez, a primazia do falo --emprego simbólico do pênis como possuindo um valor especial--, deve-se ao fato de que o pênis pode ser visto enquanto a falta de valor dos órgãos genitais femininos deve-se ao fato destes não serem passíveis de serem vistos, não adquirindo valor (Lacan, 1954-55; 341 apud Seddon; 1993; 71). Lacan considera que o significante d’A Mulher não existe: “Não há mulher, artigo definido para designar o universal. Não há mulher pois...—por sua essência ela não é toda (Lacan, 1972-73; 98 apud Seddon, 1993; 74).

Ou seja, o sistema econômico político sustentado na primazia do falo presente no patriarcado, dever-se-ia ao fato dos seres humanos terem essa limitação e não o contrário: que os seres humanos tem essa limitação devido a que estão numa sociedade falocêntrica que dependeu de arranjos que se deram na passagem do matriarcado para o patriarcado.

A sociedade “se funda sobre a rejeição para fora do simbólico do feminino” e na qual não existe “significante de A mulher” (Lacan, 1972-73; 91).

Apesar do pessimismo em relação à humanidade, Lacan não fechava a porta para uma saída: a possibilidade de os seres humanos serem agentes do sistema simbólico que era, para Freud, sua grande ilusão. Isto é importante, pois normalmente coloca-se o aforismo “A Mulher não existe” como alguma coisa da ordem do imutável.

A “excomunhão” sofrida por Lacan em 19 de novembro de 1963 pela Sociedade Psicanalítica de Paris – SPP – deveu-se, segundo Jacques-Alain Miller, às críticas por ele deferidas ao Revisionismo pós-freudiano e ao fato de ter tentado analisar o desejo de Freud, ou seja, de ter tocado no Nome do Pai. A passagem do Nome do Pai, no singular, para os Nomes do pai, se dá, segundo Miller, como uma passagem da religião para a ciência e para a lógica, passando-se assim de um registro imaginário, para um registro simbólico. (Miller et al., 1992; 21 apud Seddon, 1998 a; 172).

Concluíamos em 1993 que, de uma situação sem saída, antes de Freud, a mulher teria passado para outra situação sem saída... (Seddon, 1993; 74).

Como pode-ser apreciar, tanto Freud, como Lacan mostraram-se, ao longo da vida, bastante cétricos em relação a possíveis mudanças no sistema simbólico que permitisse uma mudança na questão da assimetria entre o homem e a mulher, pois a instauração de uma sociedade patriarcal seria decorrente das diferenças anatômicas. Enquanto o matriarcado era considerado, anterior à lei e não civilizado, a sociedade patriarcal seria civilizada.

A partir dos estudos anteriores e da subversão que estava acontecendo na sociedade no campo dos relacionamentos amorosos na época, que tinham se transformado numa erótica, indagávamos se o fato de existir conflito não colocaria a relação justamente numa situação de possível reversão?

Segundo Donzelot (1980), os técnicos psi e, em particular a psicanálise, entram como um dispositivo que regula as imagens, o que harmoniza a regulação dos fluxos corporais e sociais. De acordo com ele,

[...] a boa estruturação da criança supõe, portanto, a destruição da dupla moral que falseia sua percepção dos adultos e fornece, a seu respeito, imagens de uma duplicidade patogênica. A liberação supõe a abertura do círculo familiar e, portanto, do papel sacrificial da mãe – cujo principal objeto de investimento era o filho – em proveito de sua sexualidade. (Donzelot, 1980; 195).

Ou seja, a psicanálise entra na polêmica com posturas político-ideológicas, dependendo da linha com a qual se associe, mas em todos os casos, entendíamos que, hegemonicamente, se encontrava numa linha feminizadora. Por isso, mesmo nos primeiros períodos da psicanálise, consideramos que acontecia um processo de

“feminização da psicanálise”, pois em todos os casos, as teorias tentavam resgatar, cada uma a sua forma, a igualdade da mulher, em relação ao homem (Seddon, 1998).

Hoje, já não podemos mais concluir isso, pois há claramente linhas que se opõem a que a estrutura mude, alguns que pensam que mudou e se opõem a ela, como levando ao caos.

Segundo Donzelot, depois da Segunda Guerra Mundial, a família tradicional entrou num processo de deterioração nos Estados Unidos e na Europa, mas de forma mais livre e espontânea, sem mais tanto intervencionismo do Estado. As gerações mais jovens, questionando o poder do pai de família, tomaram o poder e passaram a compartilhá-lo com o pai, quando não a destituir o pai de todo poder, se apropriando do mesmo. A psiquiatria, saindo dos asilos, entra no campo social. Uma vez que a escola se torna obrigatória e depois, gratuita, e que o alistamento no exército exigia uma seleção, a psiquiatria, com a ajuda da psicanálise, passa da condição de rival do juiz à de “seu aliado indispensável” em todas as decisões, no controle das práticas de prevenção, através de um “código homogêneo” (Donzelot, 1980; 136).

Afirma Donzelot:

Nos limbos *da nova ordem* que se delineia, sua sucessão parece caber a uma personagem que, de certo, ainda não encontrou seus títulos de nobreza, se bem que já esteja identificada como inimigo principal. Seria o homossexual ‘latente’ esse indivíduo que jamais se decide em relação à norma social de complementação conjugal, produtor de casais geminados e de “filhos com problemas” (Donzelot, 1980; 206; grifos nossos).

O debate iniciado no século XVIII, ainda não terminou, segundo Donzelot:

[...] Não se resiste por muito tempo ao progresso, como também não se pode impô-lo brutalmente. E nos termos desse evolucionismo indolente e por meio desse maniqueísmo chão que todos tendemos a decifrar esse capítulo de nosso presente, tão penetrante é nossa representação do poder como pura repressão, e nossa representação da liberdade como afirmação da sexualidade. (Donzelot, 1980; 166-7).

Segundo Donzelot, as psicologias e a psicanálise se tornam operacionais devido a que reiteram duas questões da ordem social, anulando a questão política: “a norma social como princípio de realidade e, a família, seu eclipse e seus privilégios como princípio de valor” (Donzelot, 1980; 208).

Na França, o debate que vem se travando em relação ao casamento gay com direitos filiatórios, nos dias de hoje, dá a pauta do que se passa na Europa nos dias de hoje: parecem repetir-se, as polêmicas entre higienistas e anarquistas da França dos séculos XVIII-XIX ao XX, com a diferença de que agora, a discussão se estabelece em torno da homossexualidade e antes, era em torno da virgindade e do divórcio, e vem aumentando a população favorável à aliança, ou seja, a tolerância à diferença aumentou em muitos passos. A Europa começou, aos poucos, a permitir o casamento entre homossexuais, transgêneros, transexuais e travestis. Tem ainda países como Arábia Saudita, Mauritânia e o Iêmen que criminalizam a homossexualidade com a pena de morte. Muitos países na Europa, já legalizaram o casamento civil entre pessoas do mesmo sexo, como a Espanha, Países Baixos e também, na América, o Canadá.

3. Rio de Janeiro: poetização e feminização

“[a] alteridade é, no Brasil, um dos sinais remanescentes da cultura matriarcal” (Andrade, O. de, [1950], 1972; 141).

“Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama”. (Andrade, O. de, [1950], 1972; 19).

3.1. Até 1970

Por outro lado, entendemos que a produção da periferia, no caso do Rio de Janeiro, traz suas diferenças e permite somar, numa linha indicada por Gumbrecht, e não apenas construir do zero, depois de ter tudo destruído; assim como entendemos que as vanguardas românticas do século XIX, entre outras que ainda iremos analisar como as marxistas-engelianas, também vieram para somar.

Nosso itinerário tentará resgatar as especificidades das subjetividades na periferia principalmente no Rio de Janeiro. De um lado, tentará analisar as linhas que denominamos de poetização e de feminização e sua relação com o magma cultural pré-existente brasileiro-carioca; de outro, à recepção peculiar das linhas que denominamos de poetização e de feminização européias e norte americanas.

3.1.1. A Virgem Imaculada Conceição numa ordem matriarcal

A imagem de Nossa Senhora da Conceição é considerada pelos estudiosos, a figuração da Virgem Maria mais veiculada no Brasil. Megale em seu trabalho *Cento e Doze invocações da Virgem Maria no Brasil*, considera que é a invocação mariana mais honrada na atualidade, assinalando a importância de investigar-se a função social da Imaculada no Brasil (Mello e Souza, 1990; 349).

O porquê da importância do culto dessa Virgem no Brasil, foi de fato, uma das questões que pesquisamos em 2003 (Seddon, 2003 c) e que nos permitiu associar esse culto à presença da ordem matriarcal, como veremos, no Brasil contemporâneo.

Protetora e Padroeira de Portugal, o culto da Imaculada, vai ganhando relevância nas artes e no imaginário brasileiro, ao ponto de se tornar Protetora e Padroeira do Brasil em 1640 na restauração do trono de Portugal com João IV. Esse culto continua, ainda nos dias de hoje, a ter grande repercussão no Brasil.

Segundo Engels – provavelmente retomando um pensamento de Vico – um determinado tipo de formação social não se dá ao mesmo tempo em todos os povos, nem da mesma forma. Jean Agassiz, no livro *Viagem pelo Brasil* (1887) informa que na América, mais particularmente no Brasil, as mulheres não têm pai, “são filhas da fortuna” e todas as responsabilidades são da mãe (Agassiz (1886) apud Engels, 1980; 66-7). Poder-se-ia pensar numa ordem mais ligada ao matriarcado, no Brasil, que teria fortalecido o culto da Imaculada. De fato, as virgens da Anunciação e da Conceição, temas extremamente controversos na Europa, chegam ao Brasil, como uma verdade definitiva da Igreja militante e como motivos próprios e já resolvidos da Contra-Reforma.

Em 1708 a festa da Virgem torna-se obrigatória para toda a Igreja católica e em 1854, o papa Pio IX publica a *Encíclica Ineffabilis Deus*, instituindo o culto da Imaculada Conceição. De crença passa a ser um dogma. A ordem jesuítica teria formado a Companhia de Jesus, a partir de uma sugestão da própria Virgem para defender a Imaculada Conceição (Réau, 1955: 78).

3.1.1.1.

Vontade de Festa: entre arte e religião. Carnaval carioca

O “espírito barroco” – presente nas festas barrocas do século XVI, na Europa – transplantado para o Brasil colonial, através das missões, aparece de forma clara só no século XVIII. Segundo Ávila, o barroco é utilizado pela Contrarreforma como instrumento da Igreja contra o humanismo crítico e contra o racionalismo do Renascimento para aumentar o sentimento religioso (Ávila, 1994 a; 171). Diz Antônio Edmilson Martins Rodrigues: “O Barroco inaugurou uma nova relação entre o homem e o mundo marcada pela descoberta das tensões sociais e humanas numa escala que introduziu violência e extremosidade e que redefinía, com relação ao Renascimento, a condição de sujeito” (Argan, 2004 apud Martins Rodrigues, 2008; 82).

Os desfiles barrocos no Brasil transformaram em espetáculo oficial as antigas criações portuguesas chamadas “invenções” (Tinhorão, 2000; 105). O uso dos carros alegóricos que em Portugal serviam ora para encenações de cunho religioso, ora para encenações teatrais das companhias burlescas corporativas, no Brasil colônia usou-se num movimento de fusão, para a ostentação do simbólico espetacular do poder religioso ou real perante o público. As festas barrocas no Brasil contavam com ruidosos corsos, envolvendo enredos montados cenograficamente sobre carroças. Havia danças dramáticas, máscaras e pessoas ricamente vestidas. As festas eram mais de regozijo sensual do que espiritual, mesmo que o objetivo final fosse este. O clima era de jocosidade (Tinhorão, 2000: 105). Através da realização de procissões e festas públicas religiosas, as autoridades portuguesas, tanto religiosas quanto políticas, tentavam converter a população nativa da colônia tornando-a fiel às ideias da Contra-Reforma. Essas festas públicas que tinham como o objetivo seduzir, conquistar e alienar ao suspender temporariamente as regras existentes, vão tomando vida própria, tornando-se uma “vontade de festa” do povo. No Rio de Janeiro, a festa organizada por ocasião da restauração da monarquia portuguesa com Dom João IV, em 1641, pelo governador deu, na ocasião, a oportunidade ao povo de passar de espectador a personagem ativo, pedindo para que durante as três noites, que precediam à Quaresma, ou seja, época de Carnaval, este ornamentasse suas janelas com luminárias, e que as fortalezas e navios disparassem sua artilharia (Tinhorão, 2000: 49).

Pode se pensar num novo processo de sincretismo, no Brasil. Os negros, de forma silenciosa, vão dar a sua contribuição às festas barrocas na colônia, como a da coroação do Rei do Congo, ainda sob a responsabilidade da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário (Tinhorão, 2000: 88). Segundo Roger Bastide, tanto os santos católicos foram incorporados às religiões africanas, sobrepondo-se aos orixás e voduns, assim como as magias e curas dos negros são aceitas pelos brancos (Bastide, 1971: 181-240).

Em Minas Gerais, a partir da descoberta do ouro, no século XVIII, realizam-se festas onde se misturaram danças, cantorias, peças teatrais, manifestações plásticas e literárias, segundo Ávila, numa “festa total”, numa festa de espírito barroco. Os diversos conteúdos da festa acomodam-se à forma da mesma, ou seja, a forma, o

elemento visual, governando. A arte é o momento de plenitude, de repensar a realidade. Tratou-se de uma encenação que representava, pela alegoria do teatro, os perigos da vida, uma comemoração de rua, do poder da Igreja. (Tinhorão, 2000: 109),

O desejo de “continuidade do espírito barroco” pode-se apreciar em outras festas públicas de cunho tanto religioso quanto profano em Mariana, onde a ostentação barroca estava inclusive, às vezes, acima das possibilidades econômicas, como por exemplo, na do Áureo Trono, por ocasião da fundação da diocese de Mariana, em 1748, com a posse do bispo Dom Frei Manoel da Cruz. As composições foram realizadas por padres ligados ao culteranismo e ao conceptismo, mas a festa contou com a participação de todo o povo, inclusive dos escravos, que participavam em alas específicas, com suas danças, máscaras e instrumentos musicais próprios de sua cultura. Os índios também se encontravam presentes na festa, com a dança dos Carijós, ou gentio da terra (Ávila, 1994 b; Tinhorão, 2000: 112).

A abertura para o popular que a festa barroca exige, vai além da contemplação de uma imagem: leva a uma liberação da linguagem estética, e isto pode produzir questionamentos e inversões temporárias quanto ao *status quo* social. A Inconfidência Mineira (1789) foi uma “resistência coletiva”, um “desejo social de fixação”, um desejo de um projeto de nação possível. A festa barroca e sua vontade de continuar foram aos poucos se extinguindo depois dos acontecimentos da Inconfidência Mineira, que precipitaram uma reação de parte da elite do poder e uma censura prévia a qualquer manifestação popular.

3.1.1.2.

Carnaval carioca: Do segregacionismo à mixigenação

No Rio de Janeiro, em 1786, por ocasião do casamento, em Portugal, de Dom João e da princesa Dona Carlota Joaquina, houve um desfile organizado pelo Vice-Rei Luis de Vasconcellos, com a ajuda dos artesãos da Casa do Trem, para construir magníficos carros alegóricos com produção de fogos artificiais. Com essa festa se encerrou o ciclo de festas barrocas no Brasil colonial que o povo podia usufruir.

O jogo de entrudo nasceu como uma brincadeira agressiva, que acontecia durante os três dias anteriores à quarta-feira de cinzas – enquanto o carnaval, a rigor,

estender-se-ia desde o primeiro dia do ano, até o princípio da Quaresma – o que foi proibido por decreto policial em 1853 (Sebe, 1986:58).

A festa carioca surgiu de forma segregacionista. As elites repetiram padrões europeizados das festas das cortes, anteriores à Revolução Francesa, como a festa do rei Momo que era uma festa carnavalesca, de máscaras, fundada no modelo italiano, desde 1844 e mais tarde, desde a proibição do jogo de entrudo, com o surgimento das sociedades carnavalescas --“Fenianos” ou “Democráticos”--, que faziam parte do “grande carnaval”, faziam primeiro uma demonstração pública para depois se retrair aos salões com suas máscaras. (Sebe. 1986: 63),

Enquanto isso, o povo, excluído dos salões, fazia o carnaval de rua juntando-se aonde fosse possível e reproduzindo, de certa forma, as festas do carnaval medieval dos bobos, com suas agremiações na base de zé-pereiras – que começaram a sair em 1846 – e dominós. Sem ter possibilidade de ostentação ou de algum luxo, o espírito violento do entrudo reapareceu nos mascarados, sujos ou *clóvis*, homens de povo, sujos e maltrapilhos que brincavam de carnaval pelas ruas de Rio de Janeiro com fantasias velhas, promovendo uma “inversão de ordem” de maneira cômica (Sebe, 1986: 62).

O ano de 1906, segundo Sebe, marca o início dos desfiles e a vitória do carnaval popular carioca sobre o europeizado, com a fundação do rancho Ameno Resedá, criado a partir dos blocos. A origem de ambos era o jongo, trazido pelos negros bantos com suas capoeiras e formas musicais, e que, levado para os terreiros, reunindo pais-de-santo e seus fiéis, engendrou um tipo de visão diferente. Enquanto isso, o carnaval de salão foi ficando restrito a alguns salões. Em 1928, aparece a primeira Escola de Samba, *Deixa Falar*, na qual se proibem os instrumentos de corda e sopro, próprios do rancho, que nasce como sinônimo de festa de pobres. Em 1935, as escolas de samba foram obrigadas a se registrar oficialmente e a apresentar uma estrutura fixa, com coro, grupo de pastoras, porta-estandarte ladeada por mestres-salas, ala das baianas e uma ala de compositores cercada por músicos, o palco era a Praça Onze, para poder participar das competições. Na década de 1950, quando as escolas de samba são descobertas pelos bicheiros e pelos políticos começaram a enriquecer e o Rio de Janeiro foi tornando-se cada vez mais a sede do carnaval brasileiro e, assim, irradiando para o resto do país o modelo de celebração carnavalesca. De fato, quando o carnaval de salão se destacou nos anos

1950 e 1960, foi o do Rio que serviu de parâmetro. E o mesmo aconteceu em relação aos desfiles e concursos de fantasia daquelas décadas e da de 1970. . (Sebe, 1986; 54).

Em 1965, ano de comemoração do quarto centenário de fundação da cidade, a carnaval carioca já era considerado o “maior espetáculo popular do mundo”. Pode se pensar, que neste período, com a influência da contracultura, começavam a ser recuperadas as raízes da vocação matriarcal e permissiva que defendiam Oswald de Andrade e de Hélio Oiticica. Começou, então, a haver um embranquecimento do carnaval de rua – que até então era de corte popular – na medida em que a classe média intelectualizada e politizada passou a participar mais.

Em 1984, segundo Sebe, começou a haver uma retomada dos valores do mestre-sala e da porta-bandeira que é o casal de sambistas que representa a escola (Sebe, 1986), que traz novamente a questão da simetria entre homem e mulher, com um tipo de dança circular em torno à porta bandeira que lembra o cerco do cavaleiro à dama, ou seja, o momento do ingresso do amor no casamento.

Ao longo deste longo percurso da feminização do catolicismo, percebemos que várias das formas em que se apresentaram as deusas da fertilidade asiáticas, ou as deusas gregas – guerreiras – castas, como as Dianas, rodeadas de ninfas ou a virgem Imaculada guerreira e vitoriosa da vitória de Lepanto, ou a dama do amor cortês, ou ainda, a virgem pagã e ligada à natureza do Renascimento, ou a virgem lutadora das controvérsias da Reforma-Contrarreforma, a Princesa de Brasil, ou a Melinche indígena que aparece no Brasil como Nossa Senhora de Aparecida, ou a virgem mestiça e lutadora, se opondo ao senhor escravagista, ou a mulata sensual das festas barrocas no Brasil, todas elas, aparecem hoje em dia nessa cultura em franco processo de poetização que aceita a convivência de todas elas, no carnaval.

A existência das festividades de Carnaval no Brasil, de um modo geral, nos permite pensar numa proximidade maior do Brasil, em geral -- e do Rio em particular--, de uma cultura matriarcal. A origem do Carnaval, trazendo o elemento sensual e sexual reprimido pela Igreja para as mulheres, tem sua origem nas festas da fecundidade dos povos poligâmicos e poliândricos e, portanto, politeístas. O Carnaval é o momento de inversão, em que homens e mulheres podem se entregar a qualquer um, num momento de levantamento das barreiras repressivas dos laços sociais

3.1.2.

Do patriarcado colonial para a família de dupla moral brasileira

3.1.2.1.

Da família patriarcal para a amorosa

Entendemos que a instauração do patriarcado num Brasil, se deu encima de uma base matriarcal dos indígenas, questão esta já apontada por Engels: que o Brasil era a terra das famílias sindiásmicas (Engels, 1980: 66-67). Engels considera que o patriarcado exceção, no Brasil, não apresenta disfarces (Engels, 1980: 66-67). Entendemos, que por não ter sido um processo espontâneo, gerado no cerne do povo, devido a processos de passagem do nomadismo para o sedentarismo, mas de um processo imposto pelos colonizadores escravagistas de fora para dentro e de um dia para o outro, envolveu, como mostra Gilberto Freire em *Casa Grande e Senzala* (Freire,), grandes doses de repressão e de crueldade.

Mas, por esse motivo deixou latentes os fundamentos matriarcais presentes no Brasil anteriores à colonização. A essa peculiaridade, somou-se o fato de que os colonizadores portugueses ainda “importaram” outras etnias africanas, como escravas, sem respeitar em nada o caldo cultural pré-existente.

A transformação da família brasileira patriarcal colonial controlada de forma punitiva pela polícia da família para a burguesa ocorre, segundo Freire Costa, entre os séculos XIX e XX. Através da colocação em prática de estratégias persuasivas, próprias da política estatal de higiene médica, a partir da chegada da Corte portuguesa em 1808, passa-se da família patriarcal para a “família amorosa”, com um perfil não apenas sanitário, mas também social (Freire Costa [1979], 1983; 11-17; 79-151). Todo esse processo de feminização, foi formando a família monogâmica, de forma menos autoritária e mais simétrica, no Brasil do que na Europa.

Freire Costa considera que a família brasileira da pequena, média e grande burguesia deixa-se manipular por “especialistas” em busca de soluções para seus males domésticos e é aí que se localiza a raiz da “problemática familiar” (Freire Costa, 1983; 12). Segundo Freire Costa, os higienistas “atacam” a família, não como a “polícia das famílias” da época da Colônia, mas a dividiram em várias áreas –

educação física, moral, intelectual e sexual, separando seus membros: a criança, a mãe higiênica, o pai “manequim higiênico do homem”. Essa política deixava de fora da família os libertinos, os homossexuais, os celibatários e as mulheres prostitutas e mundanas, que eram excluídos da “sociedade”.

A passagem da família patriarcal para a família nuclear passou a valorizar da herança à hereditariedade, pois a riqueza só era bem vista se somada a uma boa educação higiênica – o bom berço. Passou-se de um patriarcado colonial a um casamento higiênico, aburguesado. Se no sistema colonial, o patriarca era o sábio e o modelo para os jovens, no casamento burguês, o pai era banido da sociedade quando ameaçava “corromper sua progenitura” através da conquista de mulheres jovens, com seu dinheiro e poder. Os filhos e a esposa passaram a ter para o Estado, mais valor que o patriarca (Freire Costa, 1983; 225).

Com o tempo, em lugar de o patriarca fazer as escolhas dos parceiros dos filhos, a seleção dos cônjuges passou a ser realizada pelos parceiros, valorizando o amor e a saúde. Se até o século XIX o sexo no casamento visava apenas a reprodução, no século XIX o sexo ingressa no casamento regulado pelos higienistas. Se na família patriarcal eram punidos a sexualidade gratuita e o excesso de amor, a higiene continuou a punir o prazer gratuito e irresponsável, mas exaltou a sexualidade conjugal, para assim gerar uma coesão do casal. Proibiu-se também o casamento entre parentes, muito comum no Brasil colônia (Freire Costa, 1983; 227).

3.1.2.2.

O higienismo e o empuxo ao gozo

A discussão que perméa o debate atual na psicanálise o encontramos presente, não só nos discursos religiosos, mas também durante o processo de higienização da família. Mas, contrariamente aos dias de hoje, em que o excesso é associado a uma falta de lei, que levaria à violência, os higienistas levavam adiante a tarefa de conscientizar as mulheres sobre seus direitos sexuais, com o intuito de estabilizar a família. Freire Costa considera que “certos trabalhos higiênicos são verdadeiras aulas anátomo-eróticas de como gozar sexualmente”. O autor conclui que no sistema higienista a “falta sexual” tinha deixado de ser o “excesso”, mas a “insuficiência”. Mas “... a preocupação patriótica com o orgasmo familiar nada tinha de libertina”, mas era uma passagem para o “país do ‘amor’” (1983; 229). O objetivo era o

progresso populacional e a boa saúde dos descendentes, que estavam passando a ser uma propriedade do Estado (Freire Costa, 1983; 222). Dizia o higienista Alexandre Augusto d'Almeida Camillo:

Clitóris é um órgão erétil, cuja estrutura se assemelha a dos corpos cavernosos, e que apoiado sobre o dorso do pênis, no ato da cópula, recebe excitação pelo atrito deste, dando em resultado a satisfação do desejo venéreo [...] a mulher, sabendo então as causas disso [órgão masculino fino etc.] procura saciar seus desejos ou convida o marido, amante ou amiga a provocar o prazer venéreo (Camillo, 1880; 21-22 apud Freire Costa, 1983; 228-9).

O excesso sexual passava a ser considerado, de um problema, para uma solução. Era a forma de acabar, na prática, com a dupla moral e com as doenças sexualmente transmissíveis.

As estratégias que a medicina social utilizava eram ainda, segregacionistas, pois a “desqualificação da autoridade paterna”, era realizada de forma ao Estado se apropriar das crianças que recebiam nos internatos uma “cultura” higiênica, de corte racista e de classe. Para isso era necessária uma moralidade que restringisse, de um lado, uma sexualidade ao casal, de outro uma sexualidade satisfatória, para que tudo permanecesse igual: o “amor médico” tinha como objetivo, a saúde, a estabilidade, os filhos, o orgasmo e a aceitação social; já o “amor romântico” que conduzia segundo os próprios higienistas, a “falsas ilusões através da literatura” (Freire Costa, 1983; 230-233). Esse projeto do Estado visava a constituição de famílias numerosas e responsáveis, para o Estado não ter que se onerar assumindo os bastardos e filhos abandonados de homens irresponsáveis.

A mulher era considerada “inferior” pela predominância das faculdades afetivas”, conforme a anatomia frenológica de Gall. A “mulher feminina” era considerada superior nos sentimentos e o homem nos pensamentos, sendo um o oposto complementar do outro (Freire Costa, 1983; 237). O higienismo identificou a mulher com a maternidade e o homem com a paternidade (Freire Costa, 1983; 239). Enquanto o pai patriarcal era proprietário de escravos e dos membros da família, exercendo poder absoluto sobre eles, o “pai manequim higiênico”, passou a ser um “funcionário da ‘raça’ e do Estado”, cujos direitos eram “trabalhar e fornicar” (Freire Costa, 1983; 240).

Miriam Mariano (2012) considera que foi na medida em que os órgãos sexuais da mulher deixaram de ser vistos como introversão dos órgãos masculinos (*one sex model*), para ser vistos como dois sexos incomensuráveis (Laqueur, 2001), que o útero e os ciclos menstruais passaram a dar identidade à mulher, além de explicar a sua fragilidade (Laquer, 2001 apud Mariano, 2012; 38). A partir de estudos de Rohden (2001), Mariano afirma que, no Brasil, “a mulher era eminentemente descrita como presa à função sexual/reprodutiva durante o século XIX e início do XX” (Rohden 2001, apud Mariano, 2012; 38). A puberdade era considerada uma idade crítica, pois podiam aparecer doenças ligadas ao ciclo menstrual, como clorose, histeria, loucura e ninfomania, caso não se tomassem providências. O foco era controlar sempre a menstruação, considerada a “verdadeira bússola da boa ou má saúde da mulher” (Rohden, 2001; 108 apud Mariano, 2012; 38). No entanto, não era apenas a natureza – a menstruação – que interrompia o pensamento das mulheres, mas a própria sociedade. Os médicos higienistas recomendavam regras “que as mães deviam transmitir às filhas”, “para um bom funcionamento do sistema reprodutivo” que consistia em

[...] moderar a energia gasta com o sistema nervoso e intelectual, evitar a excessiva exposição em sociedade, evitar estímulos como romances, música, novelas ou espetáculos que incitem paixões, assim como seguir uma alimentação e usar vestuário vigiados pelo médico. (Rohden, 2001;108 apud Mariano, 2012; 38).

A condenação a todos os que não se enquadrassem neste esquema era implacável: tratava-se de “anti-homens”, pois não cumpriam sua função de pais ou de mães. O patriarca ficava assim freado, uma vez que prostitutas, homossexuais, libertinos e celibatários em geral eram reprimidos e excluídos, ficando a sociedade, dessa forma, protegida e livre de doenças venéreas como a sífilis (Freire Costa, 1983; 240-249): “Pela intervenção da higiene [o antigo patriarca] abriu mão da antiga tirania sobre mulheres e filhos; absteve-se do celibato e da libertinagem; foi obrigado a trabalhar; a renunciar ao ócio e à exploração de escravos domésticos”. (Freire Costa, 1983; 250).

O higienismo constrói, também, uma “natureza” para o homem que é, sem dúvida, machista, única compensação para o homem de todas essas perdas. O homem é, em primeiro lugar, mais racional e menos sentimental; mais inteligente e menos afetivo; em segundo lugar: só tinha que... trabalhar, cuidar do corpo e do sexo, com o

qual era considerado cidadão de primeira classe na sociedade; em terceiro lugar, ele continuaria sendo dono da mulher, caso cumprisse com as condições anteriores. Para Freire Costa,

Historicamente, *a redução da mulher ao papel de mãe e esposa* devotada representou esse compromisso entre o pai e o poder médico. O homem, expropriado de terras, bens e escravos, através da higiene, colocou seus genitais a serviço do Estado. Em contrapartida foi-lhe dado o direito de concentrar sobre a mulher toda a carga de dominação antes distribuída sobre o grupo familiar e demais dependentes da propriedade. A esposa passou a ser sua única propriedade privada. De propriedade jurídico-religiosa, a mulher passou a propriedade higiênico-amorosa do homem (Freire Costa, 1983; 252. Grifo nosso).

O machismo era o representante da ordem higiênica e seu guardião. Dono da mulher e fiscal dos filhos, ele reprimia com violências físicas e morais os rebeldes que questionavam essa ordem. Era ainda o cartão de visitas, o modelo dessa ordem. Ele estava sujeito, de forma conformada, à ordem higienista, e a aceitava plenamente, em troca de seu poder sobre os órgãos genitais da mulher e sobre a própria família em si. O homem era ainda, o transmissor de valores hierarquizados da ética burguesa, que implicavam em racismo, classicismo e chauvinismo.

Ele servia também de fiscal da ordem na sociedade, abordando as outras mulheres casadas, para ver se eram boas mães de família ou se podiam ser consideradas fáceis, mundanas, marginalizando-as do sistema. A mãe higiênica é fruto por um lado, de uma “emancipação feminina do poder patriarcal; por outro, da ‘colonização’ da mulher pelo poder médico” (Freire Costa, 1983; 255).

3.1.2.3. Estímulo velado ao incesto

Se a mulher oitocentista de elite não amamentava, a mulher burguesa, regida pelos padrões higienistas, passou a amamentar. Era uma maneira de manter a mulher em casa, e de que não aderisse a um entusiasmo de liberação mais amplo, que poderia surgir de sua emancipação do patriarca, além de se considerar que a amamentação ligava os membros da família. Se a mulher não amamentasse estava trabalhando contra a família, dissolvendo os laços familiares, destruindo sua coesão e trazendo infelicidade ao lar. Enquanto amamentava, a mulher ficava também, limitada sexualmente, existindo uma defasagem entre o discurso e a prática sexuais, mas que era compensado com a ideia de que a amamentação provocava quase um orgasmo,

pois, segundo os higienistas, as mãos dos bebês produzem orgasmos na mãe, que entretém a função do aleitamento, assim como o leite é “ejaculado” assim que a criança pede para mamar. Isto podia ser considerado um estímulo velado ao incesto. A mãe era a base da família, a que mantinha a estabilidade, o sexo e o cuidado dos filhos. (Freire Costa, 1983; 256-262).

Quanto à repressão intelectual a que era submetida a mulher, os pontos de vista de Freire Costa coincidem com o de Rohden: era considerado ameaçador que a mulher se cultivasse ou trabalhasse (Freire Costa, 1983; 263-264). Quanto às doenças da época, diz Freire Costa: “A ‘mulher nervosa’ foi para a nova mãe o que o ‘machista’ para o novo pai. Para suportarem as novas obrigações paternas e maternas, homens e mulheres tiveram que recorrer monótona e compulsivamente a essas figuras sexuais”. (Freire Costa, 1983; 273).

O higienismo “armou sexualmente mulheres e homens que, daí e diante, dispunham de mais um motivo para corriqueiramente se odiarem e só excepcionalmente, se amarem” (Freire Costa, 1983; 274). A liberdade sexual da mulher – porque a do homem já existia – passaria a ser a causa do ódio entre eles.

3.1.3.

Do criativo matriarcado de Pindorama. Entre Marx e Freud

“Se o Brasil é a terra da poesia, a sua grande cidade é o armazém, o ferro-velho, a aduana, o belchior, o grande empório das formas poéticas. Nesta Cosmópolis que é o Rio, a poesia brota nas classes mais heterogêneas (Rio [1901], 2009; 211)⁴⁵.

O Rio de Janeiro tornava-se cada vez mais um centro de irradiação cultural para o resto do Brasil e sede do carnaval brasileiro. O carnaval revelava as contradições existentes nessa sociedade patriarcal, que levava em seu âmago, a ordem matriarcal, de forma latente.

Criador do conceito de “matriarcado de Pindorama”, apresentado em 1928, no *Manifesto Antropófago*, Oswald de Andrade (Andrade, O. de [1928], 1972) soube captar com maestria uma dimensão essencial da cultura brasileira. A ideia surgiu no interior do grupo modernista de São Paulo que promoveu a Semana de Arte Moderna de 1922. Segundo Oswald, a cultura do matriarcado produziu, no Brasil, uma singular

⁴⁵ Para se aprofundar no assunto consultar Martins Rodrigues, 2000 a.

cultura antropófaga, própria do “homem cordial”. Ele relaciona essa cultura com o que denomina de sentimento do outro, ou alteridade: “de ver o outro em si, de constatar-se em si o desastre a mortificação ou a alegria do outro”. A esse sentimento, opõe “[...] sentimento de ser outro, diferente, isolado e contrário”. Os indígenas manifestaram esse sentimento “de ver o outro em si” em relação aos conquistadores, a quem receberam com “lágrimas e lástimas”. Oswald de Andrade considera que a alteridade, marcante no Brasil, é um dos elementos remanescentes da cultura matriarcal (Andrade, O. de, [1950], 1972; 141).

No *Manifesto antropófago*, Oswald, fazendo uma alusão ao clássico dilema shakeaspeariano, afirma enfaticamente: “*Tupi or not tupi that is the question*”, visão que revaloriza, como no romantismo, o elemento folclórico brasileiro, a língua escrita “como se fala”. Ele propõe uma visão antropofágica tanto no tratamento artístico quanto na manifestação da subjetividade. Mostrando que tinha lido Freud e que entendia o conceito de sublimação e de repressão freudianos, Oswald de Andrade posicionava-se contra a repressão vinda do Velho Mundo, “contra as sublimações antagônicas, trazidas nas caravelas” (Andrade, O. de [1928], 1972; Andrade, O. de, [1937] apud Almeida Prado, 2003; 17).

E seguindo adiante nessa linha, marca mais uma vez suas diferenças em relação à influência europeia colonialista, posicionando-se contra uma postura de dependência cultural humilhada tão frequente nos países que sofreram o trauma da colonização: “Queremos a Revolução caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós, a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem” ([1928], 1972; Andrade, O. de, [1950], 1972; 14). Oswald de Andrade resgata a dignidade e a autoestima do homem latino-americano: não é preciso o reconhecimento do “gringo” ou do “europeu” para que os latino-americanos conheçam suas próprias potencialidades e possam exercê-las.

Oswald declara a sua filiação filosófico-ideológica: “O contato com o Brasil Caraíba... O homem natural. Rousseau, Da Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à Revolução Surrealista e ao bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminhamos”. ([1928], 1972; Andrade, O. de, [1950],

1972; 14). “[...] Antropofagia. A transformação permanente do “Tabu em totem”. (Andrade, O. de, [1928], 1972; [1950], 1972; 141).

Sua postura é na linha do ideário romântico e de levantar as repressões. A leitura que Oswald faz das origens da família e da sociedade no Brasil, presente no *Manifesto*, é uma reação à consolidação do casamento burguês e da sua dupla moral, bem como ao conservadorismo que isso implica, e também a certa leitura das teses de Sigmund Freud, que já tinham chegado ao Brasil. De acordo com Almeida Prado: “[o] descobridor da psicanálise não passaria para Oswald – falando como sempre através de suas personagens – do ‘último grande romancista da burguesia’, ‘subversivo’, sim, mas só ‘um bocadinho’: ‘Ele ignora a luta de classes! Ou finge ignorá-la’”. (Almeida Prado, 2003; 29).

Oswald era influenciado, do ponto de vista da moral sexual, pela “mais pura ortodoxia marxista, e é este entrelaçamento entre duas decadências, a familiar e a social, que configura, no enredo, a morte da burguesia, enquanto classe, e a do capitalismo, enquanto sistema” (Almeida Prado, 2003; 29). Claro que se trata de uma influência marxista leninista e não stalinista: Ele localiza, nas raízes brasileiras, as ideias sobre a revolução de valores, remetendo-as ao “lar comunista” das “famílias comunistas”, apresentadas por Engels e que ele chama de “idade de ouro”: “E lembrando o passado indígena. Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro” (Andrade, O. de, [1950], 1972; 16).

Oswald resgata o matriarcado, numa linha de reconhecimento ao livro de Engels sobre *A Origem da Família, da Propriedade e do Estado*. Os povos não “civilizados” – pela Europa, evidentemente – teriam mais proximidade com o matriarcado, segundo vimos com Engels. No matriarcado de Pindorama, “a alegria”, própria de sociedades mais permissivas: “é a prova dos nove” (Andrade, O. de, [1950], 1972; 18). Já nas sociedades marcadas pela dupla moral, imperavam a tristeza, o medo e a repressão. Ele estabelecia uma oposição frontal entre as duas, (Andrade, O. de, [1950], 1972; 19).

A repressão sexual levaria às neuroses; a liberdade sexual, à alegria. O elemento de alteridade, de alegria, de consciência da proximidade do matriarcado em Oswald de Andrade coloca uma clara distinção em relação às teorias geradas na

Europa no século XIX, que falavam de povos temporal ou geograficamente distantes, altamente reprimidos. O matriarcado é aqui e agora, sendo de fundamental importância reencontrar as raízes dessa vivência de alteridade que é própria de culturas próximas às famílias matriarcais, segundo Engels e que permeia o Carnaval.

Apropriando-nos da análise de Oswald sobre as teses de Engels -- e a transpondo para a realidade que encontramos na nossa chegada ao Rio em 1975--, podemos afirmar, hoje, que nós passamos por um choque cultural, provavelmente, devido ao fato de a cultura carioca trazer ainda as marcas do matriarcado, que diferia por completo da cultura portenha, -- de Buenos Aires--, mais próxima da europeia em termos de repressão e de desenvolvimento do individualismo.

Na década de 1930, a comédia de costumes no Brasil, cujo principal objetivo era divertir o público, começa a dar lugar a um teatro de ideias, também devido à recepção que a dramaturgia fez das ideias de Marx e de Freud. Segundo Décio de Almeida Prado, isso se deveu à crise de 1929, no plano internacional, e à Revolução de 1930, a “nossa Revolução de Outubro”, no plano nacional (Almeida Prado, 2003; 13). O alinhamento ideológico à União Soviética aparece como uma forte influência para mudar o tipo de dramaturgia que se fazia no país.

Algumas pessoas, apesar de integradas ao esquema institucional do teatro, sentiam-se limitadas pela proposta da comédia de costumes. Em 1932, Joracy Camargo escreve *Deus lhe pague...*, apresentando as ideias de Marx ao público (Camargo, 1932 apud Almeida Prado, 2003; 22). A peça agradou muita gente, desde o jovem romancista Jorge Amado até o presidente Getúlio Vargas, que honrou a peça com a sua presença (Almeida Prado, 2003; 24).

As ideias de Freud foram introduzidas na dramaturgia brasileira logo após as de Karl Marx. Foi Renato Vianna, com a peça *Sexo*, quem apresentou às plateias brasileiras o mundo do inconsciente reprimido, em 1934. A peça, que denunciava “a tirania sexual masculina” e insinuava que o ciúme de maridos e irmãos podia se originar das suas “próprias tendências homossexuais” ampliava o circuito “de nossa tímida literatura dramática, inserindo nela um *leitmotiv* que só em tempos recentes receberia a sua competente orquestração. A hora da revolução sexual ainda não havia soado” (Vianna R., 1934 apud Almeida Prado, 2003; 25).

Oduvaldo Vianna, com *Amor*, encenada em 1933, tentou, retomando a utopia de Engels, uma abertura em outra direção: a defesa do divórcio. O casamento não podia ser “um negócio comercial, abençoado pela Igreja”; aqueles “que vivem infelizes” devem poder procurar, “na sinceridade de um amor verdadeiro, a felicidade a que tem direito os que nascem, e crescem, e vivem”. (Vianna, O. 1934, apud Almeida Prado, 2003; 25).

Enquanto, na Europa, o teatro que fala abertamente sobre sexo tinha se tornado tão naturalizado que não escandalizava mais ninguém, no Brasil, essas ideias passam por uma interpretação própria dos intelectuais e artistas, que eram os que tinham acesso à mídia. Segundo Almeida Prado: “O nosso teatro, contudo conservou-se numa atitude pudica até há muito pouco tempo” (Almeida Prado, 2003; 39).

Nenhum autor, porém, colocou em cena, de forma tão contundente, os fantasmas que assustavam a tradicional família e a sociedade brasileira como Nelson Rodrigues. O dramaturgo foi, outro provável inspirador dos movimentos que levaram à “revolução sexual” dos anos 1960-70, quem revela, já em sua primeira peça, *A mulher sem pecado*, encenada em 1941, uma clara influência freudiana (Rodrigues, 1942 In: Org e Introd. Sábato Magaldi, 1981; 41. vol. 1). Nela, discute a questão da liberdade da mulher para ser infiel. A obsessão do protagonista *Olegário*, que se resume em “ser ou não ser traído”, desemboca na conclusão de que a mulher, assim como o homem, tem direito a escolher apaixonar-se por um homem que não seja o marido. A proximidade entre a narrativa psicanalítica e a rodrigueana não para aí, uma vez que o desejo maior de *Olegário* seria ele, a mulher e o amante ficarem se olhando eternamente de forma casta, numa situação que lembra a relação filho e pais, edípica, atravessada pela interdição ao incesto. Mesmo que não seja feita de forma consciente, a colocação de Nelson Rodrigues questiona a dupla moral do casamento ocidental, de forma mais profunda, quiçá, que os autores mais influenciados pelo marxismo, tornando-se, sem dúvida, mais uma linha corrosiva para a instituição familiar tradicional brasileira (Rodrigues, 1942; 41-104. In: Org e Introd. Sábato Magaldi, 1981; 41. vol. 1).

Para Almeida Prado, a filosofia de vida de Nelson Rodrigues era “pessimista e amarga” (Almeida Prado, 2001; 04), e associa o “amor pelo mal” e “a morbidez” do

dramaturgo à poesia de Charles Baudelaire e à psicanálise de Freud. De fato, Freud trabalhara, em *Dostoievski e o parricídio*, com esse crime primordial e o tabu universal que sobre ele recaí. A obsessão pelo sexo de Nelson Rodrigues, no entanto, nasceria de uma condenação, uma vez que o associa à perversão do amor e aos gestos mais mesquinhos e menos nobres (Freud, (1928) 1969; 205-224; Freud (1928) apud Almeida Prado, 2001; 04). Contudo, na medida em que apresenta esse castigo ao público, revela ao mundo os desejos inconscientes reprimidos pela moral social da época.

O texto dramático de Nelson Rodrigues é antes que uma obsessão em sentido positivo como a de D. H. Lawrence, uma crítica ao mundo dos desejos perversos e uma forma de purgar a si próprio e aos espectadores. Haveria, segundo ele, um deleite na necessidade de autopunição, baseado no sentimento de culpa. Seria “a possibilidade de nos deleitarmos com o espetáculo da nossa própria indignidade” (Almeida Prado, 2001; 08). Em sua crítica a *A mulher sem pecado*:

A peça deseja chocar-nos pela audácia, mas causa-nos antes a impressão de ingenuidade. (...) Haverá em Nelson Rodrigues, cuidadosamente oculto, um fundo de puritanismo ferido, um desconsolo adolescente perante a crueza da realidade, que necessita desabafar dizendo em voz alta o que os outros não dizem? Se não, porque esse ar de triunfo, ao revelar fatos que ninguém desconhece e que não tem, efetivamente, a menor importância?

[...] O caso é que ele, julgando-se o indivíduo mais livre de preconceitos, é, na verdade, o mais preso, o mais tolhido, ligado que está pela necessidade de afirmar, estética e moralmente, pela oposição, contando o valor de uma obra de arte pelo grau de mal-estar que provoca nos outros. (...) Não criticamos, pois, o Nelson Rodrigues teatrólogo mas antes o Nelson Rodrigues escritor, isto é, alguém que deve ter alguma coisa que não seja a simples verificação de que existem muitos assuntos desagradáveis, ou apenas insignificantes, sobre os quais o mundo de comum acordo, prefere silenciar” (Almeida Prado, 2001; 11-2).

Segundo o crítico, o mundo queria silenciar e Nelson Rodrigues devia respeitar essa vontade...

O curioso é que, ao falar sobre a peça *A mulher do próximo*, de Abílio Pereira de Almeida, Almeida Prado é pródigo em elogios: “... ao contrário do esperado, [o autor] foi bem menos favorável ao marido que à mulher adúltera” (Almeida Prado, 2001; 18). Ele destaca que: “Se Abílio escamoteasse alguma coisa do quadro, se se limitasse aos aspectos mais engraçados do ambiente que retrata, se poupasse mais a

sensibilidade dos espectadores, teria muito mais êxito junto ao grande público”. (Almeida Prado, 2001; 21). Almeida Prado elogia a coragem de Pereira de Almeida, pelos mesmos motivos que questionara Nelson Rodrigues. Isso nos leva a pensar que, no mínimo, os críticos estavam confusos com a chegada dessas novas ideias que vinham tumultuar os costumes...

Diz Almeida Prado que *A mulher do próximo* é uma peça naturalista:

[...] sua concepção pessimista e um tanto materialista do autor, que se prende à estética de um Emile Zola, ou de um Henry Becque, numa época em que as vanguardas europeias já existiam, mas que no Brasil deve se considerar a importância das mesmas, uma vez que no nosso meio, nem mesmo naturalismo digno desse nome, tivemos ainda. (Almeida Prado, 2001; 21-22).

A modernidade periférica do Terceiro Mundo retorna às tradições para ir para frente, sem deixar de olhar para os aportes europeus e americanos.

A segunda peça de Nelson Rodrigues *Vestido de noiva* (Rodrigues, 1943; 105-168. In: Org e Introd. Sábato Magaldi, 1981; 41. vol. 1).

Esta peça foi dirigida por Zbigniew Ziembinski, um polonês que fugira do horror nazista e se exilara no Brasil. A peça é considerada o marco fundador do moderno teatro brasileiro. Todavia, a recepção tanto do público quanto da crítica foi pouco entusiasta. Eles...

[...] desapontavam-se com o clima crescentemente mórbido de sua dramaturgia, com o acúmulo de situações anômalas e de pormenores desagradáveis, com as quebras cada vez mais frequentes da lógica e de verossimilhança.

[...] Ele parecia ferir de propósito, pelo prazer de quebrar barreiras morais e estéticas, tanto o bom senso quanto o bom gosto.

[...] Em última análise, ninguém sabia bem como julgá-lo... (Almeida Prado, 2001; 53).

Ao que parece, o fato de Nelson Rodrigues não ter aderido ao marxismo impediu que os críticos contemporâneos se sentissem em condições de julgá-lo. Especialista na obra do dramaturgo, Sábato Magaldi afirma que Nelson sofreu a influência de Eugene O’Neill, autor americano que havia retomado o elemento de destino da tragédia grega para analisar questões da sua época, a partir de uma leitura da psicanálise freudiana. (Magaldi, 1981; 8).

A dramaturgia do Nelson Rodrigues despertou o interesse dos psicanalistas. Por exemplo, o psicanalista Hélio Pellegrino considera, por exemplo, que a “tragédia carioca” “Beijo no asfalto é: “acima de tudo, uma inquirição metafísica sobre o problema da morte”(Pellegrino apud Magaldi, 1990; 8-9).

Durante a Segunda Guerra Mundial e logo após o término do conflito, o Brasil recebeu muitos diretores, artistas e encenadores estrangeiros. O Teatro Brasileiro da Comédia (TBC), de São Paulo, passou pela influência de Eugene O’Neill, inclusive, pela leitura por este realizada da psicanálise para entender os complexos de Electra e de Édipo. Segundo Sábato Magaldi, Nelson, mesmo tão carioca, não permaneceu imune à tentação universalizante. As peças que Nelson Rodrigues denominou “tragédias míticas” (Rodrigues apud Sábato Magaldi, 1981; 332), por exemplo, “Senhora dos afogados”, inspiravam-se no teatro grego, de Ésquilo, Sófocles e Eurípides, com a intermediação de O’Neill e sua trilogia sobre Electra (Magaldi, 1981; 37-46).

Já, Almeida Prado aceitava o marxismo, mas era crítico quanto à psicanálise. Segundo ele, as antinomias presentes na obra de Nelson “são sempre extremas: pureza ou impureza; puritanismo ou luxúria; virgindade ou devassidão; religiosidade ou blasfêmia”. E elas estão “em consonância com os sentimentos individuais que se definem (ou se indefinem) pela ambivalência. [...] Irrompem, no contexto cotidiano, impulsos primevos, elementares, como na tragédia grega, como entendida por Freud”. (Almeida Prado, 2003; 51-52).

O desacordo entre os críticos especializados é um bom termômetro para avaliar a importância da obra de Nelson Rodrigues. De todo modo, mesmo se colocando de forma crítica a uma suposta amoralidade, Nelson Rodrigues mergulha nela de cabeça. Nelson Rodrigues escreveu dezessete peças teatrais até o final da década de 1970, sempre com questionamentos sobre os desvios psicológicos sociais e familiares. Em termos formais, ele revolucionou o teatro brasileiro. Mudou o ritmo temporal, a diacronia se transformando em sincronia; passou-se de um plano de ficção como mimese da realidade, para a sobreposição de vários planos – como em *Vestido de noiva*, os de realidade, onírica, alucinatória – que falam de uma ficção que se apresenta uma outra realidade, que lembra o cenário do inconsciente.

Porém, não foi só Nelson. Diversos autores teatrais, maiores e menores, surgiram durante esses anos. Seus textos acompanharam a produção de novas formas artísticas, abandonando as velhas regras e aproximando-se da tragédia, do romance, da poesia, da crônica, da música, do manifesto político e da carnavalização. Esses elementos serão retomados, de diferentes formas, pela nova dramaturgia, abrindo caminho para o teatro brasileiro contemporâneo, do qual José Celso Martinez Corrêa e Antunes Filho são grandes representantes.

Enquanto na dramaturgia as questões diziam respeito à dissimetria homem-mulher, nas artes visuais as questões centrais diziam respeito à des-hierarquização das instituições de arte e à autonomia do artista, de um lado, e à busca de novos caminhos na arte que dessem conta das subjetividades dos sujeitos reprimidos no campo da política e no campo sexual.

A geração de Hélio Oiticica tinha plena consciência da necessidade da construção de novas subjetividades latino-americanas nascidas da adversidade. Em 2005 corroboramos a afirmação de Frederico Morais de 1966, de que existia uma vocação construtiva no Brasil, relacionada com a antropofagia e é (...) a redução a termos nacionais das influências alienígenas (Morais [1966], 1979; 33; Seddon, 2005 a; 8). Por sua vez, diz Morais, a vontade construtiva brasileira faz parte de uma vocação construtiva mais ampla, latino-americana, que é “algo mais profundo e anterior à própria existência do construtivismo em alguns países europeus” e que tem a ver com a necessidade de construir uma nova sociedade (Morais, [1978], 2004; 166 apud Seddon, 2005 a; 8).

Paulo Herkenhoff afirma que é a partir dessa “vocação construtiva latino-americana” e do lema de Hélio Oiticica de que a arte brasileira nasce da *adversidade*, que é possível sair-se do lugar de colônia cultural do Primeiro Mundo e, inclusive, pensar numa possível influência da arte latino-americana sobre a europeia e norte-americana. (Herkenhoff, 2001; 367 apud Seddon, 2005 a; 8; grifos nossos). À vontade, tendência ou vocação construtiva, que consideramos estrutural na arte brasileira, vão somando-se outras tendências, que representam o que Hélio Oiticica denomina “estado da Nova Objetividade”, um “estado” de procura de identidade e de valores próprios para a arte brasileira através da reflexão e do estudo teórico, produzindo o que ele denomina de reviravoltas dialéticas (Oiticica, 1986; 84 apud Seddon, 2005 a; 14-26). A vanguarda brasileira trabalhou num período que coincide

com o golpe militar de 1964, e com tudo o que a ditadura acarretou em termos de censura às artes. Este processo implicou uma forte estruturação ético-individual (Oiticica, 1986; 89; Seddon, 2005 a 17-8).

Segundo Lagnado os modos de operar da geração 1960-1970 que surgiram de um lado, da “relação com o Outro” – que é um conceito derivado do conjunto teórico da psicanálise, mas também de Oswald de Andrade – e de outro, como “a tensão entre identidade e sociedade” – ponto de vista este, antropológico – incidiram sobre os modos de operar de gerações posteriores (Lagnado, 2001; 376 apud Seddon, 2005 a; 32).

Com a formulação do *Parangolé* (1964), de Hélio Oiticica e de Raul Gerschman nasce uma interação total entre o fruidor da obra e a obra., com a proposta de produzir mudanças de consciência no participante. Assim tem o *Parangolé* poético do Hélio e também, o de protesto de Gerschman, com o qual nasce uma participação dialético-social; participação lúdica e uma “proposição de volta ao mito”. Nessa linha de espectador-participante, Lygia Pape criou caixas de humor negro, manuseáveis, abrindo caminho para estruturas de humor, que também está relacionado com uma tentativa “terapêutica” em relação ao público (Oiticica, 1986; 92-93 apud Seddon, 2005 a; 19).

Uma das consequências do berço adverso, ao qual se refere Oiticica, é um permanente questionamento da identidade, levando a reviravoltas e tornando a arte brasileira uma “arte da cidadania” com características de negociação: na época da procura de uma identidade nacional – com o movimento antropofágico – uma negociação entre diversos grupos culturais; na época da ditadura, uma arte de resistência e um espaço político para a obra. A segunda proposta que Oiticica faz é que o artista não apenas tem que criar, mas comunicar e criar “novas condições experimentais, em que o artista assume o papel de ‘proposicionista’, ou ‘empresário’ ou mesmo ‘educador’” (Oiticica, 1986; 97-98 apud Seddon, 2005 a; 21).

Enquanto nos Estados Unidos o que estaria por trás seria um princípio de “*less is more*”, ou seja, quanto mais se nega, mais se quer ou mais se tem, que corresponde a um “diagrama de uma ética do capitalismo”, na América Latina o princípio foi é o de “redução ao essencial”, que corresponde a uma ética da alteridade

e da cidadania própria da crise em que os nossos países vivem. Enquanto nos EUA a *pop art* celebrava e, ao mesmo tempo, denunciava o consumo e a comunicação de massa, como fez Andy Warhol, no Brasil os artistas faziam referências ao analfabetismo, à literatura de cordel, à censura na época da ditadura e ao consumo marginal na própria arte. (Herkenhoff, 2001; 364 apud Seddon; 2005 a; 23).

3.1.4. Psicanálise no Rio, entre marxismo e fascismo

Se na área cultural as correntes poetizadoras e feminizadoras provindas da Europa ou de tipo libertária, dos EUA – freudo-marxista ou contracultural – encontram uma recepção *sui generis*, no Rio de Janeiro, graças ao pensamento fundador de Oswald de Andrade, na área da produção psicanalítica a genealogia é um pouco mais complexa. A psicanálise, na América Latina, refletia as tendências e contradições da política internacional, numa época de guerra fria, submetendo-se a mandatos repressivos, ora do mundo da esquerda, ora do mundo da direita, sobrevivendo entre comunismo-socialismo e fascismo-nazismo. Temos a impressão de que as sociedades psicanalíticas encontravam-se ensimesmadas no debate político interno provindo da Europa --que muitas vezes punha em jogo a própria sobrevivência-- e, alienadas e defasadas em relação à produção local das artes, letras, dramaturgia e mais ligadas às políticas do higienismo e seus sucedâneos eugenistas de corte fascista.

O contato dessas sociedades parecia ser nem tanto com a realidade circundante, mas com as linhagens psicanalíticas na Europa, que determinavam, de forma hierárquica, todos os passos das “filiais” na América Latina, num processo de “dependência cultural”.

Essas sociedades, localizadas no Rio de Janeiro, mesmo quando não oficialmente, eram afiliadas às sedes na Europa em termos de correntes de pensamento e respondiam pelas suas adesões teórico-ideológicas, ora mais próximas do freudo-marxistas, ora da Escola de Frankfurt, ora do stalinismo ou ainda do ideário biologizante do fascismo.

Heliana Conde mostra como os “dispositivos normatizadores, disciplinadores, morais e sexuais produzidos pela prática psicanalítica e pelas instituições que ela

instrumentaliza” no Brasil podia levar à aceitação de pessoas ligadas ao nazifascismo e à expulsão de pessoas simpatizantes de esquerda. Werner Kemper enquadra-se no primeiro caso. Simpatizante do nazismo chegou ao Brasil em 1948, aderindo à Sociedade Brasileira de Psicanálise – São Paulo (SBPSP), em 1951 e filiando-se à *International Psychoanalytical Association*, (IPA) sem levantar objeções (Perestrello, 1987; 48; *apud* Conde et Al., 2002; 23-26)

Já entre os candidatos a psicanalistas ou já psicanalistas, havia pessoas que seguiam princípios libertários e por isso mesmo eram punidos e até expulsos das sociedades psicanalíticas. A trajetória de Décio Soares de Souza é um bom exemplo. Membro associado da Sociedade Britânica de Psicanálise desde 1955, didata da SBPSP desde 1957 e um dos fundadores da Sociedade de Psicanálise do Rio de Janeiro, reconhecida pela IPA (Conde et Al. 2002; 25) acabou sendo expulso sem explicações e sem registros (Figueiredo, 1984; *apud* Conde et Al. 2002; 25). A penalidade só foi levantada em 1986, data na qual, o seu retrato também voltou a ser colocado na galeria dos ex-presidentes (Conde et Al. 2002; 26-27).

Regina Chnaiderman também foi punida. Contrária à elitização da psicanálise e adepta de uma leitura filosófica que não isolava a leitura do inconsciente do contexto histórico, trabalhando numa linha freudo-marxista, foi excluída da Sociedade com a seguinte justificativa: em “... se tratando de mulher não se aceitam desquitadas, assim como pessoas declaradas publicamente de esquerda ou ligadas a certos partidos políticos” (Conde et al, 2002; 28).

Vale destacar que o modelo de família, veiculado pelas sociedades psicanalíticas, era calcado num casamento patriarcal sustentado, evidentemente numa dupla moral, livre de questionamentos que sequer lembrassem as polêmicas que atravessavam a vida no dia a dia, do teatro, das artes visuais, da literatura, das ruas...

A situação nas sociedades de psicanálise era de tal ordem que se convivia com simpatizantes do nazi-fascismo e até com torturadores, sem nenhum constrangimento e com o apoio implícito e até explícito das sedes em Londres. A formação de Amílcar Lobo, médico que trabalhava no DOI-CODI/RJ e “assistia” os presos políticos antes, durante e depois das sessões de tortura (Conde et Al. 2002; 35), contou com a participação de Leão Cabernite, seu analista didata desde 1970.

Cabernite também participara da “Casa da Morte” em Petrópolis, aparelho de repressão da ditadura. (Conde et Al., 2002; 31-32).

Por ter denunciado Lobo como torturador, a psicanalista Helena Besserman Viana, membro da SBPRJ desde 1970, não foi aceita como membro titular por “falta de neutralidade”. A denúncia foi publicada em 1973, na revista argentina *Cuestionamos el psicoanálisis y sus Instituciones* (Langer, 1971; 1973). Helena Besserman viajou para Londres para se encontrar com o presidente da IPA, Serge Lebovici, que a acusou de calúnia (Conde et Al., 2002; 33).

3.2.

Rio de Janeiro e a nova fase de feminização. 1970-1998

Enquanto o panorama das sociedades psicanalíticas era bem conservador e de direita, muitos psicólogos e psicanalistas independentes questionavam a repressão da ditadura e das próprias sociedades psicanalíticas. Do seu lado, a sociedade carioca acompanhava os movimentos de contracultura que existiam no mundo, como veremos a seguir.

3.2.1.

Revolução sexual e artístico social no Rio dos anos 1970-80

No mundo ocidental da década de 1960, os jovens retomavam o ideário romântico através da contracultura, da qual foram ou eram, entre outros, representantes nos Estados Unidos, Wilhelm Reich, Erich Fromm e Herbert Marcuse. A “emancipação feminina” tem lugar através do questionamento do “tabu da virgindade”, fundamento do sistema patriarcal que garantia a linha descendente masculina de herdeiros.

Na década de 1980, começava a haver reflexos na cultura desses movimentos. No cinema, alguns cineastas mostravam-se preocupados em relação a esses movimentos, como é o caso do cineasta Ingmar Bergman de 1974, no filme *Cenas de um casamento* (Bergman, 1973), que apresentava um casamento, aparentemente feliz, entrar em crise.

Já, outros cineastas, mostravam-se mais otimistas em relação à contracultura, como Marco Vicário, em seu filme de 1977, *Esposa-amante* (Vicário, 1977), no qual

apresentava uma mulher em três momentos diferentes, mostrando os progressos da mesma (Seddon, 1993). Ainda em 1977, Woody Allen colocou em cartaz *Noivo Neurótico, Noiva Nervosa*, (Allen, 1977) introduzindo a psicanálise como uma peça fundamental, que vem responder pelo mal-estar da nova época. O filme, com o próprio Allen encarnando o personagem Alvy Singer, que faz análise há 15 anos, e Diane Keaton representando Annie Hall, uma moça bem complicada, apresentava as crises de um casal de noivos, que acabam em separações e novos relacionamentos.

Em 1979, fez sucesso o filme *Hair*⁴⁶(Forman, 1979), adaptação para o cinema da peça de teatro musical homônima criada por James Rado e Gerome Ragni, apresentando alguns aspectos do movimento da contracultura nos Estados Unidos, como a ingestão de drogas, a prática do amor livre e o posicionamento contra o sistema americano reacionário e belicista.

Era o auge da “revolução sexual” no Rio de Janeiro e a esquerda era festiva, ou seria melhor dizer... parecia “festiva”. Afinal, muitos brasileiros tinham sido obrigados a partir para a Europa ou para outros países da América Latina. Muitos foram para o Chile e a Argentina, e alguns destes foram mortos pela repressão coordenada do Cone Sul: a Operação Condor.

Na praia, reunia-se a “esquerda festiva”. A vida parecia correr com leveza, de forma espontânea. As mulheres grávidas de biquíni exibindo orgulhosas suas volumosas barrigas – só mais tarde, nós viríamos saber que essa mudança de valores deveu-se principalmente à atriz Leila Diniz. As jovens e os jovens usavam tangas e sungas minúsculas de crochê, algumas mulheres ficavam de *top-less*. Tudo muito à vontade, cerveja, maconha, batucadas, discussões políticas e alegria, sim, muita alegria do Oswald (Andrade, Oswald de. [1950], 1972; 18). O Posto 9, em Ipanema, era o ponto onde as pessoas se encontravam para os acertos dos encontros amorosos, para saber onde aconteceriam as reuniões políticas, que festas que iriam acontecer e até mesmo, onde eram feitos muitos contatos de trabalho.

Shows de música com o público cantando todas as letras – inteirinhas – das canções de protesto político, ou contra culturais. A androginia era mais uma bandeira

⁴⁶ Esta produção norte-americana teve o roteiro adaptado para o cinema por Michael Weber e a direção foi entregue a Milos Forman (1979).

levantada no ambiente da música popular brasileira: *Secos e Molhados*, Ney Matogrosso e seus parceiros; os *Doces Bárbaros*, Caetano Veloso, Gilberto Gil, Maria Bethania e Gal Costa; o *Tutti Frutti* com Rita Lee etc.. Os *vernissages* das artes visuais e as peças de teatro, que se posicionavam mais ou menos abertamente contra o governo ditatorial, atraíam um numeroso público, constituído por jovens --e não tão jovens--, todos muito animados, efusivos... falando alto, muito alto, às vezes, rindo, gargalhando... E tudo isso apesar da repressão e da censura . Havia uma ditadura sim, mas de certa forma ela era e foi menos brutal que em outros países do sul do continente.

Se bem tardia em relação ao resto do mundo, a mudança parecia arrasar, de forma caótica, com toda a ordem pré-existente. É verdade que a sociedade colonial estava muito próxima e que a influência religiosa ainda era muito forte. Mesmo assim, ventos libertários sopravam e faziam com que entre os jovens aparecessem novas formas de namoro e de aliança, além de uma explosão de novas orientações sexuais.

Apesar da censura, o movimento estudantil estava começando a se reorganizar e o setor cultural estava consciente da necessidade de resistir (Ventura, 1988; 18-20). Segundo Zuenir Ventura, os fundamentos teóricos contra culturais eram encontrados em Herbert Marcuse que, conciliando Marx e Freud, tinha sido um consenso no movimento estudantil de 1968. (Ventura, 1988; 60).

Na praia; durante o réveillon, os terreiros ao longo da orla marítima; búzios jogados; barquinhos com oferendas florais para Iemanjá, a rainha do mar; batucadas sem fim; mães, pais e filhos de santos dando consultas aos passantes; charutos rodando, filhos e filhas de santo rodando... Depois, eles eram acometidos de “ataques histéricos”, como os descritos por Freud na Clínica de Salpêtrière... Finalmente, o “santo baixava” neles, e já não eram mais filhos de santo, e sim “cavalos”, domados pelo “santo”. Em cada esquina, oferendas em belas bacias de barro para os exus, para as pombas giras... e sempre acompanhadas de cigarros ou charutos e garrafas de “marafo” (cachaça)...

Mesmo durante a ditadura, em que tudo, a princípio era proibido, o futebol e o carnaval eram autorizados. Na Zona Sul, por exemplo, mais precisamente em Ipanema, houve uma revitalização do tradicional bloco de rua, através da formação da

Banda de Ipanema, primeiro bloco de rua politizado que apareceu nas ruas do Rio e que se tornou modelo de todos os outros que foram surgindo.

A Banda de Ipanema fora criada por Ferdy Carneiro, Albino Pinheiro e o professor de educação física Glaudir. Participavam dela, o pessoal do tablôide *O Pasquim*, Alex Viany, João Saldanha e o Hugo Bidet que saíam travestidos, fazendo parte de um cordão no interior da Banda, Cordão das Mocréias ou das Barangas. Graças à influência do ator e produtor teatral Nestor de Montemar, Leila Diniz e Vera Setta saíram como rainhas da Banda em 1970 e 1971, anos em que elas eram as principais atrizes dos elencos das revistas teatrais *Tem Banana na Banda* e *Tem Piranha na Lagoa*, respectivamente. Nas décadas de 1960 e 1970, a Banda foi muito mais do que uma jogada de marketing do produtor teatral, de fato, uma das suas rainhas, Leila Diniz, foi a mulher-símbolo dessa revolução (Lambert, 2012). Se por um lado, a maioria dos dirigentes da Banda era ligada ao PCB, que fora do carnaval só podiam se encontrar na clandestinidade, por outro, a Banda reunia famílias inteiras, velhos, crianças: “Saía da Praça General Osório, subia a rua Prudente de Moraes, entrava na Joana Angélica e voltava pela Visconde Pirajá. A Banda enchia Ipanema de gente” (Lambert, 2012).

O carnaval de rua inaugurado pela Banda de Ipanema com seu formato e espírito peculiar de reunir jovens, velhos, famílias inteiras, mães e crianças, quebrou com os ideais hegemônicos que guiavam o Carnaval até então, representa a expressão da revolução dos costumes que vinha se operando na sociedade carioca, revolução que questionava a família burguesa de dupla moral.

De forma assumida ou não assumida, citadas ou não, as teorias marxistas e freudianas influenciaram a cultura das cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro. Essa influência foi fundamental no que diz respeito às questões de crise da família, do casamento, da posição da mulher, do divórcio, de sexualidade desde as primeiras décadas do século XX. Porém, muita gente de esquerda, principalmente, do Partido Comunista Brasileiro (PCB), que sonhava com a grande revolução, via essas mudanças sexuais como atos obscenos, devido à adesão, não à Nova Ordem imposta por Lênin, mas ao ideário stalinista (Ventura, 1988; 36): Proletariado rimava com “pureza moral” e os homossexuais eram mal vistos. Quando Fernando Gabeira tentou atualizar a moral comunista no início da década de 1980, foi tachado de “viado” (Ventura, 1988; 39).

Uma festa de réveillon na casa de Heloísa Buarque de Hollanda foi expressão das mudanças pelas que passava a família carioca. Dizia Élio Gáspari: “depois do réveillon da Helô, o Rio nunca mais será o mesmo” (Gaspari, Elio. apud Ventura, 1988; 18). A anfitriã, professora de esquerda e mito da intelectualidade carioca, recebeu em sua casa, intelectuais e artistas prestigiados, entre os quais Glauber Rocha, Millor Fernandes, Ênio Silveira, Fernando Gasparian e Regina Vater. Também foram convidados o cineasta Gustavo Dahl e sua mulher, a atriz Maria Lúcia Dahl. Eles formavam um “casal moderno”, “aberto”, que testava a relação, exercendo a “infidelidade”, sempre e quando fosse “confessada”, pois “as noções de ciúme e traição” eram “valores considerados fetiches da moral burguesa”.

Ventura frisa, porém, que “[n]aquelas jovens cabeças revolucionárias, nem sempre ao discurso libertário correspondia uma prática liberal” e indagava: “Não era próprio das revoluções, inclusive as comportamentais, a convivência numa etapa inicial do novo que se impõe com o arcaico que resiste?” (Ventura, 1988; 26). Segundo ele, a “nossa revolução” não começou na prática de fazer amor, mas através dos livros. Muitas mulheres-mães, que tomavam o casamento como uma “servidão, decidiram ficar sozinhas, pagando conscientemente um preço alto pelas suas atitudes vanguardistas (Ventura, 1988; 31-32). De qualquer modo, a revolução da pílula acabou acontecendo, apesar de demorar a se tornar popular devido à oposição da Igreja e ao medo à promiscuidade.

Do final dos anos 1950 até meados da década de 1970 – período em que se sucederam os governos civis de 1956 a 1961 de Juscelino Kubitschek, de 1961 de Jânio Quadros e o de 1961-1964 de João Goulart e os primeiros dez anos do regime militar – surgiram diversos movimentos artísticos que se contrapuseram à estratégia americana de produzir uma “dependência cultural”. Os intelectuais e artistas se expressaram não só com suas obras, mas também através de documentos, manifestos e da formação de grupos de resistência cultural. Preocupados com a afirmação de uma identidade nacional, alguns deles tinham até pretensões revolucionárias. Era a arte como ação social, era a arte buscando fazer história. A efervescência cultural partiu e se deu basicamente no eixo Rio-São Paulo, atingindo diversas camadas sociais brasileiras.

Teve lugar, naqueles anos, uma série de manifestações artísticas e culturais – promovidas, em grande parte, pelo Partido Comunista Brasileiro, e também por

outras correntes de esquerda – nas artes visuais (com o neoconcretismo, a teoria do *não-objeto*, de Ferreira Gullar, a *nova objetividade*, de Hélio Oiticica, no cinema (com o Cinema Novo e a “*estética da fome*”, de Glauber Rocha), na música (com a bossa-nova, a canção de protesto, a MPB e o rock nacional), no teatro (com os grupos Teatro de Arena e Oficina, em São Paulo, e os grupos Opinião, A Comunidade e o de Ipanema, no Rio de Janeiro, fora diversos grupos de expressão local, espalhados pelo Brasil). Ainda no âmbito teatral, foi nesses anos que surgiu a chamada “nova dramaturgia”. Deve também ser registrado o Centro de Cultura Popular (CPC), iniciativa da União Nacional dos Estudantes (UNE), que marcou presença em diversas áreas da arte e da cultura entre 1961 e 1964. A tomada do poder em 1964 pelos militares representou um recuo não só no campo político e no social, como também no cultural, através da instituição de mecanismos de censura. A repressão à livre ação político-partidária e sindical e às diversas manifestações artísticas e culturais intensificou-se a partir da edição do Ato Institucional nº 5, em dezembro de 1968, que marcou o início do endurecimento do regime militar. (Lambert, 2011; 71-74),

Pouco antes, em 1967, surgiu o tropicalismo, movimento com atuação em diferentes campos da arte e da cultura, cujos reflexos estéticos se sentem até os dias de hoje. O movimento não tinha um conteúdo declaradamente político, privilegiando a afirmação de uma estética artística de raízes brasileiras apoiada nos princípios antropofágicos declarados nos *Manifestos Antropófago* e do *Pau-Brasil* de Oswald de Andrade (Andrade, O., 1972). O movimento teve como marco a instalação Tropicália (1967), de Hélio Oiticica (Lambert, 2011; 71-74) e chegou ao grande público através do seu “braço” musical, representado, sobretudo, por Caetano Veloso e Gilberto Gil.

Na década de 1970, radicaliza-se o compromisso da arte com a política. Artur Barrio, Cildo Meireles e Antônio Manuel tomam a arte, desde a marginalidade, como uma metralhadora contra o sistema. A ditadura militar, que exercia todo tipo de censura, rejeitou um trabalho de Antônio Manuel. Em represália, o artista se despiu no meio do vernissage do MAM, ele e a modelo vivo, Vera Lúcia, da Escola Nacional de Belas Artes, ficaram nus na escadaria do museu. Ali, naquele momento, eles se tornaram uma “escultura viva e nua”, bem de acordo com o seu trabalho

rejeitado: *O Corpo é a Obra*, uma *performance* que denunciava a censura e a repressão e, de certa forma, também dizia que “o rei estava nu”. (Lambert, 2012).

Enquanto a geração de 1960 valorizava a produção do novo, a geração 1970, revaloriza o velho revisitado, tornando-o outro, isto é, um outro tipo de novo, numa postura pós-moderna. Segundo Tadeu Chiarelli, a geração de 1970, com Rubem Gerchman, Antônio Dias, José Roberto Aguilar, João Câmara, Nelson Leirner, Marcelo Nietzsche, Anna Bella Geiger, Julio Plaza e Regina Silveira, recupera os suportes anteriores, o prazer a manualidade e o retorno aos estilos anteriores através do “citacionismo”, deixando de lado a tendência desmaterializante do conceitualismo, instaurada desde a década de 1960 (Chiarelli, 2001 In Basbaum, 2001; 258 apud Seddon, 2005 a; 24).

Verifica-se aqui a ideia de Oswald de Andrade de uma cultura ligada à alegria, ao lúdico e à erótica. Por outro lado, a ideia do nascimento da arte de uma adversidade, coloca o artista numa situação de herói, --numa linha colocada por Vico --questionador dos valores vigentes.

Dá a impressão de que o discurso e os posicionamentos de Oswald de Andrade autorizaram os artistas brasileiros, em geral, a acreditar em si mesmos, assim como a usufruir da própria cultura, esquecendo um pouco das culturas importadas. Nessa linha de pensamento, pode-se dizer que assim como o amor cura, “a arte também cura” (Seddon, 2005 a; 60).

Por outro lado, o ano de 1969 foi considerado pelo crítico Sábato Magaldi o “ano maior do teatro brasileiro” (Sábato Magaldi, 1969 apud Vieira de Andrade, 2005; 13), devido ao lançamento de quatro peças representativas do que jornalistas e críticos denominavam de “nova dramaturgia”: *Fala baixo se não eu grito*, de Leilah Assumpção (Assumpção, 1969), *O assalto*, de José Vicente (Vicente, 1969), *À flor da pele*, de Consuelo de Castro (Castro, 1969), e *As moças*, de Isabel Câmara (Câmara, 1969).

Na realidade, esses espetáculos integravam um conjunto maior de textos, que, em sua maioria, por causa da censura cada vez mais rígida, só seriam montados com a liberalização do regime, no final dos anos 1970. Esse é o caso, entre outros, de

Santidade, de José Vicente (Vicente, 1967), *Barrela*, de Plínio Marcos (Marcos, 1958), e *Vejo um vulto na janela, me acudam que eu sou donzela*, de Leilah Assumpção (Assumpção, 1964).

Santidade (Vicente, 1969). que aborda a homossexualidade masculina nos seminários, mereceu até uma declaração do então presidente da República, o marechal Arthur da Costa e Silva, em cadeia nacional de televisão. Segundo o militar, a peça era uma ofensa à família brasileira e representava o tipo de texto teatral que jamais deveria ser montado no Brasil. Teve a sua primeira montagem em São Paulo, sob a direção de Fauzi Arap, em 1997.

Barrela, (Marcos, 1958) que trata de homossexualidade, estupro e brutalidade nos presídios ficou censurada até 1979, sendo uma das primeiras a ser liberada quando da abertura política, estreou no Teatro Casa Grande, sob a direção de Tamas de Oliveira.

A homossexualidade feminina recebeu um tratamento mais benevolente da censura. Apesar dos cortes, a já mencionada. *As moças* (Câmara, 1969) fez uma boa temporada em 1969 em São Paulo sob a direção de Maurice Vaneau e, em 1970, no Teatro Ipanema no Rio de Janeiro, sob a direção de Ivan de Albuquerque

Escrita em 1964, *Vejo um vulto...* foi montada pela primeira vez apenas em 1979, sob a direção de Emílio di Biasi (Assumpção, 1964). Nesta peça de Leilah Assumpção, o deboche é a figura central do discurso, no enfoque de uma temática contemporânea: a virgindade feminina. Recurso coloquial caracteristicamente brasileiro, o deboche aqui se distancia da crítica séria e impostada das feministas americanas (Mitchell, 1949 apud Seddon, 1998 a; 111-132) ou da atitude progressista europeia de uma Simone de Beauvoir (Beauvoir, 1980 a; 1980 b apud Seddon, 1998 a; 111-132).

O casamento tradicional passa a ser questionado através de um discurso de sexualidade que, saindo do binarismo, mostra uma polifonia, que inclui o lesbianismo, o voyeurismo, a pedofilia, a prostituição “fina” do casamento por interesse, o adultério e os interesses econômicos que estão por de trás.

O fato de a Nova Dramaturgia não ter tido, muitas vezes, o reconhecimento que merecia pelos críticos em geral, nem pelo público que, era impedido de conhecê-lo devido aos mecanismos de censura, parece-nos sintomática.

No Prefácio do livro *Da fala ao grito*, de Leilah Assumpção, Sábado Magaldi, depois de destacar as características de subjetividade dessa dramaturgia, afirma que nem por isso trata-se de uma abordagem “umbilical”, ou de “teatro alienado”, como opinavam alguns críticos. Um deles, José Arrabal, colunista de *O Jornal*, deixava clara sua preferência pelo teatro politicamente comprometido de Oduvaldo Vianna Filho e de Augusto Boal (Arrabal apud Magaldi, apud Vieira de Andrade, 2005; 16). Esse tipo de produção cultural minimamente engajada sofreu um golpe de morte com o Ato Institucional n.5, como lembra Schwarz (Schwartz apud Magaldi, apud Vieira de Andrade, 2005; 23).

A Nova Dramaturgia retomou questões colocadas anteriormente pela dramaturgia brasileira, como por exemplo, o adultério e a infidelidade dentro do casamento burguês e introduziu novas questões, como a das relações homoeróticas.

Nessas peças, as visões tradicionais conviviam com as posições transgressoras, trazendo à tona, o conflito existente. O que essa dramaturgia estaria trazendo de novo em relação ao questionamento da moral burguesa? A dramaturgia dos anos 1960-70 não estaria apenas representando um novo sujeito, mas estava pondo em ação esse novo sujeito.

Ampliando o leque das temáticas que já havia sido aberto pelos polêmicos Oswald de Andrade – que escrevera *A Morta*, *O rei da vela* e *o Homem e o cavalo--*, (Andrade, O.1973) e Nelson Rodrigues, a Nova Dramaturgia retomou, em essência, o tratamento dado aos temas e formas na linha de recepção da Semana de Arte Moderna de 1922 (Almeida Prado, 2003; 29), incorporando não apenas uma nova temática, uma nova linguagem, um método de crítica que envolvia não apenas os movimentos literário-dramatúrgicos anteriores, mas os próprios valores burgueses em crise (Werneck, 2009).

3.2.2.

Questionando as instituições e o corpo teórico da Psicanálise

Se nas sociedades psicanalíticas o clima era ainda de grande repressão, nos hospitais e universidades, circulavam ventos libertários. Os profissionais da saúde questionavam de um lado, o sistema de governo repressivo; de outro, as próprias sociedades psicanalíticas. As críticas provinham do lado da psiquiatria alternativa -- luta antimanicomial--, da esquizo-análise e dos movimentos feministas americanos que tinham se deslanchado na Europa e nos Estados Unidos, mas que já tinham tido uma boa recepção no Brasil.

Os acompanhamentos terapêuticos, já tinham sido incorporados na década de 1970, no Rio de Janeiro, tanto nos hospitais públicos, quanto nas clínicas de internação psiquiátrica privadas. Vários psiquiatras e psicanalistas brasileiros, como era o caso de Jurandir Freire Costa e de Joel Birman, entre outros, vinham estudando estas questões e colocando-as em prática na UERJ. Também vinham sendo recebidas certas influências da Argentina, por exemplo, na linha do psicanalista argentino Pichon Rivière. A prática dos grupos operativos levava-se adiante nos Hospitais Psiquiátricos, assim como grupos de espera, grupos Balint, grupos de psicodrama e arteterapia, com os pacientes psicóticos internados em hospitais psiquiátricos.

A luta dos psicólogos independentes que se opunham ao sistema repressivo das Sociedades Psicanalíticas se traduziu, entre 1976 e 1981, na publicação, da revista *Rádice*, uma resistência à repressão exercida pela ditadura militar. Essa revista tratava de assuntos polêmicos tais como “[a] repressão política; o tratamento desumano nos hospitais psiquiátricos; a regulamentação da profissão de psicologia; as terapias corporais” (Daflon dos Santos, 2008).

Chegavam, também, um contingente de psiquiatras, psicanalistas e psicólogos fugindo da repressão militar de outros países latino-americanos. Entre eles, se destacou o psicanalista argentino de formação freudo-marxista, Gregorio Baremlitt, exilado no Rio de Janeiro, quem, em 1978, organizou o Primeiro Simpósio Internacional de Psicanálise, Grupos e Instituições, junto com Chaim Katz, psicanalista brasileiro, na linha de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Esse Simpósio representou um marco fundamental no sentido de um compromisso com o social. Nele estiveram presentes entre muitos outros psicanalistas alternativos, de renome

internacional, como Félix Guattari, Shire Hite, Franco Basaglia, Robert Castel, e psicanalistas argentinos, como Osvaldo Saidón e Eduardo Losicer exilados, além de muitos brasileiros, entre os quais Jurandir Freire Costa, Joel Birman e João Carlos Castellar. O Simpósio retomou a linha do grupo editor da Revista *Cuestionamos el Psicoanálisis y sus Instituciones*, (Langer, et alii; 1971; 1973) já mencionado, que tinha se separado da Sociedade Psicanalítica Argentina, ligada à IPA, formando o grupo Plataforma, propondo para a psicanálise uma visão alternativa às instituições oficiais repressoras.

Em 1979, constitui-se o Instituto Brasileiro de Psicanálise, Grupos e Instituições – IBRAPSI— com uma postura de compromisso social da psicanálise com o campo da saúde mental, numa linha próxima ao freudo-marxismo, questionando tanto os trabalhos psicológicos de corte adaptativo, quanto a política das sociedades psicanalíticas tradicionais de elite, tanto no que diz respeito ao ingresso dos candidatos, quanto à proposta de atendimento a grupos e instituições. O campo psicanalítico viu-se às voltas com mais uma questão, pois, em termos teóricos, a psicanálise, além de ser questionada desde dentro, era também contestada, ao ponto de se alguns grupos de direcionarem para a esquizo-análise.

Enquanto isso, as sociedades psicanalíticas continuavam numa luta interna entre política autoritária e repressora, de um lado, e libertária, do outro.

Em 1980, os psicanalistas, brasileiros, Hélio Pellegrino e Eduardo Mascarenhas, progressistas, foram expulsos da SPRJ, em represália à expulsão de Amílcar Lobo, pela Comissão de Ensino. Em 1981, ex-presos políticos confirmaram a denúncia de Helena Besserman sobre Amílcar Lobo, que só seria cassado no CREMERJ em 1988. Leão Cabernite e Ernesto La Porta foram acusados como coniventes (Conde et Al., 2002; 40). Essas sociedades psicanalíticas eram repressoras e conservadoras ao apenas na atuação política, mas também em relação à teoria. Parecia que as mudanças pelas quais vinha passando a sociedade não eram registradas por eles.

Do seu lado, a teoria de Jacques Lacan vinha tendo uma recepção, no Rio de Janeiro, através da leitura heterodoxa do psicanalista M. D. Magno, que admitia, em sua instituição, para formação psicanalítica, o ingresso de pessoas

alternativas --como mulheres separadas, homossexuais, esquerdistas, e psicólogos--, em geral, recusadas nas instituições ligadas à IPA.

De qualquer forma, em torno das quatro saídas apontadas por Freud⁴⁷ para a mulher, parecia não haver muitas alternativas até os anos de 1970, fora das teses de Reich sobre as mulheres fálicas, das quais trataremos em breve.

O revisionismo estabeleceu um debate com Freud, em 1920 e, em 1930 mas, pela análise de Lacan -- que denomina os psicanalistas revisionistas de pós-freudianos--, ao esquecerem ou obliterarem a falta, eles voltaram para uma situação pré-psicanalítica, biologizante e moralista (Seddon, 1998 a). Do seu lado, Lacan também não oferecia nenhuma saída, nem crítica maior, no que diz respeito à questão da saída da mulher até o ano de 1970, quando apresentou as fórmulas da sexuação, (Lacan, 1972-73), na época pouco difundidas no Brasil--, que traziam novidades, em relação às mulheres e sua proximidade com o gozo.

Mesmo assim, em relação a uma mudança do sistema simbólico baseado na ordem falocêntrica, não existiam propostas, além do Lacan. Falar nisso, apenas, já teria causado espanto; seria questionar os fundamentos da psicanálise, se atendo às conseqüências de ser tachado de não-psicanalista e ato seguido, ser desqualificado como tal.

O clima era inquisitivo: em 1963, justamente, devido às críticas dirigidas contra o Revisionismo pós-freudiano, Lacan tinha sido expulso da “Sociedade Psicanalítica de Paris – SPP –. (Miller et al., 1992; 21 apud Seddon, 1998 a; 172).

Em 1985, o psicanalista brasileiro, Chaim Katz organizou e apresentou a coletânea *Psicanálise e Nazismo*, aonde vários autores com posturas diferentes, atualizavam na época, o debate sobre a questão fundamental que atravessava a psicanálise, nessa época (Chaim Katz, 1985).

⁴⁷ Essas saídas foram analisadas no capítulo 2.

3.2.3. Nossas teses

3.2.3.1. A mulher “feminina” e a saída pela maternidade. O conflito atual

Começamos a fazer um trabalho historiográfico, ao mesmo tempo, que questionávamos certos fundamentos da psicanálise. O primer questionamento foi a ideia de Freud de que a maternidade seria a saída privilegiada para a mulher “feminina”.

Na época de Freud, a mulher encontrava-se sujeita a dois mandatos contraditórios entre si: o do higienismo era ser boa mãe, sexualizada como esposa e não participar de vida cultural nenhuma; já o mandato da religião oficial –católica— permitia ter sonhos de amor platônicos, que incluíam algumas leituras de romances, mas estava impedida de realizar-se sexualmente, pois isto era visto como pecado. A mulher tinha que lidar com todos estes mandatos contraditórios que lhe traziam um mal-estar específico que se traduzia na maior parte das vezes em sintomas histéricos.

Em nosso trabalho clínico percebemos rapidamente que existiam, na mulher atual, carioca, conflitos novos, pouco relacionados com os conflitos de mulheres das gerações passadas que traziam outro tipo de mal-estar.

A ideia de uma nova fase da cultura foi nascendo em nós, ao longo desses estudos que víamos realizando e do confronto com a realidade clínica em hospitais e no consultório.

A teoria mostrava-se insuficiente, anacrônica, deixando-nos impotentes, pois os conflitos que os pacientes apresentavam traziam questões não contempladas por ela.

O primeiro impasse que detectamos, punha em questão a maternidade como a melhor saída para a mulher “feminina”, tese que associava de forma indefectível a feminilidade à maternidade. Mas o que estava por trás, a causa mesmo desse desejo de saber, encontrava-se, de um lado, nas fortes mudanças que vinha passando a sociedade ocidental, de um lado e, na postura praticamente imobilista e conservadora em relação à possibilidade de uma atualização dos conceitos, indo além de Freud e de

Lacan, principalmente, em relação à assimetria da mulher em relação ao homem e ao sistema simbólico falocêntrico.

O trabalho historiográfico que viemos realizando, e que iremos apresentar, tem como proposta não mostrar por mostrar esse imobilismo, mas com um claro objetivo de mudar a situação. Nossa proposta de identificar as raízes dessa atitude, devia-se à necessidade que havia na sociedade já na década de 1980, de ser enriquecida com novas posições, deixando para trás o imobilismo e fundamentalismo teórico que acompanhava a política das sociedades psicanalíticas.

Com a criação de sociedades de psicanálise alternativas, em torno dos anos 1970- 1980, os psicanalistas criaram um espaço de liberdade para criar de uma forma mais livre. Era necessário vencer ainda a censura dos próprios colegas muitas vezes acostumados apenas a seguir os linhamentos dos “pais” ou líderes da psicanálise e a própria autocensura, que previa possíveis exclusões.

Em nosso caso, para enfrentar essas barreiras, nos apropriamos de um conceito que Lacan usava apenas para a clínica, o de “ética da psicanálise”, e passamos a utilizá-lo na pesquisa.

Antes de ter nos apropriado dessa ética para levar adiante a pesquisa, sofremos impasses que tinham nos deixado no meio do caminho, como foi quando trabalhamos em torno da primeira saída: O debate sobre a maternidade (1980).

Coordenando grupos de reflexão de mulheres grávidas durante o ano de 1979, no Hospital Pró-Matre,⁴⁸ no centro do Rio de Janeiro, nós verificamos que as mulheres trabalhadoras, longe de ter uma gravidez tranquila, apresentavam sintomas corporais (doenças físicas), psíquicos (medos, angústias e pesadelos terríveis),⁴⁹ ou

⁴⁸ Essas conclusões são fruto de uma pesquisa realizada no Hospital Pró-Matre com grupos de reflexão de grávidas no ano de 1979, supervisionada por Maria Luisa Siquier de Ocampo, psicóloga argentina e ex-diretora da Faculdade de Psicologia da Universidade de Buenos Aires e também exilada no Rio de Janeiro. Essa pesquisa redundou na Monografia de Final de Curso de Graduação em Psicologia Clínica da Universidade Santa Úrsula (Seddon, 1980).

⁴⁹ Mesmo que algumas mulheres afirmassem que queriam ter muitos filhos, todas elas se queixavam durante a gravidez de “dores”, “sensação de peso”, “medo do parto”, “medo dos médicos”; “sentimento de ter pegado neném, mesmo não querendo”, “medo de ter filho ‘aleijado’”, “medo de ter monstro ou bicho que devora por dentro”, “medo de perder o sono”, “medo de perder o corpo bonito”; “medo de perder o marido por outra com corpo bonito”; “medo de perder a liberdade”, “medo de enjoar do marido”, “raiva do marido por tê-la engravidado”; “medo de perder a companhia do marido”, “medo de que o marido se afastasse”; “medo de que o marido goste mais da criança e que chute a mulher fora”,

no plano social (sendo traídas e/ou maltratadas fisicamente ou abandonadas pelos maridos) (Seddon, 1980: 21-30). Por outro lado, exigia-se também, das mulheres de classe média, escolher entre ser mãe à moda antiga – saída feminina – ou tornar-se uma intelectual, uma profissional – saída masculina. Optar pelas duas ao mesmo tempo era optar por um caminho que poderia levar à solidão. Em outras palavras, se de fato estivesse havendo uma desvalorização social da maternidade a questão que estava sendo colocada ia além, pois o questionamento que transparecia e detectávamos nos discursos da sociedade dos anos 1970-1980 não se limitava apenas à questão da função materna, mas às consequências dessa escolha: a mulher era sujeito ou objeto ou, no melhor dos casos, sujeito de primeira ou de segunda categoria dentro da estrutura social?

Na realidade, enquanto a opção pela maternidade abria as portas para a aceitação da mulher na sociedade tradicional, ao mesmo tempo fechava-as para o ingresso da mulher no campo simbólico, como sujeito, sendo dela excluída.

Caso “optasse” pelo caminho da intelectualidade, seria considerada “masculina” e, então, excluída como “mulher” da sociedade, mas considerada como mais um sujeito, entre os homens, no campo das produções culturais. Essa disposição para a sublimação era associada à “masculinidade” ou à “virilidade”, podendo implicar também em uma dose de sexualidade desvinculada da corrente afetiva, devido à qual poderia ser associada às “prostitutas” e excluída dos salões sociais, como “vadia”. A mulher estava numa situação sem saída. Mas como tinha se chegado a isso?

Foi aí que consideramos que os conceitos, que a psicanálise nos oferecia, eram insuficientes para trabalhar essa candente questão da contemporaneidade. Quais eram as alternativas que se nos apresentavam? Freud teria se enganado (Freud, 1932; 162-164 apud Seddon, 1980; 5) ou, já que Freud entendia essa saída como a privilegiada dentro de uma sociedade falocêntrica, será que a sociedade estava mudando?

“medo de não ser boa mãe”, “medo de que o marido se afaste dela por estar feia”, “medo de que toda a atenção vá para criança”. Por outro lado, falavam que “fazer ligadura deixa a mulher fria” e “o aborto pode matar”. (Seddon, 1980,; 21-30).

Tentando entender “O conflito da mulher com a maternidade, nos dias de hoje”, pesquisamos o estado da obra, na época, ou seja, fizemos uma análise –não exaustiva-- das posições existentes na época, ou seja, entre 1979 e 80, não registrando nenhuma crítica profunda no estado da arte dentro do campo estritamente psicanalítico em relação às teses freudianas.

Quanto ao estado da obra e o “debate” existente ao respeito, Roudinesco considera que a afirmação de Freud sobre o forte aspecto de masculinidade da menina, não chegou a produzir polêmica, pois era apresentado por ele, como uma fase, que iria a ser abandonada, quando ela descobrisse sua função materna Segundo a autora, desde 1905, a corrente “vienense”, representada por Jenne Lampl de Groot, Hélène Deutsch, Ruth Mack Brunswick e Marie Bonaparte, que seguia as ideias de Freud, defende o monismo sexual proposto por este e sua tese de uma essência “masculina” da libido, com algumas diferenças⁵⁰. (Roudinesco, 1988; 547).

Por exemplo, Hélène Deutsch via na maternidade uma forma de elaborar situações traumáticas passadas e a possibilidade de a mulher ser ativa pela primeira vez na vida, já que era passiva em relação à mãe, ao pai e ao marido (Deutsch, 1960 apud Seddon, 1980; 10). Para “chegar a ser mulher” seria necessário, em primeiro lugar, a realização do ato sexual; em segundo lugar, o parto. Ela considerava a natureza bissexual do ser humano muito desfavorável para a mulher e complicadora de sua existência (Deutsch [1925] 1979; 58 apud Seddon, 1998 a; 121).

Oscar Masotta, psicanalista que tinha introduzido o pensamento de Lacan na Argentina, pensava como Freud, que o desejo maternal era o melhor caminho para a mulher satisfazer seu desejo de obter o falo na sociedade patriarcal e falocêntrica (Masotta, 1974, 8 apud Seddon, 1980; 10).

Já a psicanalista austríaca Marie Langer, que tinha se exilado na Argentina, depois da Segunda Guerra Mundial, detectava que na contemporaneidade tinha havido novas exigências para a mulher. Ela concluía que a mulher teria que conciliar sua vida profissional e amorosa, sem abandonar a maternidade, uma vez que, na sua avaliação, a “maleabilidade” em relação à função maternal era limitada e seu

⁵⁰ Analisamos estas diversas posturas em 1998 (Seddon, 1998 a; 114-132).

abandono poderia lhe acarretar problemas psicossomáticos (Langer, 1974; 93 apud Seddon, 1980; 12).

Se o abandono das funções maternas poderia causar transtornos psicossomáticos à mulher, no caso do Brasil, onde havia uma delegação das funções maternas a uma babá ou enfermeira nas classes média e alta, e a outra mulher da família, na classe baixa, as chances desse tipo de transtornos aparecerem seriam maiores?

Enquanto os psicanalistas pós-freudianos optavam por um modelo calcado numa sociedade patriarcal ou paternalista, eternizando o Édipo, a antropóloga inglesa Margareth Mead⁵¹, como já vimos anteriormente, no seu livro *Sexo e Temperamento*, de 1935, concluía que a natureza humana apresentava uma maleabilidade incrível, respondendo a condições culturais contrastantes. (Mead, [1935], 1979; apud Seddon, 1980; 19). No seu livro *Macho e Fêmea*, afirmava a autora que, na modernidade, “... a inveja do papel masculino, por parte das mulheres, poderá advir tanto da desvalorização do papel da mulher e da mãe, quanto de uma supervalorização dos aspectos públicos de realizações, que estão reservados ao homem...” (Mead, (1949); 1971:85, apud Seddon, 1980; 19).

Esta desvalorização se traduz, ao nível da estrutura familiar patriarcal, na divisão em dois tipos de mulheres, no social e na família, como esposa e mãe, que casa “virgem” e que é fiel ao marido; já, o outro tipo de mulher, a da rua, a prostituta, é denegrada.

Em relação aos homens, aqueles que são considerados viris e heterossexuais e chefes de família, são valorizados; já, os homossexuais são excluídos da sociedade, assim como a prostituta, por não apresentarem o “ideal de virilidade” associado à função paterna. Ela ainda afirma que na sociedade em que vivia “... a inveja do papel masculino poderá advir tanto da desvalorização do papel da mulher e da mãe, quanto de uma supervalorização dos aspectos públicos de realizações, que estão reservados ao homem...” (Mead, (1949); 1971; 85).

⁵¹ As teses de Margareth Mead, tão questionadas em vida dela, como falsas, nos meios antropológicos, parecem ganhar sentido na contemporaneidade, pelo menos para nós, uma vez que há um retorno, por parte dos psicanalistas, ao Nome-do-Pai, de um lado, e ao resgate de um ideário romântico, do outro.

Se para Freud e para Lacan, parecia que a mulher estava numa situação sem saída, Mead parecia estar abrindo portas para uma mudança, ao sustentar a possibilidade de arranjos culturais diferentes. Assim poderia ser explicada a existência do “repúdio à feminilidade” que Freud considera o centro do psiquismo tanto do homem quanto da mulher, assim como o aforismo “A mulher não existe”, de Lacan, de outras formas.

Um dos aportes deste trabalho realizado numa época e local -- Rio de Janeiro --, distantes do caldo cultural da produção intelectual de Freud, foi pôr em questão a convicção de que a maternidade seria a saída privilegiada para a mulher. Uma vez que as exigências sociais tinham mudado, a teoria psicanalítica já parecia apresentar uma defasagem em relação à realidade. Como considerar um psiquismo inconsciente universal, que já entrava em defasagem com uma cultura que, vista desde os trópicos, começava a se delinear como rompendo com alguns ideais que vinham se tornando obsoletos? Assim, se aceitássemos a ideia de que estava havendo uma desvalorização da saída pela maternidade na mulher, acreditávamos, então, que isto implicaria um rearranjo de todos os outros elementos da estrutura psíquica: da concepção da mulher, do homem, das funções e também, num rearranjo de toda a teoria psicanalítica.

Mesmo tendo realizado uma pesquisa bastante profunda, que nos brindara com esses e outros interessantes elementos de reflexão e de questionamento dos conceitos psicanalíticos, não tivemos coragem de questionar abertamente o que já começávamos a achar como uma limitação das teorias freudianas ou da interpretação que vinha sendo feita delas. Ficamos aquém da ética do desejo...

Dessa forma, adotamos as conclusões temperadas de Marie Langer (Langer, 1972; 93 apud Seddon, 1980), concluindo com ela que, levada a situação a um extremo, se necessário fosse, a mãe deveria abandonar a carreira profissional para cuidar dos filhos.

Chegávamos assim, enfim, a uma conclusão, a mulher moderna estava em conflito com a maternidade, mas não lhe restava outra coisa a não ser exigir-se ser profissional, amante e mãe ao mesmo tempo, a risco de ter problemas maiores, no futuro.

Chegávamos, no entanto, nesse ponto, a uma interessante hipótese. Parecia haver duas linhas em Freud. Hoje entendemos uma delas, mais ou menos afinada com o modelo de sua época calcado, a nosso ver, nos modelos religiosos e higienista e iluminista; e outra, mais ousada e subversiva, utópica e heroica, que hoje identificamos ligada ao ideário romântico. Encontrávamos Freud na primeira linha quanto à questão da mulher e da maternidade, ou seja, mais conservadora. Esta pesquisa que se iniciou em 1980 teve continuidade ao longo de nossos trabalhos de feminização (Seddon, 1998 a).

3.2.3.2.

A saída pela histeria? Virando mulher fálica, ativa, criadora

Empreendemos uma pesquisa sobre a subjetividade das mulheres e suas “doenças”, que acabou dando em final de 1991, no trabalho “Já não se fazem mais históricas como antigamente. Uma contribuição ao problema da dissimetria da mulher em relação ao homem”⁵². (Seddon, 1991 b). Nesse Projeto, desenvolvíamos a ideia de que tinha se operado um deslocamento no campo da feminilidade, dentro do saber psicanalítico: a ideia de a transformação de uma “doença neurótica”, a histeria (Freud, 1901) , em um novo estilo de mulher: “A fálico-narcisista” (Seddon, 1991b).

Tentávamos demonstrar que apareciam novas formas de doenças, “menos patológicas”, mais próximas da saúde mental, além de novos tipos de sujeitos e de subjetividades. Chegávamos à seguinte questão: era ou não possível considerar a histeria na modernidade uma doença psíquica – como Freud fizera, uma regressão à atividade masculina da infância –, ou seria melhor considerar a histeria como possuindo uma estrutura próxima da “saúde mental”, e como uma forma em que a mulher se punha a funcionar para questionar e mudar suas circunstâncias numa linha proposta por Bleichmar (Bleichmar, 1985; 216-7 apud Seddon, 1993; 70).

Sustentávamos a existência de um “novo período”: “Seria, então, mais um fenômeno desse novo período em que estavam sendo questionados os fundamentos aonde se assentava o edifício simbólico, a linguagem?” (Seddon, 1991b; 12). Se esta hipótese estivesse certa, os caminhos para a mulher não seriam apenas os indicados por Freud – a maternidade, a histeria, a inibição da sexualidade, e o “complexo de

⁵² Projeto Doutorado em Psicologia Clínica.

masculinidade” – mas abriam-se novos caminhos, mais próximos da “saúde mental”. Voltávamos sobre a questão de se as mulheres estariam fazendo uma passagem de serem sujeitadas, em relação ao simbólico, para serem sujeitos-agentes construtores desse novo simbólico, mas sem dúvida, junto com os homens?

Passamos a ver os deslocamentos da feminilidade ao longo do tempo também como um sintoma social, com uma causa, *das Ding* que, ora se manifesta como repúdio da feminilidade, quando está muito excluído do social; ora como exaltação da feminilidade quando está mais superficial e menos reprimido.

Ao realizar uma pesquisa da literatura existente, constatamos as defasagens entre teoria e clínica contemporânea no que diz respeito ao quadro da histeria. Na clínica, não se viam quase mulheres históricas clássicas, como antigamente, as analisadas por Freud. Perguntávamo-nos se elas teriam sumido ou existiriam novas formas de histeria, mais de acordo com os novos tempos? Tínhamos a impressão de que, em lugar de estarem invalidadas, as mulheres estavam lutando para se tornarem autônomas nos seus espaços de atuação profissional, social, familiar e amoroso-sexual. Daí a nossa afirmação “Já não se fazem mais históricas como antigamente”. Seria a histeria moderna um novo quadro psicopatológico ou uma reestruturação da personalidade mais próxima da cura, à procura da liberdade que Freud tanto almejava e que, ao mesmo tempo, considerava tão impossível alcançar? (Seddon, 1991b; 12).

Freud, que considerava a histeria como “uma neurose caracteristicamente feminina” (Freud, 1931; 261), a encarava como uma das saídas da menina, embora não tão satisfatória quanto a maternidade. Essa trilha se afirma quando a menina, ainda ligada à mãe e aceitando a teoria infantil da castração como uma verdade, “abandona sua atividade fálica e, com ela, sua sexualidade, em geral” (Freud, 1931; 264). Na nossa avaliação...

[...] Ao estudar as possíveis inter-relações com a evolução da posição na mulher em relação ao homem, nos propomos a fazer uma contribuição crítica à questão explicitada por Lacan, que considerara que, devido ao lugar ocupado pela mulher na sociedade falocêntrica, nem seus genitais, nem ela mesma possuem existência discursiva, devido ao qual ‘A mulher encontra-se numa posição sem saída’. (Lacan, 1959-60 apud Seddon, 1991b; 13).

Enquanto isso, alguns autores reconheciam uma mobilidade de quadros e de conceitos, nesta área, que não explicitamente sexual! No entanto, os autores não

questionavam mais detidamente as causas dessas mudanças, nem as consequências, de forma mais profunda. François Perrier, por exemplo, afirmava que

[...] sem dúvida, a histeria evolui com sua época: quer dizer que se institui dentro de um certo campo de saber. As histéricas de outrora, portanto, *caíram de moda*, e seu sofrimento hoje se oferece sob outras faces, outras formas clínicas mais discretas, menos espetaculares, talvez, que as da antiga Salpêtrière. (Perrier, 1979; 162; In: Nasio, 1979; 162. Grifo nosso).

Segundo Juan-David Nasio, o histérico do final do século XIX e o histérico moderno, vivem...

[...] cada qual a sua maneira, um sofrimento diferente, mas a *explicação que a psicanálise propõe para dar conta desses sofrimentos essencialmente não variou*. A teoria psicanalítica por certo se transformou singularmente desde seus primórdios, mas sua concepção sobre a etiologia da histeria continua fundamentalmente inalterada. (Nasio, 1979; 9; grifos nosso).

A questão parecia estar colocada em termos de um universal psíquico – estrutural – que permaneceria inalterável, independentemente da época e da cultura e que a postura sobre a dissimetria da mulher seria análoga: a mulher não teria saída! Haveria apenas mudanças de expressão do mal-estar, num movimento evolutivo e não de corte, de revolução?

A pesquisa da literatura nos fez tomar consciência também de que existiam discursos esparsos dentro da psicanálise que vinham questionando, como nós vínhamos fazendo, alguns conceitos psicanalíticos não apenas os freudianos, mas também os lacanianos, o que não era um dado tão consciente para os estudiosos e profissionais da área naquele momento. Estávamos começando a nossa pesquisa sobre a valoração da feminilidade ao longo dos tempos, em psicanálise, que depois chamaríamos de “feminização da psicanálise”.

A pesquisa bibliográfica nos fez perceber que, independentemente da orientação seguida, os psicanalistas, em geral, concordavam com o fato de que a histeria teria mudado pelo menos sua forma de expressão, isto é, na sintomatologia. Havia um debate, mesmo que não aocntecesse ao vivo... A ideia de historização ia aparecendo, de alguma forma, e aos poucos, no campo psicanalítico...

Reich tinha um radar, percebia as coisas com antecedência. Freud tinha apresentado também um terceiro caminho, “o complexo de masculinidade”, que

implicava o não-reconhecimento, pela mulher, de sua situação de “castrada”. Este caminho pode, eventualmente, resultar numa escolha de objeto homossexual, manifesta (Freud, 1931; 264). Sobre essa via, o psicanalista Wilhelm Reich apresentara à Sociedade Psicanalítica de Viena, em 1952, em pleno período de crescimento do feminismo, a ideia de “mulheres fálico-narcisistas”. Tratava-se de uma saída da mulher que envolvia uma mudança da personalidade devido ao recurso do mecanismo perverso de recusa ou renegação [*Verleugnung*] de sua castração. Reich realizou uma torção: o que se considerava doença, ele passava a considerá-lo um tipo de caráter: “caráter fálico-narcisista”, “autoconfiante, às vezes arrogante, inflexível, enérgico e muitas vezes impressionante em seu comportamento...” (Reich, (1952) 1989; 202). E continua: “O comportamento agressivo cumpre uma função de defesa...” (Reich, (1952) 1989; 203). Nas mulheres “fálico-narcisistas” existe a fantasia de possuir um pênis e “Existe uma identificação entre o ego como um todo e o falo” (Reich, 1952; 204 apud Seddon, 1991b).

Os psicanalistas franceses Laplanche e Pontalis, fazendo uma nova leitura da invenção de Reich, consideram que “‘mulher fálica’ designa a mulher que possui um falo e não a imagem da mulher ou menina identificada com o falo”. Utiliza-se ainda “em sentido figurado, para qualificar uma mulher que apresenta traços de caráter supostamente masculinos” (Laplanche e Pontalis, (1974; 140 apud Seddon, 1991 b).

Enquanto isso, o psicanalista francês Perrier considerava que a mulher tinha se visto obrigada neste século a sair de casa e a enfrentar situações desconhecidas e, desta forma, organizara novos mecanismos que seriam mais da ordem ofensiva que defensiva (Perrier, 1974, In Nasio, 1979; 62). Bleichmar pensava que o mecanismo de recalque [*Verdrangung*] não é mais o hegemônico entre as mulheres, mas sim o de renegação ou recusa – *Verleugnung*-- (1985; 217 apud Seddon, 1991 a; 70).

A psicanalista argentina E. Bleichmar, em 1985, entendia a histeria como um quadro apenas de mulheres, associando-o à assimetria: “trata-se sempre de mulheres quando se fala de histeria”, é como uma modalidade psicopatológica, que denuncia a dissimetria da mulher em relação ao homem existente em nossa sociedade (Bleichmar, 1985 apud Seddon, 1991 a; 70). Bleichmar entendia que há uma “histeria moderna” e que ela seria um caminho de protesto contra os valores vigentes, devido à posição desigual em que a mulher se situa, encontrando-se em questão, antes sua

autoestima como pessoa, do que sua questão como mulher sexuada (Bleichmar, 1985, *idem*).

Nós já tínhamos chegado à conclusão, anteriormente, de que as mulheres atuavam na vida amorosa, como sujeitos, através de uma “moral sujeita à ética” e não por uma “moral sujeita ao jurídico” (Foucault, 1980 apud Seddon, 1984; 21)

Passamos a ver os deslocamentos da feminilidade ao longo do tempo também como um sintoma social, com uma causa, (*das Ding*) que, ora se manifesta como repúdio da feminilidade, quando está muito excluído do social; ora como exaltação da feminilidade quando está mais superficial e menos reprimido.

3.2.3.3.

Saída para as mulheres pela erótica cuja bússula é a ética do desejo

O segundo evento que nos chamou a atenção, em 1984, foi o surgimento de novos comportamentos sexuais amorosos, em particular de namoro, como a “paquera”, que implicavam em quebrar o tabu da virgindade das mulheres. Esse evento, que era mais evidente para todo mundo que o primeiro, --o conflito da mulher atual com a maternidade--, uma vez somado ao primeiro, levava-nos a pensar em termos de uma mudança da estrutura, de passagem para uma nova fase da civilização. Pois se a mulher-mãe não podia, segundo os preceitos religiosos gozar de uma sexualidade fora da reprodução, e pelos preceitos do higienismo, podia gozar da sexualidade, mas apenas dentro do casamento e também, principalmente, aos fons da reprodução, essa sexualidade “livre” se aproximaria da implantada pela prostituta? Por outro lado, o que estava em jogo não era o pagamento, mas o prazer sexual em si e, ainda, o próprio desejo da mulher como sujeito.

Poderíamos pensar, hoje, que nossa matéria prima foram as mudanças produzidas pela contracultura, ou pela revolução sexual, ou pela emancipação feminina. Enfim, todos esses nomes em torno de um evento que, muitas vezes, como veremos, veio a ser muito questionado e, em muitos casos, sem sequer ganhar nome próprio no campo da produção psicanalítica, em geral.

Em 1984, decidimos analisar a questão, no Rio de Janeiro, focando, num primeiro momento, o namoro. Devido à inexistência ou desconhecimento nosso de uma literatura sobre a questão do namoro contemporâneo, nem na área de psicanálise, nem em geral, --além das críticas bastante questionadoras da revolução sexual do sociólogo americano Lasch--, realizamos uma investigação bastante heterodoxa para o projeto que chamamos “A paquera e sua ‘amoral’- moralidade”, procurando, nas fontes mais diversas, pistas que nos ajudassem a entender o fenômeno.

Fizemos entrevistas informais na saída de escolas e cursos de vestibular em Copacabana, analisamos letras de músicas e textos prescritivos de revistas – tanto as direcionadas a um público feminino (*Cláudia, Nova*), quanto a um público masculino (revistinhas do Carlos Zéfiro, --pseudônimo de Alcides Aguiar Caminha--, *Playboy*) –, tendo o cuidado de ver essas fontes sempre em dois períodos – antes e depois da chamada “revolução sexual”. Analisamos ainda, verbetes de dicionários, como *O Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, de Aurélio Buarque de Hollanda.

A nossa pesquisa levou-nos ao surpreendente *Dicionário de Termos Eróticos* (1981), de Horácio de Almeida, um dicionário específico sobre o tema que nos interessava, recém-publicado na época e considerado por Carlos Drummond de Andrade como fornecedor de grandes contribuições para a cultura brasileira. Outro achado foi saber do *Manual para namorados* (Vianna, 1967, apud Azevedo, 1981), que comparava o “namoro tradicional” com o “namoro a antiga” no Brasil. Enquanto no primeiro eram os pais que escolhiam os parceiros para os filhos, no segundo eram os parceiros que se escolhiam, seguindo uma série de prescrições desse *Manual* que ensinava a moça a preservar a virgindade.

Partindo do pressuposto que a cultura mudava através da história e que, por esse motivo, certos conceitos da psicanálise também deveriam mudar, analisávamos a ética dos parceiros “paqueradores” e a comparávamos com a ética dos parceiros do namoro à antiga. Um dos conceitos que a teoria psicanalítica considerava como universais e atemporais era o da “moral sexual civilizada”, apresentada por Freud como a fase de civilização, aquela que a humanidade, depois de um longo percurso, teria alcançado e que seria o seu ápice. Mesmo que essa fase produzisse um sem número de doenças e um mal-estar que lhe era próprio, ele a considerava, implicitamente, como a chegada ao topo e o mal-estar dela decorrente um mal

necessário. Este era devido à impossibilidade de os seres humanos enxergarem a diferença sexual, quando crianças, dando a impressão de que seria impossível existir uma alternativa “civilizada” a uma organização falocêntrica.

Aqueles que tinham tentado questionar isso, como os psicanalistas chamados por Lacan de “pós-freudianos” (Seddon, 1998 a; 112-132), que argumentavam que elas sublimavam sendo mulheres, Freud respondia que elas sublimavam porque eram masculinas, desqualificando-as, de alguma forma, então, como mulheres.

Horácio de Almeida, no seu *Dicionário*, considerava que, durante séculos e séculos, “o sexo foi reprimido”, “as moças não namoravam”, “os meninos não tinham infância alegre” e “os casamentos se faziam por conveniência das famílias” (Almeida, 1981; 11). A jovem que perdesse a virgindade tornava-se, socialmente, uma perdida. Abandonada pela família para sempre, não lhe restava outra saída senão a prostituição. Segundo o autor, de um lado a Igreja, de forma negociadora, concordava de um lado, com os costumes tradicionais e, de outro, tentava juntar coisas realmente inconciliáveis como o machismo com a mulher moderna (Almeida, 1981; 11).

Se bem alguns verbetes davam elementos para se pensar na mudança dos indivíduos e do processo de “libertação” pelo qual as mulheres estavam passando, por outro lado, expressavam a resistência às transformações e a presença da ideologia da dupla moral e da visão da mulher como objeto. Continuava a vigorar uma idealização da virgindade e da virilidade: enquanto as mulheres que faziam sexo antes do casamento eram mal vistas, os homens eram bem vistos.

No verbete “mulher”, detectamos uma série de adjetivos, todos carregados de preconceitos, alguns ligeiramente velados, outros muitos pejorativos e, relacionados com o perfil comportamental sexual da mulher, por exemplo: “mulher de verdade” (esposa, dona-de-casa), “mulher liberada” (mulher que não serve para casar), “mulher-homem” (lésbica). Enfim, embora encontremos um número significativo de tipos de mulher, não encontramos sequer dois tipos de homem com adjetivos aportados à palavra “homem” que conotassem seu comportamento sexual. Dois exemplos bem claros dessa diferença são “homem da rua” (plebeu), “mulher da rua” (prostituta) e “homem público” (cidadão reconhecido por seu poder sociopolítico), “mulher pública” (meretriz). Porém, quanto à *orientação sexual do homem*, vimos

que a palavra “homem” não era usada para tipificar o homem homossexual. Ele é diretamente classificado como “mulherzinha” (Buarque de Holanda, s.d.).

Se bem que as definições do *Dicionário* de Almeida sejam parecidas, em termos de preconceitos com as de Buarque de Holanda, como anunciamos acima, existem verbetes que falam de uma mudança histórica: “Mulher – Pessoa do sexo feminino que *atualmente, com o movimento de emancipação*, deixou de pertencer ao chamado ‘sexo fraco’” (Almeida, 1981; 181; grifo nosso); “Homem – Ser humano, *que já pertenceu ao sexo chamado forte*” (Almeida, 1981; 146; grifo nosso; Seddon, 1984; 11). Assim empreendemos nossa pesquisa sobre esse fenômeno – que denominamos, entre outras formas, de “saco de gatos... e de gatas” – pois a ideia que nos guiava era de que, nessa “época de narcisismo”, ao menos, homens e mulheres, tinham possibilidade de escolher, de forma mais livre e ética, seu caminho, principalmente as mulheres. Em outras palavras, estes podiam desobedecer “a moral sexual civilizada” hegemônica na Viena de Freud, sem medo de sofrer sanções sociais terríveis.

Comparando as prescrições do *Manual para Namorados* com as das revistas contemporâneas constatamos que, enquanto as primeiras exigiam uma conduta das mulheres de repressão quanto ao sexo e de preservação da virgindade, as segundas estimulavam as mulheres a tomarem a iniciativa sexual nos jogos amorosos, perdendo a virgindade, para alcançar, ainda, o orgasmo. Analisamos o fenômeno da “paquera” – “um saco de gatos e... de gatas”, como um dos jogos amorosos contemporâneos – que, desde a década de 1960 se apresentava no Rio de Janeiro, e a comparamos com os jogos amorosos pertencentes ao período de final do século XIX e meados do século XX, denominado, “namoro à antiga” (Azevedo, 1981 apud Seddon, 1984; 14).

Verificamos que, assim como o *Manual* pressionava a mulher para se reprimir, sexualmente, os textos prescritivos das revistas contemporâneas exerciam uma forte pressão para a mulher se tornar dona do seu corpo, sob a forma de um mandato de estímulo ao gozo. As pessoas entrevistadas mostravam suas mágoas, feridas, ressentimentos: umas falavam do valor de troca no “mercado” tanto das mulheres quanto dos homens; outras falavam do “conto do companheiro”. Referindo-se ao namoro à antiga, Azevedo afirmava, de forma taxativa? “Qualquer condescendência [da moça] com experiências sexuais antes do casamento, resultando

num passo falso, numa queda, mesmo com o próprio namorado ou noivo, reduz a possibilidade de casamento” (Azevedo, 1984; 250).

Já o artigo “Normas sexuais, você é quem faz e desfaz”, da revista *Nova*, prescrevia:

A liberdade nos atribui um grave encargo, somos responsáveis por nós mesmos. E, não havendo rígidas estruturas externas, somos constantemente obrigados a analisar nosso comportamento, nossas reações e, a partir delas, elaborar nossas próprias regras. Todas as escolhas dependem apenas de nós (*Nova*, 1984; 26).

A paquera, na aparência extremamente amoral, era governada, na nossa avaliação,

[...] por um código moral que não passa pela repressão do sexo [às mulheres], mas por sua exaltação: ‘Deve-se gozar’, embora esta frase pareça altamente contraditória. E, se naturalmente não se consegue, deve-se recorrer a uma tecnologia bem especializada. O controle da sexualidade passou do Estado para a Família, melhor ainda, para o indivíduo; é este quem problematiza e controla sua sexualidade minuciosamente através de discursos elaborados por ele, mas ao mesmo tempo, por outros que o atravessam (Seddon, 1984; 24).

Na paquera – e nos jogos de namoro contemporâneos, em geral – o controle dos laços de aliança tinha passado para o indivíduo, sendo regidos por uma “moral sujeita à ética” nos termos foucaultianos. Assim, a paquera, produto da “revolução sexual” estava conduzida por um código moral interno, sujeito à ética, que não passava pela suspensão do desejo e sua consequente repressão ao sexo, mas sim pela realização do sexo e pela sua exaltação.

Criávamos dois tipos de categorias de análise ou conceitos para distinguir os dois tipos de namoro:

1. O “código moral e a moralidade de comportamentos” tende, desde o início, ao casamento, passando por várias fases que implicam num determinado período de tempo, para os candidatos se conhecerem, até atingir a relação sexual no casamento. A escolha do candidato (a) é regida por padrões sociais bem rígidos a pesar de ser, em última instância, uma escolha pessoal; o homem tem mais chance de selecionar a mulher do que esta a ele, pois a mulher tem que se contentar entre os que a escolhem; o homem é ativo e a mulher, passiva; as relações sexuais durante o namoro são censuradas e a mulher tem que chegar virgem ao casamento – ideal de virgindade – o

controle desta castidade é estrito e até a sociedade se ocupa de punir os infratores; o namoro responde à necessidades familiares e sociais, tanto o amor quanto o sexo ficam subordinados a regras sociais.; tanto a mulher quanto o amor são vistos de forma ingênua; o sexo, para a mulher, deve ir ligado ao amor e fundamentalmente, ao compromisso (Seddon, 1984; 7-8).

Já “o código da paquera ou namoro atual” não tende ao casamento desde o início; o espaço de tempo entre o primeiro olhar e a relação sexual é mínimo. Tudo tende a se desenrolar no mesmo dia; a escolha entre os parceiros é regida, fundamentalmente, pelos desejos pessoais tanto do homem quanto da mulher; tanto o homem quanto a mulher são ativos ao tomar as iniciativas, por conseguinte, ambos têm chances de selecionar o outro; as relações sexuais durante o namoro são permitidas e até estimuladas para atingir um maior conhecimento entre ambos; a sociedade não interfere para reprimir ou liberar a sexualidade; o namoro responde a necessidades e desejos pessoais; tanto o amor quanto o compromisso estão subordinados a um bom relacionamento sexual; exige-se uma boa *performance* sexual; nem a mulher, nem o amor são vistos de forma ingênua. Estes códigos supõem regras implícitas e explícitas que não necessariamente os indivíduos vão tomar como próprias (Seddon, 1984; 18-19)

Uma das mudanças mais visíveis na passagem do namoro à antiga para o namoro contemporâneo deu-se no campo da ética. Como a ética era uma das coisas que Freud considerava diferentemente no homem e na mulher, nós estávamos trabalhando, ao mesmo tempo, com a ética na relação fundamental da erótica para o ser humano na contemporaneidade e com a ética que guiava a estrutura do psiquismo dos homens e mulheres contemporâneos. Na nossa avaliação, o “namoro à antiga” era regido por uma “moral sujeita ao jurídico” (Foucault, 1980; 82),⁵³ o que significa dizer que o controle dos laços de aliança encontrava-se nas mãos do pai, enquanto representante da família perante o Estado e a Igreja. Vale frisar que na dupla moral somente as mulheres submetiam-se à moral.

É interessante destacar, como contraponto, as formulações do adolescente Sigmund (então com 19 anos), dirigidas a seu amigo Eduard Silberstein, que

⁵³ *O Seminário. A Ética da Psicanálise* de Lacan ainda não tinha sido publicado e nem era conhecida por nós a versão em francês. Já este livro de Foucault tinha sido publicado quatro anos antes, em 1980.

diferenciava bem a ética dos homens da ética das mulheres. Só fomos conhecer esse comentário, que coincide com nossas pesquisas, bem mais tarde:

[...] Um homem pensa que é seu próprio legislador, seu confessor e seu juiz. A mulher, em contrapartida, não tem em si a regra da ética; só pode agir bem permanecendo dentro dos limites das normas morais, observando o que a sociedade reconhece como conveniente (Freud, [1875], 1989; *In André, S.* 1995; 52-53).

Na nossa pesquisa de 1984, tínhamos deixado a questão no seguinte ponto: depois de questionarmos e nos contrapormos às opiniões de que a “paquera”, como uma das expressões dos novos comportamentos amoroso-sexuais, podia parecer, mas não era apenas uma amoralidade, como as críticas à mesma afirmavam. O que acontecia é que a ética usada pelos parceiros não respondia mais a uma moral estabelecida por um terceiro – pai de família, Igreja, Estado – que estava sendo questionado como autoridade para gerir as decisões dos indivíduos. A “moral sexual civilizada” de Freud, ficando para trás, as relações amorosas passavam a ser regidas por uma “ética individual”.

No Rio de Janeiro, estavam caindo por terra os ideais de virgindade e de fidelidade, por parte das mulheres, e estavam surgindo um homem e uma mulher numa posição social mais simétrica, com uma moralidade de comportamentos sujeita à ética e não à moral. Na contemporaneidade dos anos 1980, o casal de namorados, ao invés de comportar dois tipos de parceiros – um sujeito regido por uma dupla moral, que dirigia seu desejo a dois tipos de mulheres, e um outro, que precisava aguardar passivamente a iniciativa do primeiro, isto é, um objeto que suporta a escolha – ambos – homem e mulher – eram atravessados ao mesmo tempo pelos discursos sociais, problematizando e controlando a própria sexualidade através de discursos elaborados por eles. Ou seja, onde muitos viam uma amoralidade, ou mesmo uma imoralidade, nós víamos uma afirmação dos indivíduos – homem e mulher – que se regiam por uma ética. Víamos, também, um questionamento da relação sujeito-objeto e o começo do questionamento e do ocaso da dupla moral, bandeira levantada pelas feministas nos anos 1950 e 1960.

O processo de individuação levava a questionar os ideais erigidos pela sociedade no casamento monogâmico: ideal de virgindade e sua contrapartida, o ideal de masculinidade e com isso, a dupla moral. Concluíamos, então, que existiam diferentes “códigos” que regiam a vida amorosa, tanto entre os sujeitos homens

quanto entre os sujeitos mulheres, seguindo a linha vista por Foucault, própria de um “novo tempo” e na qual “não existia mais o terceiro” – representado pela Família, pela Igreja ou pelo Estado – e onde, em lugar de idealização da virgindade, exaltava-se o gozo (Seddon, 1984; 17-19).

Tínhamos, então, nosso objeto de estudo, sobre o qual passamos a trabalhar até os dias de hoje. Nessa nova fase, tanto os homens quanto as mulheres posicionavam-se de forma ativa, como sujeitos e não como objetos, exercendo sua sexualidade, que possuía uma nova ética, uma nova estética da vida amorosa tendendo ao gozo que respondia de forma singular e não pré-determinada por uma moral igualmente aplicada a todos.

Em 1985, alguns psicanalistas brasileiros começaram a posicionaram-se em relação às modificações principalmente éticas e da estrutura familiar, pelas que passava a sociedade brasileira⁵⁴.

3.2.3.4.

A nova fase: Ética e estética da Erótica Contemporânea. Sintoma Social

“Poderíamos admitir que atualmente nos encontramos numa quarta fase mais liberal” (Seddon, 1991 a; 107).

“Poder-se ia falar de uma ética e de uma estética da erótica contemporânea?” (Seddon, 1991; 01).

Detectávamos, cada vez mais, um “novo cenário amoroso no Brasil” ocupado por inúmeras formas de amor e por novas formas de subjetividades aonde pouco antes reinava quase com exclusividade o casamento monogâmico tradicional, o estilo de namoro à antiga que o precedia e as figuras de homem - viril - machista, mulher – feminina - mãe e homossexuais... A partir dos anos 1960 as formas tradicionais tiveram que compartilhá-lo, e até mesmo disputá-lo, com novas formas de relacionamento erótico. (Seddon, [1991] 2000a)⁵⁵.

⁵⁴ Apresentaremos este debate no capítulo 6.

⁵⁵ Interessa apontar que, sem percebê-lo conscientemente, já trabalhávamos com a ideia de “convivência de diversas formas de relacionamento amoroso-sexuais, novas e tradicionais”. Sem conhecer as teorias de Bakhtin à nossa ideia de uma “carnavalização” da cultura, numa linha historiográfica romântica pós-moderna já estava posta, pois resgatava a convivência, das formas que surgiam com as formas tradicionais, em lugar de substituí-las.

Uma multiplicação incessante de novas expressões buscava dar conta da diversidade de relacionamentos que surgiram a partir dos anos 1960-1970, com a chamada “revolução sexual”: “paquera”, “amor livre”, “amizade colorida”, “passar cantada”, “comer”, “transar”, “azarar”, “ter um caso com”, “estar casado, mas cada um em sua casa”, “casar sem papel passado”, “sair com”, “ter um rolo”, “ficar com”, “juntar-se”, “galinhar”, entre outras inúmeras, que continuam a surgir até os dias de hoje. (Seddon, 2000a; 01).

Nossa proposta de uma “nova fase da cultura” merecia um devido aprofundamento: ao final de contas, essa fase estava indo além da terceira fase proposta por Freud (Freud em 1908 a), “moral sexual civilizada” – que vinha regendo a vida amorosa e sexual no Ocidente, de um modo hegemônico desde a Antiguidade até a década de 1960. Lacan também não tinha proposto nada de novo concreto, nesse campo específico, apesar de ter tentado estimular nesse sentido, os psicanalistas que lhe eram contemporâneos ou herdeiros, como fica claro quando indaga o porquê os psicanalistas não teriam estudado nada ao respeito, depois de Freud, uma vez que a psicanálise tinha oferecido:

“uma mudança de perspectiva tão importante sobre o amor, colocando-o no centro da experiência ética, que forneceu uma denotação original, certamente distinta do modo pelo qual o amor até então fora situado *pelos moralistas e pelos filósofos* na economia da relação inter-humana, porque a análise não foi mais longe no sentido da investigação daquilo que deveremos chamar, propriamente falando, de uma erótica? Isto é coisa que merece reflexão?” (Lacan, 1959-1960; 17-8, apud Seddon, 1991 a; 2; grifos nossos).

A proposta de uma nova fase erótica por nós começara em 1984, era retomada em 1986 e empreendíamos nosso aprofundamento na erótica contemporânea, dando continuidade a nossa pesquisa que acabou redundando na nossa dissertação de mestrado *A ética da erótica*, defendida em 1991.

A primeira questão que diferenciou este trabalho do anterior foi que, agora, mesmo que, em volta, ouvíssemos vozes críticas em relação ao fenômeno que se desenvolvia na sociedade de forma independente aos nossos desejos, sentíamos-nos fortalecidos com a interrogação lançada por Lacan sobre a ética do desejo. Foi a partir desta identificação de ideias com *A Ética da Psicanálise*, de Lacan, que resolvemos nos aprofundar na teoria lacaniana seriamente e aceitar o desafio que já emgprendéramos anteriormente, juntando ao nosso desejo, o de Lacan.

Em segundo lugar, entendíamos que não estávamos analisando apenas mudanças na subjetividade das pessoas, mas também, os sintomas sociais da

civilização, neste caso, a “erótica contemporânea”. Se Freud considerava a religião um sintoma social decorrente do assassinato do pai primordial, nós “botávamos no divã” a erótica da sociedade contemporânea e o tratávamos como um sintoma social que se expressa através do seu mal-estar, assim como já tínhamos feito com a “paquera”.⁵⁶ Concordávamos com Lacan no sentido de que “[a]lguma coisa deverá permanecer aberta no que se refere ao ponto que ocupamos na evolução da erótica e ao tratamento fornecer, não mais a fulano ou a sicrano, mas à civilização e a seu mal-estar” (Lacan, 1959-60; 25; Seddon, 1991 a; 3). Tratava-se de ver qual o mal-estar da civilização contemporânea e, para isso precisávamos analisar as subjetividades e a civilização de um ponto de vista metapsicológico ou topológico. O seja, entendíamos que se tratava de um sujeito contemporâneo, diferente do moderno, que utilizava novos mecanismos psíquicos e criava novas formas de relacionamento. Ou seja, considerávamos que a fase da moral sexual civilizada com uma forma amoroso-sexual única e com certo tipo de mecanismos psíquicos próprios do homem e outros da mulher, estava ficando para atrás para dar lugar a um novo tipo de ser humano e de ser mulher ou homem.

Em terceiro lugar, era necessário construir categorias de análise que nos permitissem abordar a nova fase proposta de uma perspectiva histórico-cultural-psicanalítica. Não existia literatura proveniente do campo psicanalítico sobre o tema, nem no Brasil, nem no exterior, tampouco da antropologia e da sociologia. Eram apenas críticas soltas, que não permitiam construir um novo modelo psíquico capaz de explicar a nova realidade que se apresentava na clínica e no social nem seu novo mal-estar⁵⁷. A bibliografia extrapsicanalítica à qual tivéramos acesso e que tangenciava o assunto era também escassa, resumindo-se ao livro do sociólogo americano Christopher Lasch, sobre os movimentos de contracultura nos Estados Unidos e ao do jornalista brasileiro Zuenir Ventura, sobre esses mesmos movimentos

⁵⁶ Sobre o sintoma social nos detivemos profundamente em nossa Tese de Doutorado em Psicologia Clínica, *A Feminização da Psicanálise. Análise dos deslocamentos na produção sobre a feminilidade*. (Seddon, 1998; 235-246).

⁵⁷ Como o objetivo de fazer uma revisão crítica dos conceitos psicanalíticos que nos permitissem dar conta da nova fase que entrevíamos, como proporá mais tarde Joel Birman, inventamos uma série de novos termos como por exemplo, aos quais demos sua definição: “erótica contemporânea” (1991), “ética da erótica” (1991), “estética da erótica” (1991), “erótica trágica” (1991), “erótica poética” (1991), “erótica do corte de amor” (1991), “técnicas eróticas de suspensão do desejo” (1991) e “técnicas eróticas de transgressão”, “ética do desejo como ética que rege o sujeito contemporâneo”, “clínica sujeito contemporâneo” (1997), “feminização do social” (1998), “clínica do sujeito contemporâneo” (2001), “Feminização da cultura contemporânea”, “feminização da arte contemporânea” (2005); “entre muitos outros.

no Brasil. Para continuar a criar as nossas categorias de análise precisávamos saber o que pensavam os sujeitos contemporâneos, tentando obter dados para desenvolver e atualizar a questão da erótica contemporânea no Ocidente, vista a partir do Rio de Janeiro, de forma consistente. Para tentar suprir a considerável lacuna no campo psicanalítico, mesmo sabendo da limitação do método para a psicanálise, apostamos no surgimento de ideias que, se juntando à experiência na clínica iriam permitir pensar novos conceitos.

Realizamos entrevistas não estruturadas, sem roteiro, com dois grupos de cinco homens e cinco mulheres, todos na faixa etária entre 30 e 40 anos e com nível universitário, tendo gravado cerca de oito horas de entrevista no mês de novembro de 1986. Entendíamos que eles – por fazerem parte de uma elite intelectual de jornalistas, romancistas, diplomatas, acadêmicos – podiam funcionar como criadores de discursos ou agentes de transformação do edifício simbólico, renovando o campo discursivo. As entrevistas tinham como objetivo avaliar a abrangência do fenômeno e construir um vocabulário mais extenso sobre ele, indo, portanto, além dos dicionários pesquisados. Isso nos ajudaria a construir novos conceitos psicanalíticos e categorias de análise que, talvez, nos ajudassem a dar conta do fenômeno através das mudanças nos discursos de um período para o outro. Uma delas dizia respeito à de certo modo batida questão de se é possível, ou se se deve separar amor de sexo. Apresentamos a seguir, a modo do exemplo do material recolhido e já separado por temas, parte do material sobre esse assunto:

Homem 1, respondendo a Mulher 1: “É possível você aceitar o sexo como uma divertida brincadeira que se esgota nele. Em toda a história o sexo foi impedido, por uma série de preconceitos, de ser um fim em si mesmo. Você só podia fazer sexo na medida em que procriava, ou assinava um papel, em que o sexo virava comércio. Havia sempre um outro objetivo que não o sexo ele mesmo. M1: O que é o sexo nele mesmo? H 1: Você olha para uma mulher, ela olha para você, os dois sentem tesão um pelo outro, conversam, vão para a cama e se divertem. M2: Toda vez que isso aconteceu comigo, eu preferi jogar vôlei. O sexo em si, acho insosso...M1: Quando conheci meu namorado, ele estava no cio. Arranjava mulher e depois achava chato ter que conversar com ela. A maioria dos homens é assim. Eu detesto estar no caderninho de homem. É humilhante para a mulher. M1: Sexo e amor não têm nada a ver. H1: Os homens passaram várias gerações comendo secretárias, então eles aprenderam a conviver com essa ideia. As mulheres tem dificuldade de separar essas coisas. M2: E os homens de juntá-las. M5: Antigamente o homem conversava com a puta, que era às vezes, ótima interlocutora, melhor do que a mulher dele. E agora, com a liberdade sexual, se tenta juntar as coisas, o tesão vai embora. M2: ao falar assim está se falando de juízo de valor, em projeto. Parecem metas diferentes as do homem e da mulher. H3: estou com dificuldade desde que me separei de me apaixonar

novamente. Talvez a separação tenha sido traumática, mesmo... H1: quando a M5 falou, ela identificou um avanço em relação à monogamia, como uma superação da fase de poli, bi ou trigamia. A poligamia que ela exercia era por falta de direcionamento. Ela estava tendo vários casos, *trepando* com um bando de homens, uma poligamia por carência... Eu acho que se pode ser poligâmico por opção. Quando você chega à conclusão de que ninguém completa ninguém. Qual é a decorrência disso? M1: Por que morar separado faz o sexo mais agradável? H1: Eu gosto de fazer sexo sem que haja envolvimento de muito sentimento. H2: Quando estou apaixonado, sou monogâmico. Mas é uma experiência rara para mim. No meu casamento durou anos... H6: Sófocles, quando ficou impotente disse: Meu Deus, agora posso começar a ser feliz porque estou Livre do amor! H8: estou livre das sacudidas do amor, sou feliz! M8: então para ele é uma coisa mecânica. Eu me apaixonei aos oito anos de idade. M4: as pessoas estão aí querendo outra forma de vida, uma sociedade diferente, uma outra forma de convivência, e de participação, e de moradia. Uma outra forma de viver: em comunidades, em conjunto, e a proposta é viver sozinho por um tempo prolongado.. e com estigmas do que passaram. H5: Você diz que as mulheres querem proteção, mas tenho uma amiga que faz caratê e dá uma sova em qualquer um daqui. H8: mas isso é raríssimo. M8: Meu ideal é um projeto complementar e não complementar... (Seddon, 1991 a; 245-258).

Sobre espaço psíquico, as pessoas diziam que querem estar em contato com os próprios desejos. Os projetos giram em torno disso. Os elementos mais valorizados são o espaço interno, a liberdade, o silêncio, o próprio desejo, o estar sozinho, a privacidade, o respeito, a vida individual, a liberdade de mentir...

... M2: Eu ainda não tive a sorte de encontrar um parceiro estável que aceite morar separado. M5: Isso é simbiose. M2: o cara se sente inseguro. H2: As pessoas não estão prontas ainda para ter a sua vida individual. M1: Eu gostaria de não ser gratuita, de ter contato com o meu desejo sempre. Começo essa briga, ao escovar os dentes de manhã. Esse é meu projeto! Eu sou muito contraditória sempre. Eu não tive problema em assumir a minha infidelidade, porque sempre mantive privacidade, uma briga pela minha opção. H8: Não sei se isso é privativo da mulher. M9: Eu acho que os problemas dos homens hoje são os mesmos que os das mulheres. M10: Somos uma minoria. A maior parte das pessoas pensa diferente. H8: eu não posso falar do que eu não vivo... H2: Eu voltei com uma moça, mandei uma rosa e virou cobrança (Seddon, 1991 a; 245-258).

Que fique claro que boa parte, senão a maior parte, da população continuava sua vida segundo os preceitos do casamento tradicional burguês, ou seja, que quem embarcava nessa nova erótica o fazia assumindo um risco, muitas vezes avisado pela família e por amigos. O que estava em jogo era mais ser dono do próprio desejo ou permanecer obediente a normas. Uma questão que nos surpreendeu foi a categoria de “conto do companheiro e da companheira” e também o que um homem ou uma mulher valiam no “mercado”. De repente, de mercado de valores, de mercadorias, passávamos a mercado dos produtos homem e mulher, de acordo com o status econômico, social, cultural, vida pretérita, filhos, e principalmente a temática que

surgiu totalmente inesperada – não que as outras fossem muito previsíveis – e que acabamos chamando “jogo de sedução e de conquista, que incluía o jogo de poder, o jogo de adivinhação e saber; a sedução propriamente dita, o sedutor, o seduzido e o que seduz” (Seddon, 1991 a; 215-265).

A partir desses discursos dos sujeitos pós-modernos, criamos categorias de análise que nos permitiram aprofundar no que passamos a chamar de *erótica pós-moderna ou erótica contemporânea*. (Seddon, 1991 a; 185-214): desejo ou não de duração da relação; ter projetos comuns ou não; a duração de fato da relação – estabilidade vs. separação – a distribuição do tempo com o parceiro – ao longo do dia, da semana, do ano – a distribuição do espaço físico com o parceiro; a questão da coabitação ou não coabitação; a divisão ou não do espaço sexual: poligamia, monogamia, dupla moral; o espaço psíquico: franqueza vs. mentira. Verificávamos que aquilo que tínhamos estudado na paquera como transgressão das leis do namoro à antiga constituía, então, uma erótica propriamente dita e mais ampla, pois, estava sendo construída pelas pessoas transgredindo as leis hegemônicas, de forma consciente e apesar do sofrimento que isso lhes acarretava! Mesmo que houvesse uma difusão da psicanálise através de revistas prescritivas, não nos parecia possível colocar essas revistas, nem as interpretações da psicanálise por elas veiculadas, como os vilões responsáveis por esse processo, nem nos parecia haver um mandato disciplinar parecido ao da moral sexual civilizada, com restrições e castigos, predeterminados para quem... não gozasse. Bem, os entrevistados se mostravam entusiasmados, comprometidos com seu desejo, apesar de estarem conscientes do sofrimento que implicava embarcar nesta erótica contemporânea.

Dava a impressão de as pessoas estarem num clima contra cultural da década de 1960, de acordo com os preceitos de Reich, que considerava que “[a] repressão da vida amorosa infanto-juvenil provou, graças às pesquisas da economia sexual e individual, ser o mecanismo básico da criação de indivíduos submissos e escravos econômicos”. (Reich, [1936] 1968; 18).

Erótica regida pela ética do desejo e o edifício simbólico

Lacan dizia que era importante analisar aquilo:

“[...] que o ser humano, ao longo dos tempos, foi capaz de elaborar que *transgredisse essa lei*, colocando-o numa relação com o desejo que ultrapassasse esse vínculo de interdição, e introduzisse, por cima da moral, uma erótica”. (Lacan, 1959-1960; 106, apud Seddon, 1991 a; 2. Grifo nosso).

Partindo da base que existia uma erótica contemporânea diferente da vitoriana, que fora o berço da teoria freudiana, nosso objetivo era apresentar os aspectos metapsicológicos, na acepção freudiana, ou topológica, na acepção lacaniana, que permitiriam analisá-la (Seddon, 1991 a; 131-141).

Desenvolvemos a ideia de que “A erótica na origem da ética”, seguindo uma linha freudiana. Essa ideia tentava dar conta da constituição do ser humano, a partir de uma erótica ou encontro mítico com o outro – próximo – que vem lhe proporcionar o gozo primeiro que se perde para sempre e que Freud denomina “*das Ding*” ou “objeto perdido” e Lacan, mais tarde, chamou de a “falta”, ou “objeto causa de desejo” ou “objeto *a*”. Esse encontro é extremamente importante para o ser humano, porque se encontra desde o início, no âmago de sua constituição ética, e perdendo-se alguma coisa do encontro com o outro. As “bordas” deixadas pelo vácuo do objeto perdido, *das Ding*, transformam-se em sua face positiva, na Lei, permitindo-se falar numa ética a partir deste momento. Desenvolvemos a ideia de um ser humano como um ser “ético”, “ser desejanter”, “ser pulsional”, “ser sexuado”, “ser falante” colocando em cada uma dessas constituições, o “outro”, num primeiro plano, ou seja, destacando a dimensão intersubjetiva. (Seddon, 1991 a; 06-38. Grifo nosso).

Freud apresenta duas operações psíquicas para a constituição do edifício simbólico do sujeito:

- A primeira operação psíquica seria a “atração de desejo” – *Behajung* –, também denominada afirmação original ou simbolização primária da realidade.
- A segunda operação, a “defesa primária” – *Verwerfung* – original, também chamada rejeição, repúdio, expulsão para sempre da simbolização de uma parte da realidade, ou ainda, “as coisas – *das Ding* – são resíduos que se esquivaram ao juízo” (Freud, 1895; 441). É esta perda, própria da espécie o que vai representar uma barreira intransponível para o ser humano, em relação à realidade no sentido do seu encontro com A Verdade.

Segundo Freud, o *protótipo de toda relação de amor* é “*uma criança que suga o seio de sua mãe*”, e “*o encontro do objeto é, na realidade, um reencontro dele*” (Freud, 1905; 229. Grifo nosso; Seddon, 2000 a; 221). O ser humano aprende a se reconhecer nos seres humanos porque “um objeto semelhante foi, ao mesmo tempo, o primeiro objeto satisfatório [do sujeito], seu primeiro objeto hostil e também sua única força auxiliar” (Freud, 1895; 438). O próximo é “uma outra pessoa pré-histórica, inesquecível, que nunca é igualada por nenhuma outra posterior” (Freud, 1895; 324 ; grifo nosso; Seddon, 1991 a; 6).

O primeiro gozo – *das Ding* –do qual advém uma sensação de completude é fruto desse encontro com o Outro, representante do social. *Das Ding*, perde-se para sempre, e o vazio deixado passa a funcionar como referência, como limite, como barreira para a organização psíquica do sujeito desejante. Do primeiro encontro com o próximo surge o sujeito desejante, a partir da referência do gozo. Um mal-estar toma conta do sujeito, que então inventa diferentes formas para dele se desfazer, guiando seu desejo por essa referência, surgindo dessa forma sua ética. Diz Freud: “o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais” (Freud, 1895; 402, apud Seddon, 1991 a; 11; Grifo nosso).

O campo da vida amorosa é, no entender de Freud, aquele que mais felicidade pode proporcionar ao ser humano, por ser o que se encontra na origem de sua própria vida psíquica. Mas é, na mesma medida, o que mais infelicidade lhe pode acarretar, caso seja tomado como fonte única de felicidade (Freud, 1929; 122-129 apud Seddon, 2000 a; 222).

Existe segundo Freud, um elemento comum e universal na pulsão que é a existência de glorificação (Freud, 1905: 150), que se pode melhor entender como *valorização* e que, em cada sociedade, incide com maior intensidade sobre um elemento em detrimento de outros. Apesar de Freud nunca ter abordado as diversas questões de forma claramente historizada, pode-se dizer que ao comparar a vida amorosa dos antigos gregos, com a vida amorosa que lhe era contemporânea, chama a atenção para o fato de que na primeira, se glorificava a pulsão sexual em si, enquanto na segunda, a glorificação recaía no objeto sexual.

Freud considera, ao analisar o casamento monogâmico, que as *restrições de ordem moral impostas pela sociedade* são mais *respeitadas pelas mulheres* e, de modo geral, *transgredidas pelos homens* (Freud, 1912a; 170, Seddon, 2000 a; 227 Grifo nosso).

Erótica

Lacan, indo além, considera que é a partir da transgressão que surge a erótica: “Temos de explorar aquilo que o ser humano, ao longo dos tempos, foi capaz de *elaborar que transgredisse essa Lei*, colocando-o numa relação com o desejo que ultrapassasse esse vínculo de interdição e introduzisse, *por cima da moral*, uma *erótica*” (Lacan, 1959-1960; 106; Seddon, 2000 a; 222; Grifo nosso).

Lacan considera que o objetivo da vida erótica é transformar o mal-estar em bem-estar, ou, melhor ainda, transformar “seu mal” em “seu bem”. Diz Lacan que a “*erótica*” tem a ver com “o que podemos fazer desse *dano* [mal-estar] para transformá-lo em *dama*, em nossa dama” (Lacan, 1959-1969; 107, apud Seddon, 2000 a ; 223, Grifo nosso).

Assim, *produzimos um deslizamento do conceito de falta associado ao dano em Lacan e, ato seguido, à dama, e o deixamos “livre”*. *Generalizamos a ideia de falta Lacan sobre o amor cortês, e pensamos em outras eróticas que também possuiriam uma falta. Tratamos a erótica, em geral, como uma estrutura de sintoma social*, para assim criar a ideia de uma erótica contemporânea. Entendíamos que era possível analisar outros tipos de relação com esses elementos estruturais: o mal que é trazido pela perda do primeiro encontro amoroso é, no campo amoroso, *deslocado pelo sujeito, de si próprio, para o objeto amoroso* e, uma vez localizado por essa via no outro, o sujeito esforça-se para transformá-lo em bem através de algum tipo de *trabalho erótico*. Na procura da completude pela vida amorosa, o sujeito sente-se *atraído e repellido, a um só tempo, em relação ao objeto amoroso*.⁵⁸

A partir daí, *deduzimos que cada ser humano tinha direito a possuir uma ética própria para se relacionar amorosamente*, isto é, *possuía uma erótica própria*.

⁵⁸ Esses grifos em itálicos mostram o tipo de operações que fomos realizando para construir o conceito de a erótica contemporânea, como uma estrutura sintomática social.

É inegável, porém, a existência de formas amorosas próprias de uma certa sociedade e de uma certa época. Freud elaborou conceitos que permitem a análise da vida amorosa de cada época e de cada, como o conceito de pulsão. Articulando o pensamento de Freud com o de Lacan concluímos que cada pessoa e que cada época e cultura, poderiam produzir uma erótica própria.

Consideramos que a busca do objeto amoroso e a relação com este são reguladas por uma lei, por uma ética, já que o surgimento do sujeito é fruto dela. A erótica é certa maneira de o sujeito do inconsciente reencontrar o objeto perdido na realidade e envolve uma certa orientação do desejo em relação à lei – que implica transgredir a lei ou ficar aquém dela. Construimos a ideia de que toda erótica possui uma “ética da erótica” bem como uma “estética da erótica”, também, desta decorrente.

“A ética da vida erótica” diz respeito à regulação do jogo com os tempos e espaços, às distâncias e proximidades do sujeito desejante em relação ao objeto desejado, que se confunde com o primeiro gozo e com a interdição dele decorrente. A suspensão do desejo antes da legalização da relação tem implícita uma obediência à moral. Transgredi-la, produziria o surgimento de uma ética erótica ou amorosa, propriamente dita. Ou seja, que a “ética e estética da vida amoroso-sexual” é um conceito que engloba os de “ética e estética da erótica”. “A estética da vida erótica” é a forma segundo a qual a vida amorosa, pelas vias do significante regida pela ética de um determinado sujeito, produz um efeito visual, auditivo, sensitivo, traduzindo-se no social por determinados tipos de relacionamentos que podemos considerar “formas imaginárias” – miragens, no dizer de Lacan, que oferecem uma certa felicidade por exemplo, o casamento tradicional, com uma certa estética formal e harmônica (o noivado, o vestido de noiva, a festa de casamento, a lua de mel), por um lado e de outro, os relacionamentos modernos com uma estética informal, curta, crua e imprevisível. (Seddon, 1991 a; 131-184).

A “lei poética”

O obstáculo à satisfação total da pulsão é o que permite a intensificação da libido, com a conseqüente valorização de um ou de outro elemento da pulsão (Freud,

1912a). Os obstáculos a que se refere Freud podem ser de ordem natural, de ordem social e, ainda, subjetiva :

[...] se não se limita a liberdade sexual desde o início, o resultado não é melhor. Pode-se verificar, facilmente, que o valor psíquico das necessidades eróticas se reduz, tão logo se tornem fáceis suas satisfações. *Para intensificar a libido, se requer um obstáculo; e onde as resistências naturais à satisfação não foram suficientes, o homem sempre ergueu outras, convencionais, a fim de poder gozar o amor.* Isto se aplica tanto aos indivíduos como às nações. Nas épocas em que não havia dificuldades que impedissem a satisfação sexual, como, talvez, durante o declínio das antigas civilizações, o amor tornava-se sem valor e a vida vazia; eram necessárias poderosas formações reativas para restaurar os valores afetivos indispensáveis. Nessa conexão, pode-se afirmar que a corrente ascética da Cristandade criou valores para o amor que a antiguidade pagã nunca fôra capaz de lhe conferir. (Freud, 1912a: 170; grifo nosso; Seddon, 1991 a; 93-4).

Essa tendência do ser humano, analisada por Freud é a que denominamos de “lei poética”. Por outro lado, e baseando-se em estudos anteriores de Von Ehrenfels (1907), Freud comparou a vida amorosa que lhe era contemporânea com a de tempos pretéritos, distinguindo *três estágios da moral sexual*, segundo qual fosse o objetivo da pulsão valorizado: um primeiro, em que a pulsão pode manifestar-se livremente sem que sejam consideradas as metas de reprodução, um segundo, em que tudo da pulsão sexual é suprimido, exceto quando serve ao objetivo da reprodução, e um terceiro, no qual só a reprodução legítima é admitida como meta sexual. A esse terceiro estágio, corresponde a moral sexual “civilizada” do tempo de Freud (Freud, 1908a; 194). Nesse terceiro estágio – e último, para Freud--, pode-se pensar que, ao não ser valorizada a pulsão em si, mas apenas o objetivo da reprodução dentro do casamento legítimo, o objeto sexual também passa a ser valorizado.

Queda de Ideais e sublimações e padrões éticos

Freud distingue ou, melhor, procura distinguir, a formação de um ideal, da sublimação. Segundo Freud, sublimação é um processo que diz respeito à libido objetual e consiste no fato de o instinto se dirigir para uma finalidade diferente e afastada da finalidade da satisfação sexual; nesse processo, a tônica recai na deflexão da sexualidade; já. A idealização é um processo que diz respeito ao objeto; por ela, esse objeto, sem qualquer alteração em sua natureza, é engrandecido e exaltado na mente do indivíduo. A idealização é possível tanto na esfera da libido do ego quanto na da libido objetual. Por exemplo, a supervalorização sexual de um objeto é uma idealização do mesmo. Na medida em que a sublimação descreve algo que tem a ver

com a pulsão, e a idealização, algo que tem a ver com objeto, os dois conceitos devem ser distinguidos um do outro (Freud, 1914, 111 apud Seddon; 1991 a; 158-62; grifo nosso).

Referindo-se ao comportamento desigual de um e de outro mecanismo nas neuroses, Freud afirma que, enquanto a formação de um ideal aumenta as exigências do ego provocando o recalque, a sublimação atende as necessidades do ego sem envolver o recalque (Freud, 1914; 111-112). Quanto aos conceitos de sublimação e de idealização, Freud deixa brechas para diferentes leituras *a posteriori*. De um modo geral, estabelece diferenças entre as duas: a sublimação atingindo a libido de objeto e produzindo novos objetivos sociais mais elevados – obras de arte, literárias etc. – e a idealização atingindo tanto a libido de objeto quanto a libido do ego, que então se tornam super-valorizadas ou super-desvalorizadas. Todavia, em alguns momentos, esses conceitos se fundem em um só.

Existem, também, as formações reativas que são formações de compromisso entre tendências pulsionais e mandatos repressivos, como o complexo de castração cujo agente é o pai. Frente a desejos incestuosos, por exemplo, o processo de sublimação e o de formação reativa combinam-se, no período de latência, para o estabelecimento do processo de recalque secundário, próprio do complexo de castração. No caso das mulheres, Freud considera que elas permanecem em uma atitude narcísica em relação ao parceiro, não criam grandes ideais sociais nem culturais. O filho vai ser o estímulo para um tipo de relação de amar o outro – relação anaclítica ou de apoio – convertendo-se o filho em seu ideal.

Eles, conseqüentemente, evocam forças psíquicas opostas (impulsos reativos), que, a fim de suprimir efetivamente este desprazer, constroem as barreiras mentais: a repugnância, a vergonha e a moralidade (Freud, 1905; 183).

Os “padrões éticos” a que o indivíduo se submete constroem-se a partir de um deslocamento do narcisismo, de que o ego real gozava na infância, para um “novo ideal”: “O que ele projeta diante de si como sendo seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância na qual ele era o seu próprio ideal” (Freud, 1914; 111; grifo nosso). O recalque provém do ego, do amor-próprio do ego. “Para o ego, a formação de um ideal seria o fator condicionante da repressão” (Freud, 1914; 111).

Ou seja, quando um sujeito ou uma civilização derrubam os ideais que possuíam, o processo de repressão não se desenvolve.

Segundo Freud, além de existir uma valorização própria que determina uma ética singular, existe uma moral social que surge do fato de o ideal do ego de um indivíduo encontrar-se ligado a vários vínculos de identificação: Cada indivíduo, portanto, partilha de numerosas mentes grupais -- as de sua raça, classe, credo, nacionalidade, etc. -- podendo também elevar-se sobre elas, na medida em que possui um fragmento de independência e originalidade (Freud, 1921; 163; grifo nosso).

Freud considera que, quando o indivíduo passa a fazer parte de um grupo, ele abandona seu ideal do ego, substituindo-o pelo ideal do grupo, que é corporificado no líder. Há aqui, embora de forma temporária, um desaparecimento daquelas aquisições individuais. Num grupo desses, “um certo número de indivíduos [...] colocaram um só e mesmo objeto [o líder] no lugar de seu ideal do ego e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros em seu ego” (Freud, 1921; 147). Existe sempre uma distância entre o ego atual e o ideal do ego. Essa distância varia de indivíduo para indivíduo. Quanto menor a distância e, por conseguinte, maior a auto-condescendência narcisista, mais fácil, segundo Freud, é tornar-se membro de um grupo.

Normalmente, a distância entre o ego e o ideal do ego é quebrada temporariamente, como acontece, por exemplo, nos festivais, que são excessos previstos pela lei e que permitem uma infração periódica da proibição. Nesses casos, há uma revogação temporária do ideal concomitante ao surgimento de um sentimento de triunfo, de mania do ego, em contraposição ao sentimento de culpa permanente. Essa tensão com o sentimento de culpa é retomada por Freud em mal-estar na civilização, já com os aportes do conceito de pulsão de morte. O mal-estar é o sentimento decorrente da tensão entre as exigências da pulsão e as exigências da civilização. Ele conclui, porém, que, em realidade, há gosto para tudo.

Ética do desejo e Prestígio do gozo e da perversão em Lacan

Lacan apresenta a ética do desejo através de um profundo estudo sobre diferentes éticas que nós estudamos e depois, transportamos, da clínica, para onde

Lacan a criou, para ao social – erótica, amizades, produções culturais etc. Nós concluímos que esta ética do desejo proposta para a psicanálise é a que hoje governa os sujeitos contemporâneos, com tudo que isso tem de libertário e de arriscado.

Desenvolvemos a “ética” em todos os desdobramentos, como a apresenta Freud, como se fosse o outro lado da moeda do gozo. Tratamos do desejo, da Lei, do gozo e do mal-estar na civilização em dois momentos: durante a hegemonia da moral sexual civilizada e durante o que chamamos a erótica contemporânea através da análise das diferentes éticas que Lacan analisa e compara: do caráter, aristotélica, do prazer, freudiana e do desejo. Lacan analisa as duas viradas éticas: de Aristóteles a Freud e de Kant com Sade em Lacan (Lacan, 1959-60 apud Seddon, 1991 a; 90-130). Lacan entende que Freud deu uma grande virada ao descobrir que o desejo recalcado e a Lei são a mesma coisa. No desejo recalcado encontrar-se-ia a verdade dos próprios desejos. Para Kant, a felicidade só seria outorgada a quem renunciasse ao seu desejo. Sade, por seu lado, propõe o direito de gozar e o egoísmo da felicidade, assumindo a maldade que habita o ser humano e, levando-a ao extremo, enuncia a máxima, como um universal, ao estilo de Kant, de ter o direito a gozar do corpo do outro e que nada o deterá. Porém, a máxima de Sade está enunciada pela boca do outro, aponta Lacan. É o imperativo categórico de Kant com novo conteúdo: goza! O objeto passa de confinado no lugar da Coisa-em-si, kantiano, para voltar a situá-lo no lugar de Ser-aí, (*dasein*), heideggeriano. Para Lacan, Sade se detém frente ao mandamento cristão e, em última instância, é submisso à lei. Diferente seria substituir o arrependimento pela reiteração, revogando a lei interna, com o que estaria acabado o sentimento de culpa.

Segundo Lacan, Freud era um humanista, não um progressista:

Freud apresenta o ‘paradoxo da consciência moral: se a pessoa é obediente, ela é mais exigida pelo superego; se a pessoa opta pelo gozo desenfreado, se depara com obstáculos inevitáveis. Freud ficaria, então, na “honestidade patriarcal”, no “ideal temperado de honestidade”, de “desejos temperados normais” (Lacan 1959-60; 125).

Criador do mito de origem da Lei – situada no assassinato do pai-totem-deus até chegar a um deus único, Deus o Pai – Freud, contudo, teria inventado esse mito numa época em que deus já estava morto, como ele próprio anunciara em *Futuro de uma ilusão*. E sempre o esteve, complementa Lacan, mas o homem que encarnou Deus na reencarnação ainda está vivo. Lacan propõe então sua própria fórmula de que

“uma transgressão é necessária para aceder a esse gozo, e que – para reencontrarmos São Paulo – é muito precisamente para isso que serve a Lei. *A transgressão no sentido de gozo só se efetiva apoiando-se no princípio contrário, sob as formas da Lei*” (Lacan, 1959-60: 217 apud Seddon, 1991 a; 125-6).

Lacan supõe que Freud considere o gozo um mal, porque implica no mal ao próximo. Freud estaria elidindo, segundo Lacan, o problema central do gozo, que é o da agressividade humana. Ao se aproximar do outro, indicando um caminho moralizante, com aspectos da ética aristotélica, o homem teria perdido o caminho para o gozo (Seddon, 1991 a; 125):

O paradoxo do gozo apresentado por Lacan diz que quando amo com inibição nos fins, meu próximo, faço bem a ele, posso estar sendo com ele mais cruel do que nunca. E amar o próximo de forma não sublimada, representaria a possibilidade de aceder ao *próprio gozo*, com os perigos que isso implica. Seria o caminho da *perversão* (Lacan, 1959-60; 217 apud Seddon, 1991 a; 127; grifo nosso).

Dizíamos que Lacan tira a perversão do banco dos réus e a transgressão passa a ocupar um importante lugar na busca do próprio gozo (Seddon, 1991: 129). Lacan considera que “a obra de Sade tem um valor artístico. Ela arranca o sujeito de suas amarras psicossociais”. A criatividade --ou “poetização”-- surge ao atravessar as barreiras. (Lacan, 1959-60: 246 apud Seddon, 1991a; 130).

Transposição da ética do desejo da clínica, para o social

Lacan perguntara-se: “Por que a análise não foi mais longe no sentido da investigação daquilo que deveremos chamar, propriamente falando, de *uma erótica*?” (Lacan, 1959-60; 18; grifo nosso. Apud Seddon, 1991 a; 2). E ele “definia” a erótica, se perguntando o que o ser humano teria realizado, ao longo dos tempos, no sentido de elaborar algo que transgredisse a lei existente, abrindo para o ser humano um novo tipo de relação com o desejo: “[c]olocando-o numa relação com o desejo que ultrapassasse esse vínculo de interdição, e introduzisse, por cima da moral, uma erótica..” (Lacan, 1959-1960; 106, apud Seddon, 1991 a; 18).

Lacan indicava um caminho de transgressão, caminho pelo qual já vínhamos questionando o edifício simbólico quando analisamos a paquera, em 1984. Se Sade ensina a transpor o limite, mas saindo do plano imaginário, com Lacan estávamos na

ordem do jogo simbólico, que consiste em tentar transpor o limite e descobrir as leis do espaço do próximo. Sade cultivava essa fantasia com o deleite amoroso:

Trata-se do espaço que se desenvolve na medida em que lidamos não com esse semelhante a nós mesmos do qual fazemos tão facilmente nosso reflexo, e que implicamos necessariamente os mesmos desconhecimentos que caracterizam nosso ‘eu’, mas esse próximo como o mais próximo, que às vezes temos, e nem que seja apenas para o ato de amor, de tomar em nossos braços. *Não estou falando aqui de um amor ideal, mas do ato de fazer amor* (Lacan, 1959-60; 240 apud Seddon, 1991 a; 129; grifo nosso).

A proposta que Lacan faz, a partir da ética do desejo baseada na ética de Sade representava para nós um dos caminhos para questionar o edifício simbólico que elide o significante de A mulher, pois arrancava o sujeito das amarras psicossociais. O que Sade propunha era o que já vinha acontecendo com os homens desde sempre, quando, munidos do alibi da dupla moral, se encontravam com prostitutas, amantes, “vadias”. Já na erótica contemporânea que estava despontando, essa forma de agir, indo diretamente ao “ato de fazer amor” estava sendo levada adiante também pelas mulheres.

Se a vida amorosa é uma maneira de o sujeito do inconsciente reencontrar, na realidade, o objeto perdido, ela envolve certa orientação do desejo em relação à lei – no que implica transgredir a lei, ou ficar aquém dela --moral sexual civilizada. Em outras palavras, implica em uma determinada ética, bem como em uma estética dela decorrente. A busca do objeto amoroso e a relação com este estabelecida são reguladas por uma lei, por uma ética, por um tipo de relação do sujeito com seu desejo e com seu gozo, já que, como vimos, o surgimento do sujeito é fruto dessa relação.

Concluimos, a partir da definição lacaniana, de erótica⁵⁹, que nessas novas formas de amor, tanto o homem quanto a mulher se tornavam sujeitos de seu desejo, através da utilização do mecanismo de perversão de forma repetida, usando a ética trágica ou do desejo, apresentada por Lacan como sendo a de Antígona e da psicanálise. Ficavam assim para trás tanto a ética aristotélica do caráter (Aristóteles, 1979 ; Lacan, 1959-60) que valorizava o “bem da polis”, como a ética do prazer que

⁵⁹ Dedicamos o quarto capítulo da dissertação ao desenvolvimento do conceito de erótica que Lacan definira de forma tão sintética (Seddon, 1991; 131-181).

Lacan considerava moralista e que atribuía a Freud quando se detinha no mal ao outro (Lacan, 1959-60).

Leis em Freud e Lacan

É possível localizar três tipos de leis em Freud. A primeira lei é a do “respeito ao princípio de realidade”. Para entender a metapsicologia ou topologia lacaniana, chamamos de lei do respeito ao princípio de realidade, aquela que vigora na “moral sexual civilizada”. Apesar de o casamento monogâmico representar uma vida de neuroses – principalmente entre as mulheres, uma vez que elas eram mais reprimidas que os homens, Freud considerava a fase da moral sexual civilizada um mal menor e inevitável, próprio de qualquer sociedade falocêntrica e monoteísta. Na sua avaliação, essa fase representava o auge da civilização, em termos sublimatórios – dos homens – , não vendo alternativa, pois nem homens nem mulheres conseguiam lidar com a diferença sexual de forma que fosse não desclassificatória para as mulheres. De fato, o desenvolvimento da sublimação decorrente das repressões das pulsões sexuais permitia a realização de importantes produções culturais.

A segunda lei é a que chamamos de “lei da transgressão”. Nossa análise dessa lei foi guiada por Lacan, mas sem dúvida tem seus fundamentos em Freud (Seddon, 1991; 131-141), à qual já referimos quando mencionamos a ética. Um conceito que consideramos fundamental para poder comparar as duas eróticas é o conceito de “glorificação” ou “valorização” (Freud, 1905; 150 apud Seddon, 1991 a; 132). Freud o considera universal em relação à pulsão. Em cada sociedade, ela incide com maior intensidade sobre um elemento em detrimento de outros, produzindo como resultado uma erótica própria de cada sociedade. Este elemento nos permitiria ir em frente com uma nova fase e descobrir o que era valorizado nela!

Finalmente, tem a terceira modalidade de lei, é “a lei poética”. Diz Freud, que uma situação caótica, sem lei, sem obstáculos, sem resistências, nunca iria se perpetuar, pelo que denominamos a “lei poética”. Chamamos, hoje, essa tendência enunciada por Freud de “lei poética” devido ao contato que tivemos com as teorias de Giambattista Vico.

Foi dessa maneira que entendíamos a erótica contemporânea analisada desde o Rio de Janeiro. Essas novas “técnicas” eram por nós entendidas agora, em contraposição às também construídas por nós “técnicas de suspensão do desejo”, como “técnicas de transgressão do desejo”. Chamávamos de “amor-Eros”, o amor que ia diretamente ao ato sexual, perverso, relacionado ao gozo, não se detendo no amor dos bens, do casamento burguês, nem no amor-paixão, do ideal da beleza, do amor cortês. Era guiado pela ética do desejo. Dizíamos:

Em relação ao momento de aproximação, assistimos a uma erótica desenfreada. Há um desregramento – próprio do ser humano – uma situação imprevisível, onde o jogo de poder-saber está intensamente presente. Destes primeiros encontros se espera que sejam intensos, seja pelo lado do amor-Paixão, seja pelo lado do amor-Eros, nem que isto vá em detrimento da continuidade ou da duração da relação (Seddon, 1991 a).

O gozo (*das Ding*) como bússola da erótica contemporânea

O que guiava a erótica contemporânea, sua bússola, era o *das Ding*.

Dizia Lacan: “O sujeito conserva sua distância [em relação a *das Ding*] e constitui-se num mundo de relação, de afeto primário, anterior a todo recalque” (Lacan, 1959-60; 71 apud Seddon, 1991 a; 147-8). E comentávamos a seguir: “Afetivamente, é nesse *das Ding* que vamos encontrar a bússola que guia o ser humano” (Seddon, 1991 a; 148). Dizíamos: “Tentar encontrar as vias do desejo inconsciente com a bússola do desejo, é a proposta de Freud. Mas é bom ter presente que nem todo caminho eu conduz pelas vias do desejo é, necessariamente, um caminho do prazer e do alívio espiritual: ‘no fundo, é mais cômodo sujeitar-se ao interdito do que incorrer à castração’”(Lacan, 1959-60 apud Seddon, 1991 a; 273). E acrescentávamos: “Pelo contrário, implica em altos custos e riscos e nos conseqüentes sofrimentos” (ibidem).

Lacan dizia que era “bom ter presente que nem todo caminho que conduz pelas vias do desejo é necessariamente um caminho de prazer e de alívio espiritual: ‘no fundo, é mais cômodo sujeitar-se ao interdito’” (Lacan, 1959-60; 367 apud Seddon, 1991 a; 273).

Considerávamos que a sociedade atual comportava uma moral menos exigente, na qual os sujeitos – levando a cabo suas repetições, através de mecanismos perversos, – conseguiriam uma elaboração, uma simbolização, uma maneira astuta de

lidar com a realidade, como dizia Lacan (Seddon, 1991 a; 273-274). Uma das consequências disso é que a erótica não era mais...

[...] um campo apenas de Mestres, nem de Homens, mas de homens e mulheres – que estão saindo da infância, dos não falantes – para ingressar no mundo dos falantes, desejantes, éticos e eróticos humanos. O apelo é no sentido de a mulher deixar de esperar que a simbolização provenha de deus encarnado no homem, e passar a se confrontar cientificamente com a realidade da Coisa e que o homem deixe de colocar a mulher, ou no lugar de deusa, ou no lugar de objeto, que finalmente seria o falo. Os dois estão incompletos já que “a relação sexual não existe” (Seddon, 1991 a; 274).

“a proposta de Freud em *Futuro de uma ilusão*, para fazer com que o mal-estar se torne maior e a felicidade mais próxima” (Seddon, 1991 a; 274).

Concluíamos que as pessoas na “erótica contemporânea” estavam se guiando pela ética do desejo, proposta por Lacan para a psicanálise⁶⁰, que rege os caminhos pelos quais o ser humano se envereda – ou dos seus desejos--, ao mesmo tempo se aproximando cada vez mais de suas incompletudes e ‘castrações simbólicas’.

Abordagem histórico-estrutural da psicanálise e operações realizadas

Em primeiro lugar tomamos a ética proposta por Lacan para aceder ao próprio desejo, no processo psicanalítico, como guia de nossa pesquisa. Importamos um conceito e o utilizamos para outro fim, para o qual nos parecia perfeitamente adequado. Em outras palavras, fizemos uma transposição de um campo para outro.

Em segundo lugar, utilizamos a ideia de valorização diferente entre os gregos e os contemporâneos, por Freud, para sair do imobilismo universalista e entrar no realtívismo, incorporando as mudanças culturais.

Em terceiro lugar, tomamos o amor cortês – analisado por Lacan e que segundo ele, apresentava uma falta central ocupada pela mulher – como um tipo de estrutura amoroso-sexual. Todas as formas de amor teriam uma falta que Lacan coloca como “A relação sexual não existe”.

A cada momento da história e, cada vez mais, em cada relacionamento erótico, a estrutura da forma que este assume, teria peculiaridades próprias, mas cada uma teria uma falta localizada de forma específica e diferente das outras.

⁶⁰ Elaboramos a ideia de uma erótica contemporânea baseados na estrutura que Lacan elabora para a estrutura do amor cortês.

Nossa proposta colocava-se no sentido antitético ao que fez Lacan, a princípio, pois seu estruturalismo era uma proposta a-histórica. Já, na nossa, o que importa é que sempre existe a falta, mas em cada constelação amorosa, das diferentes épocas e culturas, a falta sofreria deslocamentos.

Com isso estávamos construindo uma abordagem histórico-estrutural da psicanálise, que nos permitia analisar o psiquismo em diferentes culturas, ou seja, de forma historizada, e não dependente apenas para o sistema patriarcal, pois a falta existiria sempre, mas o “repúdio da feminilidade” proposto por Freud, assim como o aforismo “A Mulher não existe” de Lacan, existiriam apenas numa sociedade patriarcal.

Esta nova abordagem podia servir para analisar outro tipo de famílias, de relação com amigos, filhos, trabalho, além dos analisados por Freud, em cada caso a falta ocupando um lugar diferente.

Em quarto lugar, acreditamos na tendência proposta por Freud e que chamamos “lei poética” de Freud de que quando uma lei deixa de existir, outra lei é colocada no lugar, pelo indivíduo, grupo ou nação (Freud, 1912 a; 170 apud Seddon, [1991a]; 2000a). Isto nos levou – e ainda leva— a uma postura predominantemente, entusiasta.

Em quinto, tomamos a ética do desejo como ética transgressiva que rege o psiquismo e a sociedade contemporânea e o *das Ding*, ou gozo, como bússola que guia o ser humano, produzindo criatividade ou poética.

Dessa forma, além de explicar porque os sujeitos estavam mais próximos do seu desejo inconsciente, pudemos explicar por que os homens e as mulheres se encontravam em situações mais simétricas, ao longo dos séculos.

Enquanto isso, nós percebíamos, além do consultório, nas entrevistas, que tanto os homens quanto as mulheres estavam mais donos de si, inventando seus próprios caminhos, fazendo a sua própria história. Apesar de tomarmos um caminho bastante otimista, não esquecemos as limitações que a falta impõe ao ser humano. Concluíamos dizendo que acreditávamos ter demonstrado que a erótica possui sempre uma mesma função ética -- de diminuir o mal-estar da civilização--, mesmo

apresentando-se sob diferentes estéticas, às vezes, até aparentemente desregradas e amorais:

A evolução da erótica deixa-nos, esperançosos, e pensamos que poderíamos responder a Lacan em suas duas questões: À pergunta de Lacan de por que a análise na teria ido mais longe no sentido de pesquisar sobre aquilo que se chama propriamente uma erótica, respondíamos dizendo: Pensamos que enveredar-se por estes caminhos é tocar sem dúvida num dos pontos mais dolorosos da civilização contemporânea. O ser humano está tentando se repor do golpe da queda dos últimos valores vigentes. É bastante difícil tocar em assuntos que mexem com todo mundo. Pelas entrevistas pudemos constatar coisas que na clínica fazem parte de nosso cotidiano: a sensação misturada de ter conseguido uma liberdade, com os sofrimentos que isso acarretou. Ainda há muita confusão e ninguém sabe onde se apoiar. Entre os próprios psicanalistas, vemos como é difícil às vezes saírem dos padrões éticos tradicionais para pularem no abismo do desconhecido. Pensamos que esta seria uma boa razão para explicar o porquê esta pesquisa da erótica vai tão devagar. (...) A outra interrogação que Lacan fazia era sobre a evolução da erótica. Dizia ele, em seu *Seminário 7* que, certamente alguma coisa deverá permanecer aberta no que se refere ao ponto que ocupamos na evolução da erótica e sobre o tratamento a fornecer à civilização e seu mal-estar. (...) Segundo ele [Lacan], a psicanálise terá que desistir de trazer alguma novidade dentro do campo da ética já que a mesma não conseguiu originar uma nova perversão, apesar de todos os progressos. Mas a sua proposta foi a de chegar ao centro da questão do masoquismo moral. E chegou. No Seminário nomeado. E foi o que nos guiou nessa evolução da erótica, que sem dúvida atualmente se encontra mais perto do que nunca do *masoquismo moral, do mal que nos habita, que está objetivado no próximo que escolhemos a cada momento. Isto é, no campo da erótica.* (Seddon, 1991 a; 276-277; grifos nossos).

A erótica contemporânea que propúnhamos ia além da lei estabelecida, da moral, vindo a ser, ela mesma, o tratamento para o mal-estar da sociedade a que Lacan se referia. As conclusões foram difíceis de aceitar:

Tudo se encaminha para a desistência das formas ilusórias e, cada vez mais, *a responsabilidade pela própria felicidade está em cada um e com todos os riscos.* Fica como interrogante, como irá se comportar a erótica num futuro e como irão se sentir nossos filhos. Oxalá possa dizer um dia, como nós dizemos hoje que, apesar de tudo, estamos melhor que nossos pais e mães, pois mais próximos do nosso desejo (Seddon, 1991 a; 277; grifos nossos).

Dois mitos de ingresso na nova fase

A transgressão da lei, pela erótica das mulheres. (*Verleugnung*)

A civilização foi mudando aos poucos, simplesmente de forma evolutiva, passando de fase para fase, devido a alguma coisa predefinida, ou podia-se identificar agentes que provocaram uma revolução?

A primeira ideia de ingresso na nova fase foi trabalhada em 1991, a través da “erótica” de mulheres.

Hoje, percebemos que nossa tese encontrava-se dentro do ideário dos poetas pré-românticos, quando dizíamos uma das portas de entrada a um novo edifício simbólico --com novos ideais e leis-- se deu através do posicionamento das mulheres que, regidas pela ética do desejo -- guiadas pelo gozo como bússula-- derrubaram os valores estabelecidos através de uma atitude --ou estado estético-- de transgressão, que são os indicados por Lacan para se criar uma erótica. Entendíamos, fundamentalmente, que as mulheres, através dessas conquistas, tinham atuado como agentes de transformação do simbólico, ao transgredir as normas e leis estabelecidas e obedecidas até então de forma hegemônica. Por sua vez, os homens reagiam e mudavam o comportamento em relação às mulheres, vendo-as temporariamente como inimigas! Um dos filmes que mostra isso é, “*Thelme and Louise*” (Scott, 1991) que vão matando homens ao longo do seu caminho...

Concluíamos que as mulheres atuavam na vida amorosa, como sujeitos, através de uma ética do desejo – a mesma que Lacan propusera para o discurso da psicanálise – que as aproximava de *Das Ding*, não mais seguindo as normas estabelecidas pela moral (Seddon, 1991a).

A Foraclusão Generalizada

Em 1992, O trabalho sobre o sintoma social de Slavov Zizek (Zizek, 1992) permitiu-nos conhecer que também Lacan trabalhava dessa forma. Comprovávamos que estávamos trabalhando no campo da vida cotidiana de forma análoga a Zizek, no campo do cinema. Para ele, se na maneira moderna o objeto que substitui o *sinthomem* fica oculto, na maneira pós-moderna o mecanismo consiste em “mostrar diretamente o objeto e tornar visível, no próprio objeto, seu caráter indiferente e arbitrário: o mesmo objeto pode funcionar, sucessivamente, como dejetivo repulsivo e aparição sublime, carismática” (Zizek, 1992; 184). No modernismo, os filmes de terror colocavam a Coisa – *das Ding* – de forma velada, e agora, no pós-modernismo, de forma ex-abrupta. Isto é, houve uma diminuição do medo de se aproximar do real. Aparentemente, Zizek vê esse movimento de aproximação daquilo que provocava horror como um dado, ratificando que, cada vez mais, as pessoas conseguem

defrontar-se com a *Coisa*, da mesma forma que nós: “Esse método ‘pós-moderno’ nos parece muito mais subversivo do que o método “moderno” habitual, porque este, não mostrando a *Coisa*, deixa em aberto a possibilidade de apreendermos o vazio central sob a perspectiva do ‘Deus ausente’”. (Zizek, 1992; 186 apud Seddon, 1993; 82-88). Em 1994, Zizek explica a origem marxista do sintoma (Zizek, [1994], 2007; 7-38).

No caso que analisávamos, víamos a alternância do tratamento dado ao feminino que, conforme a época, ora é denegrado, a favor do masculino, ora é exaltado. Em ambos os casos, vinham substituir um significante que não há, como respostas do real, no social, ao longo dos tempos. O que postulamos é que dentro de cada referencial teórico, em cada corrente, existe uma ideia do que seja valorizar ou desvalorizar o feminino.

Como já vimos⁶¹ Lacan em 1950, universaliza a ideia de *foraclusão*, e o considera um núcleo psicótico (Zizek, 1992; 176-7 apud Seddon, 1998 a; 236). A passagem para uma nova fase, também poderia ser explicada pela *foraclusão*, como fizemos em 1993⁶².

Ninguém vê nada sobre isso, chama a atenção Marina Colasanti (Colasanti apud Seddon, 1993; 80).

Com esse instrumento nas mãos fomos analisando além da produção existente, a que ia aparecendo nesse período de pesquisa, entre 1992 e 1998, em relação à nova fase que vinha despontando na sociedade. Partíamos da ideia de que, desde Freud até os dias de hoje vinha havendo uma valorização do feminino/ feminilidade, em quatro campos, como vimos anteriormente⁶³.

3.2.3.5.

Novo Sintomas Contemporâneos Eróticas, subjetividades e mitos

Com o instrumental histórico-estrutural psicanalítico conseguíamos nos aprofundar mais em cada forma de erótica que detectávamos. Cada forma de erótica

⁶¹ Capítulo 2.

⁶² O assassinato do pai, no filme *Tomates Verdes Fritos* seria uma forma da sociedade tentar dar conta dessa passagem

⁶³ Na introdução.

era analisada por nós como possuindo uma topologia e uma metapsicologia próprias: no casamento tradicional ficava evidenciado que, enquanto os homens exercitavam uma erótica, as mulheres ficavam aquém. Nas outras formas que estavam surgindo, tanto o homem quanto a mulher exercitavam uma erótica: erótica do companheirismo utópico, erótica trágica ou do corte de amor, erótica poética ou do companheirismo.

Também estavam surgindo novas formas de subjetividades e de “doenças” menos patológicas, que na verdade eram novas formas de subjetividade. A análise que fizemos desses novos sintomas sociais, de formas eróticas, subjetivas e de mitos inaugurais da nova fase da civilização, foi realizada através do aparelho histórico-estrutural-psicanalítico que fomos construindo e que nos permite analisar essas e outras novas formas que vão aparecendo. Passemos à análise dos diferentes sintomas contemporâneos.

“Cavalheiro, Cafajeste, Companheiro” . 1992.⁶⁴

Às vezes a arte ou a literatura vem confirmar o que já se tinha trabalhado. É o que nos aconteceu com *Diário de um sedutor*, de Kierkegaard (Kierkegaard, 1979). No focalizamos os impasses pelos quais passava o homem brasileiro, aquele que era chamado de “cafajeste” ou de “galinha” pelas mulheres, pois saía com muitas e enganava a todas, questão muito trazida pelas analisandas, na época.

O escritor dinamarquês mostra-nos as “operações eróticas” do sedutor. O primeiro movimento é o da sedução de uma moça, levando-a abandonar o noivado e a ele se entregar totalmente apaixonada desvelando o seu segredo último de feminilidade guardado como seu mais prezado dom: a virtude. O segundo movimento é, depois de tê-la “desonrado”, tratá-la como uma rival a ser vencida. Mas o que mais chamava a atenção é que logo depois de vencida a última barreira, e efetivada a conquista, ele a vê de uma maneira cínica, porém, bem interessante para nós:

Por que não poderá uma tal noite durar mais tempo? [...] Contudo, tudo está acabado, e não desejo voltar a vê-la jamais. *Uma jovem é fraca quando deu tudo* – pois tudo perdeu, quando tudo sacrificou; porque a inocência é, no homem, um elemento negativo, mas na mulher é a essência de sua natureza. Agora, qualquer *resistência é*

⁶⁴ Este trabalho denominado “Cavalheiro, Cafajeste, Cmpañheiro” fos apresentado na Mesa Redonda “A Erótica Masculina Contemporânea” no Evento Identidade Masculina-Seminários, promovida pela Associação Brasileira de Pesquisa sobre o Comportamento Masculino, na PUC/RJ, em 14 de outubro de 1992.

impossível, e só, enquanto ela dura é belo amar; quando acabou, não passa de fraqueza e hábito. Não desejo recordar-me das nossas relações; *ela está deflorada* e não estamos já no tempo em que o desgosto de uma jovem abandonada a transformava num heliotrópio. Não quero fazer as minhas despedidas, nada me repugna mais que lágrimas e súplicas de mulher que tudo desfigura e, contudo, a nada conduzem. Amei-a, mas de agora em diante não pode já interessar-me. *Se eu fosse um deus faria aquilo que Netuno fez por uma ninfa, transformá-la-ia em um homem* (Kierkegaard, 1979; 105; grifo nosso).

Ele nos trazia aportes mais profundos para a questão que vinha nos ocupando: a da mudança do simbólico na sociedade contemporânea e veio reafirmar um dos caminhos para a mudança do edifício simbólico, pela perversão.

Kierkegaard comenta que o mecanismo utilizado pelo sedutor era o de passar “sempre acima da realidade”: “Ele não sucumbia ao peso da realidade. Muito pelo contrário, ‘o mal que o habitava’ consistia em que sua força em relação à realidade, chegava a ser uma doença”. Percebemos, então, que o mecanismo do sedutor era o que nós atribuíramos a ambos os parceiros da erótica contemporânea que denominamos “corte de amor” ou “erótica trágica”: o mecanismo de perversão. Por outro lado, diz o autor:

Mudanças teriam se operado na seduzida, que ficariam como uma marca para sempre [...] *despertara nela a reflexão versátil* porque lhe provocou uma *evolução suficientemente estética* para que ela não escute já, com simplicidade, uma só voz, e seja capaz de, *nessa voz descortinar ao mesmo tempo, múltiplos sentidos*. (Kierkegaard, 1979; 48; grifo nosso).

A “mulher Mulher” é fruto da ação do sedutor perverso. Passa de virgem, feminina e ingênua, para o “erotismo profundo e intelectual”: Ultrapassagem dos próprios limites do comum. A jovem passou de bela virgem que vivia no mundo imaginário e que desconhecia os prazeres da vida, para ser livre com a finalidade de se entregar ao sedutor especial, elaborado. Depois da entrega, segundo o sedutor, ela vai querer rivalizar com ele, e passa a “ser mais intelectual do que feminina” (Kierkegaard, 1979; 48). “A primeira é uma guerra de libertação e um jogo; a segunda é a guerra de conquista, e é de vida ou morte” (Kierkegaard, 1979; 63).

O sedutor considera que “[e]xiste aqui a precisa quantidade de ética para que Cordélia, chegado o momento, tenha a impressão de ultrapassar os próprios limites do comum”. Ele sente que dá as jovens um “tratamento estético”. O sedutor conclui que,

sem ele, a jovem seria incapaz de “engendrar o erotismo profundo” (Kierkegaard, 1979 64).

Ou seja, as conclusões que chegáramos em 1991 – de que a mulher, com o jogo de sedução, estava se tornando mais acesa, inteligente, interessante e dona de sua sexualidade – são conscientes no sedutor ativo de Kierkegaard. Com uma pequena diferença: Em Kierkegaard está se falando em literatura de uma passagem estética singular e o homem é o agente da mudança; nos anos 1980 constatávamos que as mulheres, como agentes, estavam passando por esse processo, promovendo mudanças no próprio psiquismo e nas fundações sociais.

Enquanto o sedutor de Kierkegaard constrói uma cena, os “cafajestes” ou “galinhas” cariocas se veem empurrados a viver numa situação nova, como objetos, onde as mulheres já agem com liberdade, intelecto e erotismo, tendo ultrapassado os limites estabelecidos pela sociedade e participando de uma erótica junto com eles. Não foi aquele homem que as empurrou à liberdade, mas mudanças sociais mais profundas, das quais elas mesmas foram agentes.

Essa participação das mulheres na “erótica do corte de amor” ou “erótica trágica” produziu mudanças de ordem que considerávamos estruturais, no cerne do edifício simbólico da sociedade: que se traduziam em novos vocábulos, novos sentidos na língua e, em mudanças na estrutura da linguagem pois a mulher de negativizada, era positivada.

Por outro ângulo, podemos ver que apesar de o homem carioca estar encantado com esse novo cenário de mulheres disponíveis – as “vadias” – até chegando a agirem como um “cafajeste” ou “galinha”, ele as trata como homens “galinhas”, sente-se ameaçado por elas e age como rival delas, assim como o sedutor Johannes. Acostumado a uma educação tradicionalmente hierarquizada, o homem pode reagir de forma violenta à possibilidade de questionamento do lugar de quem toma as iniciativas e de quem determina as regras. Se antes era um cavalheiro agora pode se tornar um cafajeste.

Numa terceira fase – da “erótica poética”, que prevíamos que, no futuro –pois já acontecia em número discreto—os homens poderiam lidar melhor com a própria

falta, podendo tornar-se, quiçá, companheiros, em um número mais importante. Ou seja, mostrávamos esperanças...

Concluíamos que o caminho da erótica tinha produzido mudanças no simbólico difíceis de serem realizadas numa revolução social. Ou seja, tinha havido uma “revolução sexual” que consistiu em colocar o ato sexual, no primeiro momento de aproximação, através das técnicas de transgressão dos limites ou da moral repressiva, só que agora a transgressão é de um limite fixado pelo outro, não mais por terceiros. Este momento assume relevância, pois se considera um ponto sem retorno: é a partir dele que mudanças profundas e irreversíveis operam-se na estrutura amorosa e no psiquismo dos parceiros, tornando-se, assim, ambos em sujeitos. Há agora, se bem que chegamos a pensar várias vezes no mecanismo de *forclusão*, tínhamos novas razões para supor que o mecanismo psíquico utilizado foi o de renegação, de “passar por cima da realidade” (*Verleugung*), que Freud considerava uma maneira astuta de lidar com a realidade, e Lacan como um mecanismo aprofundador das paixões humanas (Seddon, 1993; 78-79).

Articulando-o com a discussão levada adiante em *A ética da erótica* – e com a análise da produção cultural cinematográfica dessa década, pensávamos poder reafirmar a ideia de um menor repúdio à feminilidade e até atravessamento do repudiado ou *forcluído*, com menos horror, através da erótica trágica e seus mecanismos transgressores na vida contemporânea.

Já tínhamos respondido a essa questão anteriormente (1991a), quando dizíamos que as pessoas trabalhavam com uma ética do desejo, aproximando-se mais da falta, e sem tanto horror a ela, sem tanto repúdio ao *das Ding*. Queríamos corroborar em outros campos, se o deslocamento dos ideais sociais ou valores sociais – no edifício social simbólico – teria produzido uma mudança também no outro lado da moeda? Isto é, no elemento *forcluído* do edifício simbólico, no *das Ding*. Dito em termos mais palpáveis, perguntávamo-nos se o “repúdio da feminilidade” não teria sofrido alguma mudança, uma vez derrubados os ideais impostos pela sociedade como a idéia de passividade para todas as situações da vida da mulher, menos a de maternidade (Seddon, 1980) e, a sua condição de objeto sexual devido às condições de proibitividade, como “o ideal de virgindade”, e a “fidelidade monogâmica”.

É dessa multiplicação aparentemente caótica, no campo do amor, que podem surgir, através da *poiesis*, relacionamentos mais autênticos que no modelo tradicional patriarcal, depois de passada uma fase turbulenta, de destruição dos antigos valores. Prevíamos que, depois de uma fase de sofrimento, surgiria, num futuro não muito distante, “um amor poético”. Essa erótica contemporânea produz relacionamentos singulares, não previstos nem na Constituição, nem na religião. Esses relacionamentos poéticos exigem que os indivíduos deixem de lado a inércia, o comodismo, para se implicar como sujeitos. Depois da tormenta vem a calmaria. E como psicanalistas e pesquisadores, tentávamos não nos colocar numa posição moralista. Em lugar de fazer uma análise pessimista da situação, aonde tudo se reduziria a uma sociedade instrumental, cínica, de cafajestes e sem saída, produzimos uma análise entusiasta --mas não tola--, que considerava a possibilidade da construção de um “amor companheiro”, poético.

“Mulheres à beira de um ataque de nervos”. 1993

A ideia do cineasta espanhol, Pedro Almodóvar, *Mulheres à beira de um ataque de nervos*, (Almodóvar, 1988) nos fez pensar numa saída da mulher por esse caminho: por que não em lugar de “atacada dos nervos”, “à beira de um ataque”? Retomávamos a terceira saída da mulher, proposta por Freud, novamente, em 1993, no texto “Mulheres à beira de um ataque de nervos” (Almodóvar, 1988 apud Seddon, 1993; 72). Será que o quadro de histeria, tal qual Freud o tinha estudado, teria passado por uma mudança mais profunda, sendo mais frequente a saída da mulher, não mais para a maternidade nem para a histeria clássica, mas para um quadro próximo ao proposto por Reich, ou ainda, por Pedro Almodóvar?

“A esposa, a amante, a esposa-amante”. 1993.

Em 1993, analisamos filmes como no texto “A esposa, a amante, a esposa-amante” (Seddon, 1993), concluindo que as mulheres estariam positivando-se. Na atualidade podemos encontrar os três momentos convivendo entre si, tanto em diferentes mulheres, como nas diversas fases de cada mulher, por exemplo, antes e depois de uma análise.

O filme, *Esposa-amante*, Marco Vicário (Vicário, 1977), mesmo contextualizado no século XIX mostra a passagem, em três tempos, da esposa tradicional, que apresentava uma histeria clássica, para uma mulher fálica ou histérica moderna. Num primeiro momento, a mulher na cama, tomada de sintomas e com a cabeça cheia de fantasias ilusórias. Num segundo momento, a mulher “viúva” – o marido, perseguido político, esconde-se em frente à própria casa, vendo tudo o que a mulher faz – pois está tomando o lugar do marido – através do mecanismo perverso que os homens utilizam na dupla moral – fazendo sexo livremente, com homens, amigos do marido e com mulheres, ex-amantes dele. Num terceiro momento, ela recebe o marido que, para vê-la, tem que esperar que ela, como prostituta de luxo ou como mulher livre com muitos amantes, faça sexo com inúmeros homens, sendo ele o último da fila. O filme é bastante otimista e brincalhão (claro, é italiano!). Uma pergunta se coloca: desse acerto de contas da mulher, poderão sair apenas tragédias ou alguma coisa interessante?

Essa última possibilidade era aquilo que o filme parecia querer indicar. Alguma coisa tinha mudado completamente não apenas no psiquismo dela, mas também no simbólico social. O agente do simbólico, no filme, é ela, a mulher. O filme é a expressão da mudança que a mulher, como agente, funda esse “novo período”. Dizíamos que era como passar do lugar em que elas ocupavam o lugar da falta para uma situação onde a falta é redistribuída entre os dois parceiros.

Neste trabalho acrescentáramos a possibilidade de que as mulheres tivessem conseguido essa travessia, não apenas ao colocarem em ação uma transgressão, mas também que implica num ato inaugural do nível da “passagem ao ato”, um ato de loucura, com o mecanismo de forclusão, neste caso generalizado, própria dos mecanismos próprios da psicose, que as levou de um lugar negativo – onde eram colocadas pelo imaginário social como objeto – para um lugar positivo, como fálicas e sujeitos. De histérica clássica, impotente, passiva – objeto amado – identificada com o lado negativo, para a mulher fálica, onipotente, ativa – sujeito amante – positivando-se. Essa mulher, mais fálica, assim como o homem, por sua vez, mais feminino direcionam-se para um “companheirismo”, para uma “erótica poética”.

No filme de Vicário, a mulher precisa sair do lugar de esposa, passando pelo de amante, para só depois poder se tornar “esposamante”. Ambos aí passariam a ser

sujeitos potentes – não mais impotentes ou onipotentes – mas, em lugar de colocar a falta, no outro e atacá-lo, ou de idealizar o outro, colocando-o num pedestal, cada parceiro passa aceitar em si mesmo, a falta, tornando-se assim, companheiros, compartilhando os afetos, as paixões e os padecimentos juntos, num futuro de “poética de amor”...

Mitos inaugurais da nova fase de feminização

O mecanismo de passagem ao ato, de forclusão generalizado, proposto por Lacan, ao falar do *sinthoma*, aparecia, a nosso ver, como um mito inaugural à nova fase de feminização, no filme *Tomates verdes fritos*, produção americana dirigida por Jon Avnet em 1991 (Avnet, 1991).

O filme funciona como uma metáfora do “crime” ou “pecado” que as mulheres vêm realizando ao atuarem como sujeitos de sua sexualidade, atravessando as barreiras postas pela civilização, “pondo fim” ao homem machista, como os irmãos da horda primordial fizeram com o pai (Seddon, 1993; 80).

Depois de todo mundo ter “canibalizado” o pai, déspota e agressivo a família se reorganiza – e muito bem. O casal que fica cuidando do filho de uma delas é de mulheres (Seddon, 1993). A cena de canibalismo do homem machista que não reconhece as mulheres como sujeitos parece não ser de fato apreendida pelo espectador, sendo mais curioso ainda o fato dos espectadores que assistiram ao filme, comentarem que ele ‘lava a alma’, como observa Marina Colassanti, em jornal de 1992.

Deduzíamos que a cena era “vista”, como se diz em linguagem cinematográfica, de forma subliminar, ou então era percebida e recalçada imediatamente pelo espectador, que é o que produz a sensação de bem-estar. Esse “esquecimento” de um crime remete à cena fundadora que se dá em *Totem e tabu* (Freud, 1912-13; 168-191), na passagem de uma sociedade patriarcal, para uma paternal. No mito, ao devorarem o pai, os irmãos incorporam-no sob a forma de superego, de lei interna, e passam a organizar-se socialmente, criando-se, por conseguinte, a interdição ao homicídio e ao incesto.

As mulheres nesse mito freudiano são apenas objeto de troca entre os homens. Já neste filme, que o consideramos um mito contemporâneo da passagem para a nova fase da feminização, as mulheres, como outrora os homens, matam não mais o pai, mas o marido machista, um homem violento, que não as respeita, próprio da sociedade paternal—casamento burguês sustentado na dupla-moral.

Hoje, enxergamos ainda que o filme traz também a questão da relação homossexual entre as mulheres, criando juntas, como um casal, o filho, situação que a cada dia se torna mais comum e que no filme ficava bastante velada.

Tecnologia e novas formas de subjetivação. Desafios para o psicanalista⁶⁵

No ano de 1997, abordamos a questão ainda incipiente, das relações entre a família, e a tecnologia de ponta que começava a aparecer: comunicação virtual e técnicas de reprodução artificiais. Analisamos filme *Denise está chamando*, (SAlwen, 1995) que considerava os efeitos da comunicação da tecnologia e da comunicação virtual apenas como negativos, pois as pessoas ficariam encerradas em suas casas—trabalhando em casa-- vivendo um processo de solidão extrema que levam, por exemplo, a protagonista Denise a engravidar de um desconhecido através de fertilização *in vitro*. Esse filme apresentava novas questões desafiantes para os psicanalistas, bem diferentes das que se apresentavam para Freud.

É importante lembrar que continuávamos a abordar a análise desses novos desafios munidos da ética que Freud nos legou e que Lacan aprimorou: a ética da psicanálise.

No final do filme, Denise acaba se juntando com a única pessoa que aceita ficar com ela, que é exatamente o doador de esperma. Ou seja, volta-se a uma solução calcada na biologia e na família burguesa, como única saída.

O filme passa uma mensagem pessimista e ao mesmo tempo, nostálgica do passado que faz com que a única saída seja o retorno à biologia. Será que Denise procuraria um pai, como muito se comentava na época, dentro do ambiente

⁶⁵ O trabalho se denominava: “Os desafios para o psicanalista nos dias de hoje. Denise está chamando”.

psicanalítico, ou estaria procurando uma saída singular, um caminho que ao final, não encontra?

Ela não estaria apenas procurando o pai do seu filho, e sim também o pai, agente da castração, como Freud coloca, ou ainda o pai como função paterna, como Lacan entende. Isto é, há um pedido de uma lei externa que organize sua procriação auto-centrada, que é quase uma partição ou ainda uma espécie de clonagem. Mas a quem Denise estaria chamando realmente? Será que os outros personagens do filme, quando angustiados, procurariam a psicanálise ou ainda, um psiquiatra que lhes dê um remédio instantâneo, produto dos avanços biotecnológicos, para seu mal-estar?

Os sujeitos contemporâneos estariam caindo no engodo de realizar um único investimento, o trabalho, deixando o relacionamento pessoal, para ser resolvido através de palavras e/ou imagens projetadas à distância... O filme traduz esse extremo de coisas através do acidente que um dos personagens sofre, provocado pelo telefone. O diretor parece querer dizer: a máquina volta-se contra o criador. O outro se torna dispensável e pode ser substituído por um telefone, que transporta a voz, e por uma tela, que contém imagens, palavras.

Se bem a única saída que o diretor parece encontrar é pelo lado da sobrevivência da espécie, retomando-se os valores da família patriarcal, será que as distâncias não podem ser um momento de reflexão dos grupos sociais e dos gêneros se repensando em suas relações? Ao final, o declínio do nome-do-pai na sociedade, detectado por Lacan em 1938 teria dado lugar à psicanálise, como uma possível solução a seu mal-estar. O filme resgata apenas os aspectos negativos da conjuntura atual, sem valorizar os ganhos que os seres humanos, homens e mulheres, vêm recolhendo desse momento histórico. Afinal, as mulheres se tornaram donas do seu desejo. Será que não é possível criar novas leis de acordo com o novo momento? Se antigamente eram as técnicas para evitar filho, hoje elas convivem com uma especialização para ter filhos, bancos genéticos, um mundo à parte. A tecnologia da reprodução hoje não atende apenas aqueles casais heterossexuais com dificuldade de fertilidade, mas também os homossexuais.

Em 1998, defendíamos a tese “*A Feminização da Psicanálise. Análise dos deslocamentos na produção sobre a feminilidade*”, na qual mostrávamos os

deslizaamentos de valor da feminilidade em quatro campos através da análise dos discursos psicanalíticos sobre o que denominamos a “feminização” Parte desse debate será analisado no próximo capítulo.

Em 2000, tentando colaborar com alguns aspectos sobre a nova fase, fizemos uma publicação que sintetizava, as diversas eróticas, a partir da erótica hegemônica no Ocidente, do casamento monogâmico que o consideramos uma erótica do amor cortês, e que foi hegemônico ao longo de séculos desde a Antiguidade. (Seddon, 2000 a).

O trabalho apresenta as diversas eróticas, de forma seqüencial, começando pelo casamento monogâmico –erótica do amor cortês--, erótica do companheirismo, erótica do corte de amor, ou trágica, erótica poética ou poiesis de amor. Hoje, consideramos que se as mesmas convivem entre si, ao mesmo tempo, na sociedade.

Nelas analisamos a estrutura na qual há uma falta e mostramos como se posicionava a falta em cada caso, quais eram os mecanismos de homens e mulheres e como se traduziam a nível de ética e de estética na vida social. Este trabalho, que teria que entrar como anexo, vamos colocá-lo aqui, para dar sequencia à discussão. Mesmo que a apresentação aparece em sequencia, na contemporaneidade, todas essas formas convivem, lado a lado, como na “cosmovisão carnavalesca” proposta por Bakhtin.” (Bakhtin, 2003 apud Discini, 2012; 62).

Do casamento monogâmico tradicional, à erótica trágica ou erótica de corte de amor; à erótica do companheirismo utópico, à erótica do companheirismo poético.⁶⁶

Casamento monogâmico tradicional: uma côrte de amor

As operações que permitiram entender o casamento monogâmico de forma estrutural-histórica, ou como um sintoma no qual se possam detectar os tantos elementos analisados acima, recorreremos à ideia de valorização dos elementos da pulsão de Freud, a cada momento histórico ou em cada indivíduo, diferentes, e à ideia

⁶⁶ Estas quatro formas foram analisadas em 2000 a, a partir dos nossos trabalhos de 1991 a e 1993. Aqui figuram de forma quase textual. Preferimos colocá-las no corpo da tese para não se perder o alinhamento de ideias, em lugar de colocá-las como anexo.

de Lacan de transformação do meu-mal em meu bem. Ou seja, transformação da falta em algo positivo, através de um processo de criação.

Freud estudou exaustivamente o casamento monogâmico em muitos de seus textos e o considerava a forma mais representativa do estágio da moral “sexual civilizada”, porque é produtor de um tipo de estrutura de relacionamento e de postura do homem e da mulher em relação à lei vigente no social. Se nos primeiros trabalhos ele atribui os problemas nervosos e as histerias — principalmente das mulheres — às restrições sociais que o casamento monogâmico impunha, nos últimos anos, por exemplo em “Mal-estar na civilização”, ele considera que essas limitações são próprias da civilização, produzindo um mal-estar, tanto à mulher, quanto ao homem. Freud não desestima a importância das influências sociais nas peculiaridades sexuais passivas das mulheres (Freud, 1931 a :143; 1932: 162). Freud considera que existem condições para que a relação sexual se concretize. Em 1908, por exemplo, indica a infidelidade para a “cura de doenças nervosas decorrentes do casamento”(Freud, 1908 a: 200), ainda guiado por uma idéia de liberar a libido represada; em 1917, considera que a clandestinidade garante a muitas mulheres uma escolha alheia às influências e pressões externas, ficando preservada então sua capacidade tanto de ternura como de sensualidade (Freud, 1917:187-8).

Ao descrever as características do casamento burguês monogâmico em sua época, nos legou uma visão sobre a vida amorosa da Viena do fim do século que se depreende nitidamente da leitura de alguns de seus textos, à qual decidimos chamar, pelo que tem de semelhante em sua estrutura, de amor cortês ou da corte de amor.

A primeira característica do casamento monogâmico é a *exigência, pela sociedade, de um tempo de espera entre a maturidade e a atividade sexual*, atividade esta que está a serviço da reprodução (Freud, 1929: 125; grifos meus, G.S.)⁶⁷.

⁶⁷ “A civilização atual deixa claro que só permite os relacionamentos sexuais na base de um vínculo único e indissolúvel entre um só homem e uma só mulher, e que não é de seu agrado a sexualidade como fonte de prazer por si própria, só se achando preparada para tolerá-la porque, até

Quanto ao indivíduo sexualmente maduro, a escolha de um objeto restringe-se ao sexo oposto, estando as satisfações extragenitais, em sua maioria, proibidas como perversões. A exigência de que haja um tipo único de vida sexual para todos não leva em consideração dissemelhanças, inatas ou adquiridas, na constituição sexual dos seres humanos; ela cerceia em bom número deles, o gozo sexual, tornando-se assim fonte de grande injustiça. O resultado de tais medidas restritivas poderia ser que, nas pessoas normais — que não se achem impedidas pela constituição —, a totalidade dos seus interesses sexuais fluísse, sem perdas, para os canais que são deixados abertos.

No entanto, o próprio amor genital heterossexual, que permaneceu isento de proscrição, é restringido por outras limitações, apresentadas sob a forma da insistência na legitimidade e na monogamia. A civilização — contemporânea a Freud — deixa claro que só permite os relacionamentos sexuais na base de um vínculo único e indissolúvel entre um só homem e uma só mulher, e que não é de seu agrado a sexualidade como fonte de prazer por si própria, achando-se preparada para tolerá-la porque, até o presente, não existe substituto como meio de propagação da raça humana (Freud, 1929:125). Em definitivo, essa espera tem como objetivo uma restrição ao gozo de ambos os parceiros, e como consequência um mal-estar específico.

A segunda característica, bastante curiosa deveras, é que *essa restrição, apesar de ser exigida a ambos, é respeitada*, como já vimos, apenas pela mulheres, e *transgredida* pelos homens, de um modo geral (Freud, 1912a: 170). Essa peculiaridade não é atribuída por Freud a características intrínsecas dos homens ou das mulheres, mas ao fato de a sociedade ser mais tolerante com as transgressões de uns do que com as transgressões das outras, o que conduz os homens a uma *moral dupla* (Freud, 1908a: 187).

Uma vez que as restrições são colocadas em torno das mulheres, toca aos homens, transformando a agressividade que lhes é própria em galanteio, abordar as mulheres, fazendo-lhes a corte através de bilhetinhos, cartas, canções, encontros de amor, sempre mediados por um terceiro, de modo a vencer a

o presente, para ela não existe substituto como meio de propagação da raça humana.” (Freud, 1929: 125).

resistência do objeto sexual (Freud, 1905: 159; o grifo é meu.)⁶⁸. Nesta fase de namoro ou noivado, a família, a Igreja, o Estado, como representantes da lei, velam para que sejam obedecidas as restrições em relação à mulher. A suspensão do desejo masculino vai produzir, de um lado, o galanteio, possível por um processo de sublimação da pulsão e, de outro, a *idealização da mulher*, do objeto sexual, a quem é feita a corte, processo este que pode desembocar no *amor paixão* ou no amor *platônico* por efeito da *inibição pulsional*.

Se no relacionamento amoroso tradicional os homens não podem satisfazer as pulsões com a namorada ou noiva, é fato conhecido que transgridem a proibição, antes do estabelecimento do casamento legítimo, mantendo relacionamentos sexuais com outras mulheres, sob a condição de que se trate de mulheres já desvalorizadas ou que eles passam então a depreciar — prostitutas, mulheres *desvalorizadas* por serem de condição social inferior. Para estas, são dirigidas as correntes sensuais. Para as esposas, reservam as correntes de ternura, que vão desembocar no amor *âgape*, associado à manutenção da família.

Durante o *casamento*, o homem continua a manter dupla vida, por força do hábito. Com ambos os tipos de mulheres, os homens tomam a iniciativa e desenvolvem um amor “de ligação ou anaclítico” que lhes é próprio, em contraposição ao amor narcísico, que é característico nas mulheres (Freud, 1914: 105). As correntes pulsionais sensuais freqüentemente dirigem-se a mulheres não respeitadas socialmente. Para a esposa, são reservadas as correntes de ternura, que vão desembocar no *amor ágape*, associado à manutenção da família. Às vezes, o *amor dom* ou amor *companheiro*, em menor medida, faz-se presente.

As mulheres são respeitadas e idealizadas pelos homens, quando são obedientes às restrições impostas pela sociedade, durante a *fase de espera*, procurando fins passivos, característica esta que lhes é dada como própria e ainda, mantendo a fidelidade. Mesmo não atribuído sexo algum à libido, Freud a considerava mais próxima da masculinidade do que da feminilidade, tendo-se

⁶⁸ “A sexualidade da maioria dos seres humanos masculinos contém um elemento de *agressividade* (grifo do autor) — um desejo de subjugar; sua importância biológica parece situar-se na *necessidade de vencer a resistência do objeto sexual* (grifo meu, G.S.) por meios diversos do processo do galanteio.” (Freud, 1905: 159).

tornado o objetivo biológico, *o ato sexual*, “em certa medida, independente do consentimento das mulheres” (Freud, 1931 a: 161; grifos nossos)⁶⁹.

O tipo de amor narcísico, que Freud considera modelar das mulheres, as “compensa pelas restrições que lhes são impostas em sua escolha objetal” (Freud, 1914: 105 e Freud, 1908 b), assim como uma maior vaidade e uma certa vergonha são originadas de uma necessidade de compensar e ocultam “sua inferioridade sexual original” (Freud, 1931a: 162). Evidentemente estas características colaboram com a tendência à idealização, pelos homens, dessas mulheres que respeitam a lei.

Às vezes, a procura de fins passivos implica dispêndio de muita atividade (Freud, 1932: 143), que se manifesta na oposição de uma *resistência* às investidas de sedução de um homem. Esse cerco em meio ao qual a mulher se encontra permite fazer um paralelo com os tabus vigentes entre os homens e as mulheres civilizados, como o tabu da virgindade, o tabu da menstruação, e inclusive o tabu à própria mulher (Freud, 1917: 180). Durante a fase de namoro, as pulsões completamente inibidas dão lugar ao amor paixão ou platônico, distraíndo-se a mulher com fantasias sobre príncipes encantados (Freud, 1927: 44). Muitas vezes essas restrições levam às mulheres a adquirir neuroses atuais ou histeria.

Durante o casamento, é comum que o relacionamento amoroso se desvalorize, em decorrência da liberação da sexualidade (Freud, 1929: 170), perdendo-se tanto a possibilidade de canalizar tanto as correntes de sensualidade, quanto as de ternura (Freud, 1917: 188, grifos nossos)⁷⁰, que dizem respeito ao amor-dom, restando às mulheres apenas, o amor-ágape, ou familiar. O filho, que

⁶⁹ Existe apenas uma libido, que tanto serve às funções sexuais masculinas, como às femininas. À libido como tal não podemos atribuir nenhum sexo. Se, consoante à convencional equação ‘atividade e masculinidade’, nos inclinamos a qualificá-la como masculina, devemos não esquecer que ela também engloba tendências com uma finalidade passiva. Mesmo assim, a justaposição ‘libido feminina’ não tem qualquer justificação. Ademais, temos a impressão de que maior coerção foi aplicada à libido quando ela é moldada para servir à função feminina, e de que — falando teleologicamente — a Natureza tem em menor conta as suas exigências referentes a essa função, do que às da masculinidade.” (Freud, 1932: 161).

⁷⁰ “As moças, freqüentemente dizem abertamente que seu amor perde o valor para elas se as outras pessoas souberem dele. De vez em quando este sentimento pode se tornar dominante e impedir completamente o desenvolvimento de qualquer capacidade para o amor no casamento. A mulher só recupera sua susceptibilidade aos sentimentos de ternura em um relacionamento ilícito que tenha de se manter secreto, e no qual só ela sabe com certeza que sua própria vontade não é influenciada (Freud, 1917: 188, grifos nossos)

supervaloriza e ama (Freud, 1914: 106), vem compensá-la da falta de um pênis. Nos casos mais bem sucedidos, a mulher torna-se uma mãe do homem, o que, segundo Freud, é o que estabiliza o casamento (Freud, 1931 a: 164). O mecanismo de “sujeição sexual” é o que permite a fidelidade da mulher e a manutenção do casamento civilizado, por afastar as tendências à poligamia que o ameaçam (Freud, 1917: 18, grifos nossos)⁷¹; melhor dizendo, por afastar as tendências à poliandria que o ameaçam, já que a infidelidade do homem não inviabiliza o casamento. A sujeição sexual convive às vezes com uma hostilidade que lhe é antagônica. A hostilidade da mulher para com o marido resulta de vários fatores, entre os quais o mais importante é que o marido é apenas um substituto secundário da escolha sexual primeira — o pai. Os sentimentos de hostilidade da mulher para com o marido traduzem-se através da friidez, a ponto de a infidelidade ser indicada por Freud para a “cura das doenças nervosas decorrentes do casamento” (Freud, 1908a: 200).

Por outro lado, a clandestinidade da relação amorosa garante a muitas mulheres uma escolha alheia às influências e pressões externas, ficando preservada, sob essa condição, a sua capacidade tanto de ternura, como de sensualidade (Freud, 1917: 187-188). Freud não desestima a importância das influências sociais nas peculiaridades sexuais passivas das mulheres (Freud, 1931 a: 162 e Freud, 1932: 143).

Os homens, que no plano sexual tomam as iniciativas, no campo sócio-cultural são os que realizam produções através do mecanismo de sublimação. O mundo fechado da família opõe-se a produções culturais. Por isso a mulher chega a ser considerada inimiga da cultura por Freud, enquanto o homem, ao manter uma relação dúbia com a família, reúne condições para participar do

⁷¹ “Esta sujeição pode, em certa circunstância, estender-se bastante, ir até a perda de toda vontade independente e até fazer a pessoa sofrer os maiores sacrifícios de seus próprios interesses; o autor, no entanto, não deixa de salientar que certa proporção dessa dependência ‘é absolutamente necessária, se o laço fôr destinado a durar um período de tempo razoável’. Certa medida de sujeição sexual é, de fato, indispensável para a manutenção do casamento civilizado e para manter afastadas as tendências à poligamia que o ameaçam e, em nossas comunidades sociais, este fator é comumente levado em consideração.

Segundo Krafft-Ebing, a formação da ‘sujeição sexual’ decorre da associação de um ‘grau invulgar da condição de estar amando e da fraqueza de caráter’ de uma pessoa e do egoísmo sem limites da outra.”[...] “Este estado de sujeição é, em consequência, mais freqüente e mais intenso nas mulheres que nos homens, conquanto seja verdade que ocorra nos últimos anos muito mais amiúde hoje que antigamente ” (Freud, 1917: 179-180; grifos meus, G.S.).

mundo social (Freud, 1929: 124)⁷². A característica psicológica principal das mulheres, que é a de procurar fins passivos no campo da sexualidade, torna-se um guia para o plano social, em que também é passiva. A mulher decente, representante do mundo afetivo — familiar —, fica fora do mundo social. Os homens são donos do universo intelectual e social.

Essas formas segundo as quais a sexualidade dos homens e das mulheres se desenvolve respondem à impossibilidade de harmonizarem-se “os clamores de nossa pulsão sexual com as exigências da civilização”, impossibilidade esta que, na esfera do amor, Freud denomina de “impotência psíquica” (Freud, 1912a: 172).

Durante o namoro e o noivado, a estética desta erótica é bonita, harmônica, graças à sublimação realizada pelo homem em torno da mulher, à *corte de amor*: o homem — cavalheiro — idealiza a mulher como sua dama. É possível fazer um paralelo entre o casamento monogâmico e o amor cortês: ambos fundamentam-se em *técnicas eróticas de suspensão do desejo* que geram a corte de amor em torno da mulher idealizada, e o *amor platônico*, antes de realizar-se o ato sexual. Ao referir-se aos relacionamentos de sua época, Freud faz menção aos prazeres preliminares, conseqüência de uma suspensão do desejo pela proibição da realização do ato sexual fora do casamento. Diz Lacan a esse respeito: “as etapas que o amor cortês propõe antes do que é chamado muito misteriosamente ... *dom de misericórdia*, articulam-se com o que Freud apresenta em seus *Três ensaios* (grifos do autor) *como sendo da ordem dos prazeres preliminares* (grifo meu, G.S.)” (Lacan, 1959-1960: 189). Esse paralelo é o que autoriza entender a erótica em que se fundamenta o casamento monogâmico como uma erótica do amor

⁷² “Além do mais, as mulheres logo se opõem à civilização e demonstram sua influência retardante e coibidora — as mesmas mulheres que, de início, estabeleceram os fundamentos da civilização pelas reivindicações de seu amor. As mulheres representam os interesses da família e da vida sexual. O trabalho de civilização tornou-se cada vez mais um assunto masculino, confrontando os homens com tarefas cada vez mais difíceis e compelindo-os a executarem sublimações instintivas de que as mulheres são pouco capazes. Já que o homem não dispõe de quantidades ilimitadas de energia psíquica, tem de realizar suas tarefas, efetuando uma distribuição conveniente de sua libido. Aquilo que emprega para finalidades culturais, em grande parte o extrai das mulheres e da vida sexual. Sua constante associação com outros homens e a dependência de seus relacionamentos com eles o alienam inclusive de seus deveres de marido e de pai. Dessa maneira, a mulher se descobre relegada a segundo plano pelas exigências da civilização e adota uma atitude hostil para com ela.” (Freud, 1927: 124).

cortês, pois, estruturalmente, o casamento e o amor cortês caracterizam-se pela suspensão do desejo antes do ato sexual.

No casamento, sobressai a figura de um marido que protege, econômica, intelectual e socialmente a mulher: o parceiro sempre será um substituto do pai, dando à mulher os filhos que esta esperava daquele e que vão compensá-la da sua “castração” nos casos mais bem sucedidos, tornando-se a mulher mãe até do marido. Enquanto o homem cultiva a vida social e intelectual, a mulher recria sua afetividade no âmbito do lar: o homem, conquistador, e a mulher, receptiva, formam, juntos, supostamente um único ser. A estética torna-se harmônica e estável, levando a pensar na ilusão de uma complementação biológica e social eterna.

Mas toda estética é produto de uma ética. Em que *ética* sustenta-se a beleza estética dessas “formas imaginárias” que são o namoro e o casamento tradicionais?

Segundo Freud, a moral sexual dupla é “a melhor confissão de que a própria sociedade não acredita que seus preceitos possam ser obedecidos” (Freud, 1908a: 200). Destaca ainda Freud um comentário de Von Ehrenfels (1907) que considera que “essa moral ambígua não pode levar muito longe o ‘amor à verdade, à honestidade e à humanidade’, e deverá induzir seus membros [da sociedade] à ocultação da verdade, a um falso otimismo e a enganarem a si próprios e aos demais” (Freud, 1908a: 187-188).

Se a erótica implica a transformação do mal em bem, como especificou Lacan, antes dessa operação é lícito pensar — pelo desenvolvimento das idéias até agora levantadas — que, nesta erótica, desloca-se a falta, que habita tanto o homem quanto a mulher, apenas para a mulher tornando-se esta a sua depositária. As mulheres são “estranhas e hostis” como *Das Ding*, e desprezadas por serem consideradas “castradas”, fato decorrente do “narcisismo das pequenas

diferenças”, que Freud coloca como fator fundamental da hostilidade, neste caso velada (Freud, 1917: 184-185)⁷³.

O horror à diferença sexual na relação amorosa desta estrutura erótica é deslocado da seguinte forma: a mulher fica identificada com a falta e o homem com a potência fálica. O fato de haver consenso de fato, já que a situação não é abertamente questionada, não impede a existência de uma hostilidade latente entre o homem e a mulher, encoberta com cavalheirismos, do lado do homem, e frigidez, do lado da mulher. A vitória da *hostilidade* sobre o *companheirismo* pode dever-se ao narcisismo das pequenas diferenças (Freud, 1917: 184-185; grifos meus): o homem guarda distâncias da mulher idealizada, e ama sensualmente a amante, considerando-a inferior sexual e socialmente; a mulher idealizada, ressentida, torna-se hostil ao marido, reservando seu amor para o filho. A dificuldade em lidar com a falta, que é localizada na diferença sexual, leva a uma *assimetria social*, a uma hierarquização, onde o homem ocupa o lugar da potência e a mulher o da impotência ou falta.

Apenas os homens encontram-se — segundo a definição que Lacan dá de erótica — na posição de *sujeitos éticos*, já que transgridem a lei e, por conseguinte, criam na realidade dois tipos de mulher e pelo menos dois tipos de comportamentos sexuais possíveis, dos quais têm a opção. Uma vez a *falta localizada na mulher*, esta pode ser ora idealizada — incorporada ao social como centro da família, mas *excluída das produções e decisões sócio-culturais* —, ora denegrada, isto é, *excluída por completo da sociedade*. Essa modalidade de erótica adequa-se perfeitamente ao exemplo dado por Lacan para definir o que seja a erótica: a erótica diz respeito à transformação do *dano* em *dama* – pelo homem.

No casamento monogâmico, trata-se de uma erótica principalmente de homens, *sujeitos ativos* à procura de mulheres, objetos sexuais, que só podem

⁷³ “[...] a prática de tabus, que descrevemos, testemunha a existência de uma *força que se opõe ao amor pela rejeição das mulheres por serem estranhas e hostis*.” (Freud, 1917: 184).

“Seria tentador desenvolver essa idéia e derivar desse ‘narcisismo das pequenas diferenças’ a hostilidade que em cada relação humana observamos lutar vitoriosamente contra os sentimentos de companheirismo ou sobrepujar o mandamento de que todos os homens devem amar ao seu próximo. A psicanálise acredita que descobriu grande parte do que fundamenta a rejeição narcísica das mulheres pelos homens, a qual está tão entremeada com e desprezo por elas, ao chamar a atenção para o complexo da castração e sua influência sobre a opinião em que são tidas as mulheres.” (Freud, 1917: 184-185).

aquiescer, já que, no fundo, estão em jogo acordos interfamiliares, sociais, onde a mulher é um *objeto passivo* que dá valor e prestígio ao homem. A vida erótica da mulher na vida real é guiada pela ética que orienta a erótica dos homens; na fantasia, terreno onde transparecem seus desejos, fica ela criando e recriando príncipes encantados e casamentos felizes.

Que mecanismos são acionados nessa erótica? Dentro de um contexto em que a sociedade assume o papel de lei, reprimindo a sexualidade principalmente das mulheres, os homens valem-se do mecanismo psíquico de recusa — *Verleugnung* — para lidar com a lei: por um lado, como se fossem respeitadores dela; por outro, transgredindo-a. Esse mecanismo é o que lhes possibilita burlar a lei, isto é viver na “dupla moral”. Já as mulheres vivem num estado de semi-somnolência, de ilusões, decorrentes do mecanismo psíquico de recalque — *Verdrängung* — sistemas histéricos. Os divãs da época são testemunhas disso.

Ao lembrar as teorias sexuais que Freud (1908b) atribuía as crianças, pela incapacidade destas em lidar com a diferença sexual, sou tentada a pensar que a erótica do casamento tradicional é coisa de crianças.

Erótica do companheirismo utópico

Freud, distinguiu diferentes morais sexuais, próprias de diferentes contextos culturais, segundo a valorização dada aos quatro elementos da pulsão, e ainda segundo os diferentes fins a que cada estágio dá preeminência. De acordo com as barreiras repressivas atuantes em cada grupo social, diferentes formas de mal-estar fazem recair a valorização sobre distintos elementos da pulsão, e parece legítimo arriscar, a partir daí — junto com Freud —, a identificação de diferentes éticas e, por conseguinte, estéticas da vida amorosa e sexual, isto é, de diferentes *eróticas*.

Mudanças econômicas, científicas, tecnológicas e sociais profundas, entre as quais a necessidade do ingresso da mulher no mercado de trabalho, a invenção das pílulas anticoncepcionais, a difusão da idéia de controle de natalidade e o surgimento de movimentos libertários, igualitários e antibelicistas contra a discriminação racial, sexual e social, conduziram à liberação das amarras que

reprimiam até então a mulher. E veio o que se denominou *revolução sexual da mulher*.

A estética dos anos 60-70 é de casais abertos, de grupos que realizam amor livre. Da valorização da família, passa-se a valorização do casal ou grupo. Homem e mulher confiam no parceiro. As correntes de ternura canalizam-se mais pelo amor-dom ou companheiro do que pelo amor-ágape. O ideal de lealdade e de expressão sincera de sentimentos veio substituir o de fidelidade. As relações são fluentes, e não há necessariamente compromisso de fidelidade. Caso haja, é válido para ambos os parceiros. As correntes sensuais e de ternura concentram-se no companheiro. Homens e mulheres passam a exigir-se mutuamente tolerância para o amor livre e as aventuras, como prova de amor. As exigências são dirigidas ao/a companheiro/a, que agora encarna em sua pessoa a lei.

A revolução sexual acontece dentro de um clima de defesa de novos valores para o relacionamento sexual, que surgem em oposição aos antigos. A ética que guia essa revolução é de *amor à verdade*. A lealdade entre os parceiros passa a ocupar o lugar de destaque que, na erótica do casamento monogâmico, estava reservado à fidelidade da mulher e que envolvia hipocrisia, clandestinidade, segredos. O que se questiona nessa procura de verdade é a desigualdade de direitos dentro da relação, antes sustentada pela dupla moral. Desta forma, a consequência imediata é que tanto o homem como a mulher possam exercer sua liberdade sexual em iguais condições. A expressão sincera e clara de sentimentos, a confiança e o companheirismo são consequência necessária de tudo isso.

Como anunciou Freud, uma vez que os obstáculos à sexualidade desaparecem ou se tornam insuficientes, constroem-se outros. Em um primeiro momento, quando à sociedade não é mais atribuída a função de regulamentar os relacionamentos amorosos, *a lei* deixa de ser exercida por um terceiro para ser implementada pelo *próprios participantes do jogo amoroso*, produzindo-se uma mudança na estrutura da relação. Daí a confissão mútua.

Na erótica do amor cortês, o homem tem a posição de sujeito que pode transgredir a lei, criando sua própria erótica, e a mulher aparece ora como sujeito,

buscando ultrapassar as barreiras que cercam o outro, ora como objeto, tentando resistir a ou acolher as investidas do primeiro. Se a erótica do amor cortês consiste na transformação do dano em dama pelo homem, isto é, na transformação de mal em bem, nesta nova erótica cada parceiro representa o mal para o outro, que tenta transformá-lo em bem, em que homens e mulheres são considerados socialmente, potentes – masculinos, e companheiros. Homens e mulheres sentem-se iguais social e sexualmente: potenciam-se mutuamente na “completude” de ambos, suplementam-se. A erótica, nesta fase, é produto da ética de *sujeitos*, cada um com seus desejos.

As técnicas utilizadas não são mais as de suspensão do desejo, como eram as da mulher que acatava as restrições e as do homem em relação a essa mulher, mas *técnicas eróticas de transgressão*, que vão direto ao ato sexual. Só depois de realizado o mesmo, *num segundo momento*, vem o relacionamento. Não há mais definição de passos consecutivos e rígidos, e denominações como namoro e casamento perdem sentido.

Caem por terra os tabus que cercavam a mulher e certos ideais sociais que eram produto de repressão da mulher pela sociedade, uma vez que esta se torna dona de sua sexualidade: as mulheres estão livres de barreiras e não são mais classificadas de acordo com qualquer tipo de atitude sexual. A fidelidade, a monogamia, o compromisso social, o registro de casamento, a família, a procriação, como ideais, passam a ser questionados.

Nesta primeira fase, o horror à diferença sexual, à falta, como que “desaparece”: nenhum dos parceiros sente medo do outro. *Das Ding*, deixa de ser exclusividade da mulher para ser deslocada para fora da relação, deslocada para as gerações anteriores, na ilusão de que não vai ser preciso lidar com ela. É um momento de mania, em que o mecanismo psíquico de homens e mulheres é de um repúdio da falta — *Verwerfung* —, como se ambos fossem iguais, social e sexualmente, e como se todas as hostilidades houvessem sido varridas apenas por uma intenção de desejos, sem considerar-se a distância entre esta intenção e a concretização desses desejos.

A proposta teórica de compartilhar tudo com o ser amado — as correntes pulsionais sensuais de ternura devem estar voltadas para o parceiro em primeiro lugar — viu-se minada, na prática, pelos valores tradicionais ainda ativos nos homens e nas mulheres, com estas posando ainda de frágeis e os homens de poderosos. Muitos viram, nessa fase da erótica, um “conto do companheiro... ou da companheira”.

O corte de amor?

Passado o momento de mania, a falta aparece e, não havendo consenso em relação a qual é a parte “frágil” na relação, estabelece-se um jogo de forças que, no discurso de divulgação “sociológico”, ficou conhecido como a “guerra entre os sexos”. O igualitarismo leva a tensões dentro da relação que estimulam as separações e os inúmeros tipos de relacionamentos diferentes que têm surgido nos últimos anos. As cartas de amor e poemas levados por emissários para a mulher amada são coisas de outros tempos. Hoje, os cantares, ou melhor, as cantadas são outras: na “cantada”, o que está em jogo é o instante, o *carpe diem* — aproveita o dia presente — não mais a moça. A cantada, quase como uma bofetada, é uma provocação mútua em que ora o homem seduz a mulher, ora a mulher seduz o homem, ambos encontrando-se em iguais condições. Nos últimos anos, assiste-se a uma erótica em que “a corte de amor” é praticamente inexistente, produzindo-se o novo efeito estético do “corte de amor”.

Ora ganha um, por assim dizer, que passa a representar a potência, ora ganha o outro, estabelecendo-se desse modo uma dinâmica instável na relação, que põe fim às relações eternas. O amor da primeira fase desta erótica reverte-se em ódio, e uma virada súbita leva de acreditar plenamente no outro a acreditar-se só em si mesmo. Passa-se do companheirismo ao individualismo. Como se daria essa passagem?

As mulheres, de um modo geral, perdida a batalha, recuam para as posições tradicionais anteriores da família patriarcal, de consenso e de aceitação da preeminência masculina. O mecanismo acionado é, novamente, o de recalque, de desconhecimento — *Verdrängung*. Há um retorno ao amor cortês. Do lado dos homens, houve um abandono de ilusões a que eles haviam aderido empolgados e

também pressionados pelas mulheres; eles entrincheiram-se na posição tradicional, voltando a recorrer ao mecanismo de recusa — *Verleugnung* —, como na dupla moral correlata ao casamento monogâmico.

Ao companheirismo utópico, guiado por uma ideologia feminista que, no Primeiro Mundo esteve representada pelos movimentos *hippies* e revolucionários, segue-se um movimento de retorno a valores machistas que pretendem voltar, não mais à família, mas a uma exacerbação masculina, cínica, que atinge dessa vez não apenas os homens, mas também as mulheres.

Alguns homens que se sentem atacados pessoalmente reagem de forma machista às propostas feministas do companheirismo, tornando-se conhecidos como “cafajestes”. Algumas mulheres — denominadas “mulheres fálicas” —, também, radicalizam os mecanismos feministas, passando a perceber os homens como inimigos. A ingenuidade ficou para atrás, e com ela o mecanismo de recalque — *Verdrängung*. As mulheres passam a manejar-se com a *Verleugnung*, como os homens machistas, não podendo reconhecer a falta em si próprias. O mecanismo acionado, de *Verleugnung*, leva agora ao cinismo, já que a guerra se declara: são feministas contra machistas; mulheres fálicas, “sapatões”, “mulheres com pau” contra cafajestes, “canalhas”, homens que não prestam. Nesse grupo, é comum que mecanismos de *sedução perversa* (Boons, 1987: 94-106) ou de hostilidade mútua sejam utilizados tanto por homens como por mulheres para conquistar e logo abandonar o outro, como quem se está vingando. Homens e mulheres tomam posições extremas: feministas *versus* machistas, cada qual defendendo seu poder, e ninguém aceitando a falta em si. Neste processo, cada qual só é fiel a si mesmo. O outro não conta. *A lei é veiculada por cada um*, e a transgressão coloca-se no plano de vencer os próprios limites. As mulheres livres sexualmente são vistas pelos homens tradicionais como devassas, como prostitutas — como na erótica do casamento tradicional são vistas as mulheres de vida sexual livre —, que merecem castigo e exclusão do social. Os homens tradicionais são encarados pelas mulheres feministas como canalhas. Em verdade, cada um vê o outro como um inimigo muito poderoso, que merece ser destruído.

Uma vez liberadas as amarras sociais e findo o consenso de que a mulher representa a falta, a não-elaboração da diferença sexual fica, por assim dizer,

“solta”, sobrevivendo os horrores de uma guerra na qual as mulheres representam a falta para os homens, mas os homens representam a falta para as mulheres. Aqui a falta aparece nua, sem as maquilagens do amor cortês: é o *corte de amor*.

Os valores assumidos são os do descompromisso total e de pavor de qualquer exigência provinda do outro. A partir de sua solidão, cada qual procura apenas uma companhia: nunca um parceiro, muito menos, um companheiro. O que se valoriza mais é o instante e a própria ruptura. O *carpe diem* leva a inúmeras separações, em que os parceiros “se matam mutuamente” — através das técnicas de transgressão —, ao contrário do que acontecia no amor cortês de que cada um “morria pelo outro”.

Quando uma relação se estabelece, uma vez que num primeiro momento realizam-se as pulsões sexuais, no momento seguinte tenta-se reacender o desejo através de *técnicas de suspensão de desejo*: escandem-se espaços físicos, que produzem casamento sem coabitação, espaços temporais (“ficar com”), espaços sexuais (poligamia, poliandria), espaços psíquicos (relacionamentos descompromissados tais como “sair com”, “estar de caso com”), espaços de amizade (“cada um tem seus amigos”).

Nesta erótica, há uma grande luta para cada um fazer prevalecer seus pontos de vista à força: a mulher, o igualitarismo, que confunde muitas vezes a diferença social com a diferença sexual; o homem, a hierarquia, que confunde a diferença sexual com a diferença social. De um modo geral, nem homens nem mulheres conseguem lidar com a diferença sexual.

Erótica Poética ou Poiesis de Amor

Depois da derrubada do companheirismo utópico, algumas poucas mulheres perceberam que a batalha estava perdida, mas que a causa era nobre. A decepção as fez crescer psiquicamente, desenvolvendo-se nelas a capacidade de sublimação e fortalecendo-se uma ética de amor à verdade, contra a dupla moral. Alguns homens sentiram-se identificados com essa proposta e a levam adiante até hoje. Ao haver um deslizamento de barreiras de repressão social há uma produção nova de valores amorosos, de criação de obra poética — *Verdichtung*.

Trata-se de um encontro amoroso com formas mais elaboradas e singulares, que passam por uma conscientização da falta, no homem e na mulher, por meio do mecanismo psíquico de juízo de condenação — *Verurteilung* —, regido pelo processo secundário e que possibilita a vida amorosa de forma mais racional, sem que fique esquecido o lado afetivo.

Há espaço para que os dois sujeitos assumam seus desejos, o que já traduz um grande avanço em relação às fases anteriores. Esta erótica é guiada não mais por uma moral social que encobre a falta, a diferença sexual anatômica, nem por uma ética desenfreada e hostil de recusa da diferença, mas por uma *ética de desejo* (Lacan, 1959-1960: 373-390) de ambos os parceiros, em que os dois tentam lidar da melhor forma possível com a diferença sexual anatômica, numa situação de direitos sociais simétricos. E o narcisismo das pequenas diferenças passa a ter tamanho igualmente pequeno.

Mulheres e homens são valorizados todos como sujeitos de desejo, como agentes. As mulheres são valorizadas pela inteligência, pela atividade social e sexual, pela produtividade, pela consciência e pela autonomia, e os homens são valorizados, além de sua produtividade e atividade, por sua sensibilidade e companheirismo, pela capacidade de poder lidar com mulheres inteligentes, sem temê-las.

O companheirismo e o respeito são possíveis, não através de um processo guiado pelo processo primário regido pelo princípio do prazer, mas graças a um processo secundário de elaboração da diferença sexual que permite perceber que o perigo não está na mulher, ou no homem, mas dentro de cada um de nós, no mal que nos habita.

É lícito concluir, com um certo otimismo, que o corte de amor pode dar lugar a um *amor poético*, no qual o companheirismo tem bases mais sólidas do que na erótica do companheirismo, em que este não passou de um conto.

Para concluir: a estética do casamento monogâmico, própria da erótica do amor cortês, encontra-se baseada numa ética hipócrita e hierarquizante devido ao horror ativo à diferença sexual. O narcisismo das pequenas diferenças é a causa da

hostilidade entre homem e mulher, que nesta erótica é encoberta com gentilezas nos homens e doenças nas mulheres. É uma erótica de cavalheiros e damas ou de papais e mães, que segue um modelo ora moralista, ora biológico.

A erótica do corte de amor teve lugar graças ao peso social crescente das mulheres e de seus ideais éticos, calcados no mundo afetivo ao qual sempre ficaram relegadas: é a proposta de amor à verdade com o intuito de atingir, por sobre todas as coisas, uma simetria, contrapondo-se ao mundo tradicional, guiado pelos ideais éticos dos homens, calcados no mundo social, de ocultação da verdade para disfarçar a assimetria. Nesse sentido, não há dúvida de que as mulheres trouxeram o elemento de desestabilização da relação, mas é inegável o aporte do *novo*.

Apesar da A.I.D.S., constata-se que, no cenário amoroso, não houve um retrocesso importante no que diz respeito ao fundamental. Mesmo nos casais mais tradicionais, é possível achar influências da nova erótica, de forma a encontrar um certo igualitarismo entre os parceiros e uma nítida influência desta erótica sobre os filhos.

A erótica de corte de amor, em que os indivíduos ficam a mercê de si próprios, sustenta-se numa ética de amor à verdade, que traz muitas ilusões e também muitas decepções e sofrimentos, inúmeras separações e brigas, mas encontra-se mais próxima da elaboração da falta. O narcisismo das pequenas diferenças, menos intenso, faculta o advento do amor-dom e do companheirismo, abrindo as portas para uma nova erótica...do amor poético?

A estética torna-se mais bonita e harmônica quando a erótica envolve uma ética que se guia pelo horror à diferença, como ocorre no amor cortês; a estética torna-se mais caótica, crua e desajeitada quando a erótica está baseada em uma ética que sabe *lidar de forma mais próxima com a falta*, com a erótica do corte de amor.

Desta forma, acredita-se, uma erótica cuja estética se apresenta “feia”, como a do corte de amor, não necessariamente significa que os parceiros que a põem em prática sejam primários, que estejam psicologicamente sob o domínio do

processo primário, ou ainda que essa erótica seja doente ou sombria. Essa erótica do corte de amor cria, necessariamente, obstáculos e formas sublimadas que lhe são próprias.

Esse corte de amor, esse amor trágico, não necessariamente tem que nos levar, a nós, psicanalistas, a tentar promover atitudes na direção de criar mediações simbólicas ou de sublimar a sexualidade. Como dizia Freud (1912b: 157), os psicanalistas fazem análise, o paciente vai fazer a sublimação na medida em que sua organização psíquica o permita⁷⁴.

Para Freud uma das grandes injustiças sociais era exigir de todas as pessoas as mesmas restrições sexuais que, para algumas serão aceitas sem sacrifício, enquanto para outras, isso poderá exigir a própria saúde mental (Freud, 1908 a; 197; grifo nosso).

⁷⁴ Se os pressionarmos indevidamente no sentido da sublimação [aos neuróticos] e lhes cercearmos as satisfações pulsionais mais acessíveis e convenientes, geralmente tornar-lhes-emos a vida ainda mais árdua, do que a sentem ser, de qualquer modo. [...] Deve-se, ademais, manter em mente que muitas pessoas caem enfermas, exatamente, devido à tentativa de sublimar os seus instintos além do grau permitido por sua organização e que naqueles que possuem capacidade de sublimação, o processo, geralmente, se dá espontaneamente, assim que suas limitações são superadas pela análise". (Freud, 1912b: 157-158).

4. Feminização da cultura e da psicanálise contemporânea: Poetização, Erótica, Carnavalização

4. 1. Poetização e Carnavalização

Pensamos numa fase de feminização em processo de “poetização” e de “carnavalização da cultura contemporânea” devido ao processo de assunção das mulheres assumirem uma ética do desejo, como via régia para a *poiesis* de uma erótica própria, que vai redundar numa refundição da cultura e da própria psicanálise, no sentido de os sujeitos contemporâneos se aproximarem da falta cada vez mais, processo que ainda, chamamos de “feminização” para valorizar o feminino, mas que, cada vez mais, se trata de valorizar a falta. Trata-se da fundação de um novo edifício simbólico (Seddon, 1993; 79-81) que implica:

--a passagem de, uma erótica só para homens, para uma erótica também para as mulheres, ou seja, para uma erótica atribuída a todos: “erotização”;

-- à passagem de, uma criatividade atribuída aos deuses ou deusas,¹⁰⁵ para uma criatividade atribuída a todos: “poetização”.

Acreditamos que esses dois deslocamentos se tornaram possíveis devido ao ingresso das mulheres na sociedade de forma deshierarchyada: “feminização”.

O surgimento de uma erótica de mulheres e de uma generalização da ideia de criatividade ou de poetização para todos os seres humanos é, de acordo com o que viemos apresentando, uma inversão do que existia anteriormente, com o qual, pode-se afirmar, também que, -- --, no mundo contemporâneo há uma “carnavalização¹⁰⁶”

Consideramos que os novos cenários sociais aproximam-se cada vez mais do que Bakhtin denomina a “cosmovisão da carnavalização”, ou seja, apresentam, além de uma poetização, uma inversão dos valores tradicionais, com uma ambigüidade.

¹⁰⁵ Passando por uma fase em que era atribuída aos artistas, aos loucos e às crianças.

¹⁰⁶ De acordo com as ideias que desenvolvemos anteriormente, de Mikhail Bakhtin (Bakhtin, apud Discini, 2012; 54 ¹⁰⁶)

Retomando a divisão que apresentamos anteriormente a partir das teses de Engels sobre os tipos de sociedade patriarcal:

– Nas sociedades patriarcais mais opressivas, que trabalham com a hipocrisia e o cinismo dos homens e a dupla moral que eles exercem e, nas quais, por conseguinte, existem dois tipos de mulheres: as mulheres que gozavam e levavam os homens a gozar, e as mulheres que reprimiam suas pulsões e serviam de matriz para garantir o “Nome-do-pai” e a honra da família. Visto por outro ângulo, esses dois tipos de mulheres produziam socialmente, mesmo que seja, as primeiras, vendendo o próprio corpo ou sendo classificadas como masculinas, e as, segundas, trabalhando na gestação e criação de filhos, além de trabalhar na sustentação do lar familiar e na educação das crianças. Mas as mulheres do lar geravam uma mais-valia que era tomada delas, pelos homens. Pois nós pensamos que, na sociedade atual, se diluem as linhas definidas que existiam entre mulheres “putas” e “santas”, que se fundem atualmente em cada mulher, criando-se diversos tipos: “liberal”, “vadia”, “moderna”, “livre”, “autônoma”, “dona de si própria”, “dona do seu sexo”, “dona de si própria”, “dona do seu corpo” etc., assim como a dupla-moral vai perdendo o sentido....

Já o segundo tipo de sociedades – que pode ser exemplificado pela ficção do “matriarcado de Pindorama”, criada por Oswald de Andrade, como mito para o Brasil, – era mais permissivo e, por esse motivo, menos hipócrita, pois não precisava ocultar tanto, pois não havia uma divisão tão definitiva entre os diferentes tipos de mulheres, nem era tão acentuada a dupla moral dos homens. Pode-se dizer, no caso concreto do Rio de Janeiro, o conceito de “carnavalização” se aplica ao que vem acontecendo, recentemente, não apenas no “carnaval” carioca dos blocos de rua – valha a redundância –, assim também, como nos movimentos de coletivos artísticos, nas redes virtuais, na poesia e, também, na vida cotidiana aonde convivem as tendências mais diversas, misturando-se, os valores “oficiais”, à inversão destes. Neste tipo de sociedade patriarcal, mas flexível, com elementos matriarcais ainda, se dava uma divisão em dois períodos do ano e assistimos, nos dias de hoje, a um deslizamento, também, da situação em que existe a divisão do ano em dois períodos – um ordinário e o outro extraordinário ou de exceção – para a situação da confluência num só período, no qual a liberdade sexual de ambos sexos, predomina.

O resultado é que atualmente, de um lado as características das mulheres, tanto das provenientes de sociedades de origem mais repressiva, como das provenientes de sociedades menos repressivas, são “misturas” dos dois tipos tradicionais –putas e santas--; de outro lado, diluem-se as linhas definidas entre períodos ordinários da vida cotidiana e seus períodos ordinários, e os períodos que tradicionalmente eram de exceção – carnaval, festas públicas em geral –que cada vez mais se fundem numa larga situação de exceção, como eram os grandes festivais de carnaval, tornando a vida mais festiva em geral, mais alegre, menos repressiva, no cotidiano. Às vezes passa a haver um período extraordinário, cada vez maior ou fragmentado em várias festividades, onde se invertem os valores oficiais – como nas sociedades que se encontram em transição entre o matriarcado e o patriarcado, através de configurações pré-patriarcais, onde a o governo da casa por mulheres permite um clima maior de permissividade e de liberdade sexual. O que era a exceção, passa a ser regra: não há mais períodos ordinários repressivos.

Esses períodos de exceção vêm se ampliando cada vez mais, liberando as mulheres do pesado fardo que carregaram desde a Antiguidade de estarem divididas em classificações rígidas e sendo excluídas para fora da sociedade – mulher de rua – ou excluídas para dentro da sociedade – mulher do lar.

Esse deslizamento que explicaria o fenômeno que assistimos se explica assim: no primeiro caso, as mulheres saíram do lugar de excluídas socialmente, através de uma transgressão dos ideais sociais (principalmente o da virgindade), passando tanto o feminino quanto os órgãos femininos e a feminilidade da situação de não-valor para a situação de valor que denominamos, em 1994, de feminização da psicanálise e, em 1998, de feminização do social (Seddon, 1994 a; 1998 a). O fato de as mulheres terem questionado a virgindade declinou os ideais sociais, ou seja, elas passaram a ter uma “erótica própria da ordem da arte, o que passamos a chamar: ‘poética da erótica’”.

Na contemporaneidade, a vida cotidiana não se parece mais com a cosmovisão do patriarcado, na qual Um se apropriava do gozo de todos... e de todas. Mais tarde, com a regulação do Estado e da Igreja, no casamento burguês, o pai se apropriava do gozo da mulher. O pai da horda e o pai higiênico (Freire Costa, 1983), tiravam parte do seu gozo, do desapropriado às mulheres, como mais-valia. O

primeiro era uma exceção entre os homens e o segundo se junta aos outros homens, sendo privilegiados em relação a elas, colocando-as no lugar de cidadãos de segunda categoria.

Nos dias de hoje, o deslizamento continuou até sumir com a exceção: todos – homens e mulheres – são sujeitos, e por isso as fórmulas da sexuação do *Seminário 20* de Lacan (Lacan, 1972-3; 99-109), pareceriam explicar o patriarcado e parte da dupla moral, tornando-se uma fórmula limitada para explicar as novas mudanças sociais que Lacan não previra. O pai ocupava um lugar de déspota ou de exceção no patriarcado, como no Antigo Regime; mas já no casamento monogâmico de dupla moral não era mais assim. Parece-nos que não existem mais, de forma hegemônica, nem a dupla-moral, nem esse tipo de exceção, ao longo do ano. Pensamos que o tipo de vida cotidiana e da produção artística contemporâneas afasta-se desse padrão de exceções, para se aproximar mais da cosmovisão apresentada por Bakhtin como cosmovisão carnavalesca. Nele, destacam-se uma inversão dos valores repressivos oficiais e um resgate dos valores populares que se encontravam subsumidos pela repressão e se tornam conscientes, passando a efetivar-se como comportamentos sociais. Essa inversão ocorre simultaneamente ao reconhecimento de mulheres, como sujeitos do próprio desejo, de uma erótica e de uma produção cultural próprias.

E mais: essa inversão resgata a construção de subjetividades que não se enquadra mais apenas em ser homem ou ser mulher, mas que encerra uma flexibilidade ao longo do tempo, além de uma flexibilidade sintônica de limites pouco claros entre um e outro tipo de subjetividade. Por outro lado, se antigamente existiam gênios e artistas isolados, hoje todo mundo pode ser e é artista, criador de sua própria vida, poeta. E essa poesia é feita a partir do amor a si próprio e aos outros, ou seja, trata-se de uma “poética erótica”. Temos, então, uma “poética da erótica” e uma “erótica da poética” que se traduz em diferentes figuras, estilos, numa proliferação sem fim, todas regidas pela ética do desejo, e todas transgredindo os limites das barreiras do bem, da verdade e do belo, de forma a produzir um estilo próprio de ética e de estética própria, tanto no campo da sexualidade, quanto da sociedade.

4.2. Feminização, Poetização, Erotização, Carnavalização no Rio de hoje

Nos dias de hoje, assistimos a movimentos de incorporação da parte favelada à parte urbanizada da cidade, tornando-a mais homogênea; movimentos de empobrecimento dos países do chamado Primeiro Mundo e de valorização dos países do chamado Terceiro Mundo, criando um mundo menos hierarquizado; movimentos de ocupação política dos espaços urbanos, contra a extorsão bancária sobre os cidadãos e a favor de uma democracia real, movimentos estes que fazem pensar num sério abalo do discurso capitalista.

Há dez anos, aproximadamente, vem acontecendo no Rio de Janeiro, também, amostras de novos movimentos que, nos últimos dois anos, claramente tem se expandido e multiplicado: os espaços urbanos cariocas vêm sendo ocupados, desde 1998 por movimentos artísticos que na época denominamos de “arte para a subversão das subjetividades” numa linha de “feminização da arte contemporânea” (Seddon, 2005 a)¹⁰⁷, de teatro de rua, de performances, de ocupações culturais. A esses movimentos artísticos que continuam se desenvolvendo, somaram-se, nos últimos anos, movimentos e imensas manifestações de gays, de lésbicas e transexuais; o recente movimento pela apropriação do próprio corpo, por parte das mulheres – *Movimento das Vadias* (WWW.marchadasvadias.df.wordpress.com), ou a ideia apresentada ano passado na reinauguração do Teatro Ipanema, de Zé Celso Martins Correia de construir um teatro, tipo anfiteatro ou estádio de futebol para dez mil espectadores e ainda, as orquestras de música popular nas praias, e parques da cidade.

Em relação aos comportamentos sexuais, nos encontramos na época da “fila anda”, de forma igualitária; quanto a os gêneros, existem mais de vinte formas de gêneros registrados e pode-se pensar em infinitos, cada um de uma forma singular; os esportes que antes eram somente masculinos tem se aberto às mulheres, e mesmo o futebol de homens vem tomando novas feições – tênis coloridos, danças para festejar, fazendo de conta que nina nenê – que há poucos anos atrás seriam impensáveis pela associação ao elemento feminino e, para terminar, o carnaval de rua, com seus elementos populares e liberados, que tem se estendido à classe média e alta, ocupando a cidade de forma completamente inédita.

¹⁰⁷ Apresentaremos as ideias centrais desse trabalho, logo a seguir.

Essas movimentações encontram-se numa linha dionisíaca, antiautoritária, comunitária, libertária, festiva; de dissolução das barreiras entre territórios, por exemplo, entre favelados e ricos; entre putas e santas; entre cafajestes e companheiros; entre homens e mulheres; entre heterossexuais e homossexuais; entre crianças e adultos; entre público-privado; entre masculino-feminino, aproximando-se tudo mais de uma democracia real, e de uma possibilidade de cada sujeito assumir seus direitos de cidadão, independentemente de uma suposta “classificação”.

4.2.1. Feminização da Arte Contemporânea

Desde meados da década de 1990 até hoje, a cidade do Rio de Janeiro vem servindo de palco – a despeito da perene ausência de apoio das autoridades municipais da área de cultura – a um grande número de manifestações criativas, em sua maior parte, organizadas por artistas locais e/ou não locais, de natureza pública ou privada e voltada para todo tipo de público. Trata-se, de acordo com Luís Andrade, de iniciativas promovidas por “alguns organismos independentes, coletivos de inventores, agências múltiplas, exposições e movimentos radicais” (Andrade, L., 2003; 128 apud Seddon, 2005 a; 29). O traço comum que os une é que todos eles são “essencialmente periféricos ao grande circuito das instituições de arte metropolitanas”. (Andrade, L. 2003; 128 apud Seddon, 2005; 29).

Nesses primeiros anos do século XXI surgiram inúmeros coletivos, espaços e eventos artísticos que falam da potência do Rio de Janeiro como cidade cada vez mais geradora e exportadora de potencial de subversão de valores e de “usina de criatividades”. Em 2000, entraram em cena, entre outros, os grupos *Atrocidades Maravilhosas*, *Tapume*, *Agora* e *Capacete* (que posteriormente se fundiriam no *AGORA/CAPACETE* e mais tarde voltaria a ser, novamente, *Capacete*. No ano seguinte, foi a vez do grupo *A Esquina*, dos eventos *Orlândia* e *Rio Trajetórias* e do espaço *Zona Franca*. No ano de 2002, marcaram presença os grupos *MAL* (Movimento de Artistas com Lage) – grupo episódico, formado para realizar um evento em defesa da manutenção da EAV-Parque Lage, *Miolo*, *Imaginário Periférico e Radial*, os eventos *Açúcar Invertido*, *Nova Orlândia* e *Colóquio Internacional Resistência* e o *Espaço Experimental Rés do Chão*. O

grupo *Artes e Políticas* (real e virtual), o *Bloco Bienal Vade Retro, Armazém 5*, na Zona Portuária, o projeto *Inclassificados*, os espaços *A Loja* e *A Gentil Carioca* e o evento *Grande Orlândia*, tiveram lugar em 2003, e, finalmente, em 2004, o grupo Miolo inaugurou o *Espaço Durex* (Seddon, 2005 a; 29). Praticamente desde o começo dessas manifestações, funciona o espaço virtual Canal Contemporâneo, que acompanha, noticia, divulga e fornece material para o aprofundamento das discussões ligadas às questões políticas e artísticas e o *Bloco Carnavalesco Vade Retro*, de cuja fundação fizemos parte (Seddon, 2005; 29).

O que caracteriza basicamente esse diversificado conjunto é, em primeiro lugar, que os eventos são realizados de uma forma quase anárquica e os curadores são os próprios artistas e quando, aqueles são chamados é para que participem como artistas; em segundo lugar, que os espaços são, na maioria das vezes, espaços não convencionais de apresentação de trabalhos artísticos e as obras são extremamente diversas quanto ao formato e ao estilo; em terceiro lugar, que todos eles, porém, seguem de certa forma, consciente ou inconscientemente, as propostas lançadas por Hélio Oiticica de participação no coletivo com obras abertas, sobretudo no sentido de o artista se colocar no papel de “proposicionista”, “empresário” e educador, e, seguindo o caminho de Duchamp, rompendo com a hierarquia presente nas instituições tradicionais do mercado de arte (Duchamp, [1957], 2002: 71-4 apud Seddon, 2005 a ; 29-30).

A modo de exemplo do processo de “feminização da arte”, analisamos o evento *Posição 2004*, acontecido em 14 de julho de 2004 – 20 anos depois da histórica *vernissage Como vai você, Geração 80*, também na Escola de Artes Visuais do Parque Lage. A iniciativa partiu de um grupo de artistas autodenominado “*Éramos Três*”, que se encontrava em sintonia com movimentos auto gerenciários que vinham acontecendo no Rio de Janeiro, efetivando “uma das propostas de Oiticica: que o artista se torne um ‘proposicionista’ ou um ‘posicionista 2004’”. (Seddon, 2005 a; 33).

Os temas apresentados pelos artistas geravam uma trama discursiva que trazia à tona questões que iam desde a problemática da identidade nacional e artística, até as últimas descobertas da ciência. O *olhar crítico* dos temas abrangia desde o ataque maciço da tecnologia à vida e a violência do capital que destruía a natureza, até a não-comunicação, passando pela política, pela miséria, pela

história da arte. Os temas multiplicavam-se *ad infinitum*, numa atitude pós-moderna (Seddon, 2005 a; 47). Olhando para trás, na perspectiva de 2012, tem-se a forte impressão de que os artistas estavam anunciando as temáticas, presentes hoje, nas redes sociais solidárias da internet, que abordaremos mais adiante. Já, os *suportes* são variados: a instalação, a ‘feira ambulante’, o happening, a instauração, a propaganda, a *performance*, o vídeo-arte, o vídeo-objeto, a colagem no chão, nas paredes, a *body-art*, a *earth-art*, os parangolés (Seddon, 2005 a; 47). Quanto aos valores e aos conceitos apresentados nas obras não apenas “revalorizam o racional, o conceitual, mas também o irracional, o espontâneo, expressivo, o lúdico, o humorístico, o político, o teórico, o novo, e até o velho, que é revisitado com bastante maturidade” (Seddon, 2005 a; 47). A miscelânea de materiais e de propostas estéticas provoca as mais diferentes reações no espectador-participante que vão da alegria sorridente e cúmplice ao riso crítico e debochado, da indignação à solidariedade, passando pela ironia, pelo desapontamento, pela tristeza, pela perplexidade, mas, basicamente, produzem um *non-sense* que gera novos sentidos estéticos, existenciais, éticos e políticos (Seddon, 2005 a; 53-4).

Caracterizamos esses artistas como uma espécie de síntese “entre o espírito rigorosamente experimental e conceitualista da geração de 1960 e a espontaneidade, expressividade, espírito lúdico, senso de humor e alegria da geração de 1980” (Seddon, 2005 a; 47-8). Além disso, eles exibiam um compromisso político próximo da geração de 1970. (Seddon, 2005 a; 48) Os artistas da geração “século XXI” atuavam de certa forma como psicanalistas, estimulando o espectador a experimentar novos pontos de vista, novas “posições” que arrancavam o espectador de uma posição de contemplação, levando-o a uma posição de co-criador (Seddon, 2005 a; 46).

Entendemos que esses artistas estavam imbuídos de uma trama de discursos na linha do romantismo e das operações poéticas de Duchamp (Seddon, 2005 a) e de Beuys (Seddon, 2005 c).

Hoje podemos dizer que esses artistas estão resgatando o romantismo sem perder a lógica do ideário iluminista, seguindo a dialética do projeto racional histórico de transformação, hegeliano e ainda, em lugar de olhar para trás com melancolia, olham para frente com alegria e otimismo, mas sem ingenuidade.

Constatamos que aquela mostra exibia uma “feminização da arte” (Seddon, 2005 a; 54) relacionada com a “feminização da psicanálise” e com a “feminização social” (Seddon, 1998 a apud Seddon 2005 a; 54) e da cultura (2002 a apud 2005 a; 54).

Contrapúnhamos “a cultura masculina, [que] erige semblantes e os fetichiza através de uma sublimação, [à] cultura feminina, [que] num processo de dessublimação, os destrói, os destrona” (Seddon, 2005 a; 54-55). Encontramos entre os críticos de arte atuais opiniões que se inserem nessa mesma linha de pensamento, como a de Paulo Herkenhoff, quando fala da vocação à irracionalidade e à loucura na arte brasileira e a de Louise Bourgois, quando aponta para a construção de uma geração de artistas que a partir de Lygia Clark, se encaminha para o “eterno enigma da sexualidade feminina” (Herkenhoff, 2001 apud Seddon, 2005 a; 63). Bourgois considerava Lygia Clark “a *matriarca* de uma nova geração de artistas que, em estados híbridos, se ocupa do *enigmático mundo interno da sexualidade feminina*” (Lagnado, 2001; 373. Grifo nosso apud Seddon, 2005; 63). Na *Posição 2004*, por exemplo, a artista Elisa de Magalhães pede ao espectador para olhar os genitais femininos, cuja visão é aquilo que, segundo Freud, representava exatamente “o estranho”, o que ninguém suportaria ver (Seddon, 2005 a; 37).

A psicanálise cria um espaço próprio – o consultório com o divã – e os recursos da teoria e da técnica para que o paciente possa realizar essa aventura, indo ao lado desconhecido de si próprio, ao seu inconsciente, permitindo que ele questione suas antigas posições, que se repetem, para mudar de posição e ver as coisas de outro ângulo através de um *insight*. A arte desta geração carioca realiza uma operação na mesma linha da psicanálise (Seddon, 2005 a; 56-60).

Em 2012, a capa da “Revista de Domingo” (*O Globo*, 23/09/2012) exhibe a fotografia da pintura “A Origem do Mundo” de Gustav Courbet, que é precisamente a genitália feminina, como que anunciando uma nova fase da civilização, na qual se *pode* ou se *deve* falar e mostrar tudo. Mostrar aquilo que o ser humano, durante tantos anos, repudiou e que Freud condensa no termo “o repúdio da feminilidade”. O que era excluído pelo psiquismo humano está

aparecendo no social: a mulher, os órgãos femininos, o gozo feminino, a capacidade feminina de sublimar.

Observando desde os dias de hoje, em 2012, verificamos que se trata de uma arte que leva à poetização da cultura, pois estimula a des-hierarquização do mundo, abrindo novos sentidos e estimulando a produção singular da obra de cada um e de si próprio, respeitando as diferenças. Cada vez mais, o coeficiente de criatividade a que Duchamp se referia – entre o que o artista quis fazer conscientemente e o que acabou produzindo no público (Duchamp, 1957; 71-74 apud Seddon, 2005 a; 50) – é maior do que nas gerações anteriores porque o público está mais aberto, permeável, poroso, deixando o sujeito do inconsciente se manifestar. Sem dúvida, estes artistas, colaboraram para que houvesse condições subjetivas e objetivas, para que uma revolução poética exista na contemporaneidade.

4.2.2. Cacilda, heroína brasileira, poetizando o mundo privado

Cacilda – personagem central da peça *Cacilda: Estrela Brazyleira a Vagar*, dirigida por José Celso Martinez Corrêa (Martinez Correa, 2009) – é uma heroína contemporânea. Apesar de trazer, no início, uma aparente linearidade cronológico-espacial, a montagem da peça a quebra, de forma contundente e a cada momento.

Um exemplo deste paradoxal tipo de hibridismo é o fato de a personagem Cacilda ser mostrada saindo de sua terra natal, São Paulo, para chegar ao Rio de Janeiro, através de uma filmagem apresentada em cena; porém, quando a atriz protagonista aparece em cena, vê-se que se tratava de outra atriz, em encenação anterior.¹⁰⁸

Os espaços que se apresentam superficialmente, de forma organizada – interior paulista, Rio de Janeiro, São Paulo capital – vão sendo reinscritos por uma dramaturgia que cria diversas superposições: dos espaços cênicos, da própria Cacilda, dos movimentos de liberação sexual, do Carnaval – que é, de per si, uma inversão de valores –, de orações-manifestos dos atores junto com público, a favor do teatro

¹⁰⁸ Na verdade, uma criação anterior de Zé Celso, o espetáculo protagonizado por Bete Coelho, *Cacilda!* (1998).

brasileiro, das peças encenadas ao longo da carreira profissional de Cacilda Becker que se misturam com sua vida íntima.

O dramaturgo e diretor teatral Zé Celso torna “contemporâneos” (Agamben, 2008) fatos “distantes” no tempo e no espaço, na medida em que joga com eles através de imagens e não apenas dos discursos. As questões que se depreendem do jogo que o dramaturgo põe em ação se situam entre uma dramaturgia de imagens e uma dramaturgia do ator. Com esse contraponto, o autor-diretor consegue uma série de resultados que podem ser chamados de híbridos, não apenas no sentido de mistura, de coisa mestiça, mas de híbrido, com suas raízes na *hybris*.¹⁰⁹

Esta maneira de tornar contemporâneo lembra a forma de trabalhar do psiquismo no estado de produção de sonhos, como mostra Freud. O autor trabalha com elementos como o deslocamento e a condensação. O tempo, no processo onírico, vê-se regido pelo processo primário, onde a lógica aristotélica fica questionada, sendo substituída por uma lógica própria do sistema inconsciente. Quando se dá o *insight*, o analisando atualiza fatos do passado ressignificando-os de modo a que lhe sirvam, na atualidade, de forma construtiva.

O tempo na realidade do trabalho espetacular (cerca de sete horas) parece tomar, também, o caminho da *hybris*, ao invadir os espaços de descanso do espectador, indo além do que se espera para uma peça de teatro. A peça entra em nosso cotidiano de forma eruptiva, brigando com nosso sono, com nossa “vida privada”, com nossos afazeres do dia seguinte, questionando esses espaços delimitados previamente e produzindo quebras em nosso cotidiano “normal”, poetizando nosso cotidiano... transformando-o em ficção, em dramaturgia.

Em *Cacilda...*, Zé Celso nos apresenta vários elementos estruturais do poema épico: exórdio, proposta, invocação, coro etc.. Se no poema épico existia um total distanciamento do autor, em *Cacilda...* a participação do autor é permanente. O dramaturgo ou *rapsódo-aedo*, pois, contador e autor da peça, passeia literalmente pela encenação-realidade que criou e construiu. Ele entra e sai como quem entra e sai da sua casa, ou do seu quarto de dormir ou ainda da sua cama. A peça é seu lar, os atores-personagens sua família e o público seu convidado. Nesse sentido, os tempos

¹⁰⁹ *Hybris* – conceito grego, que significa afastamento da justa medida e aproximação da loucura.

longos não o preocupam como não preocupavam ao *rapsodo*; o tempo é *sui generis*, pois tem suas raízes no poema épico.

O que interessava era passar uma realidade que não deveria ser esquecida. O tempo a que a peça nos transporta também é um tempo épico. *Cacilda: Estrela Brazyleira a Vagar* realiza uma travessia sobre a história do teatro brasileiro, a história política e história de vida da atriz Cacilda Becker nos seus quase trinta anos de carreira, em que a personagem-título aparece superando uma série de obstáculos, realizando uma série de peripécias, com alguns “deuses” a favor, e “outros” contra.

Nesse sentido *Cacilda* é uma heroína de nossos tempos. Só que *Cacilda* representa também, de forma alegórica, o próprio teatro brasileiro moderno e suas lutas e peripécias para resistir e efetivar o seu desejo de arte contestadora e transformadora. Em momento nenhum a Cacilda de Zé Celso é a mulher-marmórea do Parnaso brasileiro. Ela não é arte pela arte, nem apenas forma. Ela é conteúdo, é política privada e pública. É a mulher de carne e osso, de coração e cérebro, que, guerreira, apresenta suas armas, e com elas, luta por seus ideais, uma Imaculada brasileira.

Além das peripécias de heroína épica, Cacilda Becker é também heroína trágica, contestadora como *Antígona* (Sófocles, 1991) morre como viveu, em cena e, ressuscita mito, estrela guia que era em estrela de primeira grandeza, se eterniza na constelação de heroínas brasileiras que, a vagar, nos indica um rumo a seguir.

4.2.3. Feminização na poesia carioca contemporânea

Os poetas cariocas não são apenas poetas do amor. Eles vão além. Seu objetivo não é o amor ou o sexo, como era o dos trovadores. A música trovadoresca fazia um elogio à mulher idealizada. Ela era inatingível e o homem lhe fazia a corte. Essa corte acabou. Hoje é o “corte de amor”, a “erótica trágica” (Seddon, 1991 a). Trata-se de outro amor, amor de desejos de se arriscar, de se inventar.

Para entender esse além, é preciso localizar a geração à qual pertencem os dois poetas apresentados a seguir no contexto da poesia brasileira. Antes, porém, de

entrarmos na questão do amor platônico, sensual ou ágape, temos de colocar as questões relativas ao poeta-sujeito demoníaco.

Oswaldo Martins (Martins, 2008), poeta e professor apresenta uma erótica-arriscada. Em Oswaldo Martins fala a persona do trovador, mas não um trovador que idealiza a dama, mas que metonimiza a dama a uma “buceta”, para desde esse lugar de origem, mudar o mundo, ou seja, seu próprio mundo, para ir ao paraíso:

na beira da buceta
o vale
na beira da buceta
o lábio na beira da buceta
o paraíso dos homens
quando quadros e livros

bucetas são
não são bucetas que se levam
aos livros
senão quadros e livros
buscam
o que de buceta
são

Oswaldo Martins despe sua poesia de preconceito. Sua poesia erótica encontra-se na linha de idealizar – fetichizar? – o mundo erótico, o corpo da mulher, ou melhor, a “buceta”, a origem do mundo. Ou, quem sabe? para reprimir o encantamento que essa porta que dá origem ao mundo, produz?

Para Oswaldo, a beira da buceta é a porta de entrada ao paraíso ... para os homens. Para os homens ou dos homens: tanto homens quanto mulheres? Em lugar da dona, da *domina*, da senhora, hoje é a “buceta” que encanta. Oswaldo produz um desregramento na canção de trovador. É um trovador dos dias de hoje, da paquera, do ficar com, “do corte de amor”, que, em lugar de encontrar a dama, encontra *o dano*, o mal, a falta, no sentido religioso, a buceta; aquilo que era considerado o trauma, o horror, para o psiquismo humano, como o entende a psicanálise, aquilo que o ser humano mal pode nomear ou olhar; aquilo que as crianças denominam xixi, ou o pipi das meninas, colocando em palavras toda a dificuldade de estabelecer a diferença entre os sexos. Olhar a vagina é como olhar a cabeça de Medusa: paralisa, cristaliza, transforma em pedra; mas, Oswaldo arrisca e risca e produz riscos nos outros e...

No Brasil e na América Latina, há coisas que não podem ser ditas. Somos crianças? Só no Primeiro Mundo pode haver um Henry Miller, uma Anaís Nin? Mas há tanto trabalho de sublimação, de criação, no processo de *rebaixamento* da mulher a uma “buceta”, como naquele que envolve o *sublimar* uma dama!

Agora pode se dar nome às fontes do prazer. Enquanto para Vinícius uma “barriguinha” era fundamental; e os poemas eróticos de Carlos Drummond de Andrade, extremamente fortes, falando apenas do prazer, ver...o membro que tem entre as pernas virando deus adorado por uma moça que ora com ele, em viagens hedonísticas, para o trovador Oswald, a “buceta” é fundamental. E não se trata de uma viagem hedonística, mas, ao escrito dos antepassados, à busca do saber, levado pela curiosidade, nos escritos dos outros, de uma sabedoria que explique os enigmas do sexo. E daí à “buceta”, fonte de toda curiosidade, “origem do mundo”, do saber, como mostra Courbet em sua tela homônima.

A “buceta” é a fonte da vida e da morte: é o paraíso. É o que leva os homens a outro espaço, o espaço das viagens intelectuais, do saber, à trama dos desejos de curiosidade. Freud dizia que o desejo de saber tem sua fonte na curiosidade sexual – escopofilia - e é essa curiosidade que as meninas espertas possuem nos dias de hoje, pois elas têm acesso ao mundo sexual. Então, a relação entre homens e mulheres é outra. É uma relação mais crua, menos cheia de delicadezas, mas também mais cúmplice nas aventuras do prazer, do gozo.

Oswald, Oswald? Oswald nos remete a Oswald em sua face mais radical, de crítica à história, à linguagem e às escolas literárias, numa poesia que transmite e transpira... Vida contemporânea... O traço de Oswald é um traço consistente, de intelecto maciço, materialmente eficiente e corajoso... Olhando para o mundo de fora e para trás, Oswald questiona o mundo atual e vê onde a tradição moralista e conservadora está freando a sociedade, em prol de uma transmissão de valores que levam a uma suposta felicidade, mas que, no fundo, não fazem mais do que “controlar o imaginário” (Costa Lima, 1991).

Naila é uma poeta brasileira *antendada* com as questões filosóficas, psicanalíticas e artísticas – visuais, literárias, musicais, cinematográficas –

contemporâneas, sobretudo do Brasil. Através de sua poesia erótica, Naila convida a mulher que há nela – e às outras – a se construir

Em *Seda de futuro tecido* (Rachid, 1996), Naila utiliza a linguagem dos poetas contemporâneos da geração 70, no sentido de utilizar o poema-humor, indo além da viagem “egotrípica” daqueles. Naila nos introduz em um mundo culto brasileiro, de uma erótica singular que faz pensar no amor a si mesmo, na construção de si, a cada dia. Ela retoma questões também dos concretistas: Seus poemas ocupam espacialmente a folhas de papel brancas, e às vezes coloridas, criando claro-escuros que lembram pinturas ou melodias.

Ela transita com elegância e delicadeza entre as diferentes expressões artísticas como um peixe desliza entre as águas. Maga, nos transporta, de forma tão sutil, que quando olhamos em volta, estamos viajando em suas palavras, ritmos e imagens. Múltiplos interesses permeiam sua poesia. Naila psicanalista, Naila poeta, ela é extremamente atenta às nuances do discurso, do tempo no discurso, nas viradas, avessos e revezes próprios de um processo analítico e também de um processo criador em geral. Sua viagem às origens não para por aí. Ela retoma também questões da canção dos trovadores, na “canção de amigo”, na qual ocupa o lugar do amigo, dela mesma, pois fala do ato de amar, de ser amada, como o canto do amigo falava do amor da mulher, pondo-se no lugar dela.

Sabor a Mi

Um beijo de fogo
Adentra
Uma curva da pele
Pêssego dominante
Polpa de um outro nome
Gana jorrando da fonte

Queimam os corpos

Um entreato deflora
Uma gema um sentido
Brilhante do Amor
Via Roma
Ser o verso da tua língua láctea

“*Sabor a Mi*” traz imediatamente à mente a canção *Sabor a mi*. Só que esse contraponto logo fica longe e traz a mente o mi, a nota musical, e o mi, mim, de eu, meu sabor. Um sabor do qual o eu só pode ter noção a partir da alteridade, a partir do outro: “queimam os corpos”, que se encontra no meio do poema. O verso introdutório “um beijo de fogo” fica em contato com o último “ser o verso de tua língua láctea”. O particular dos corpos funde-se imaginária e materialmente com os princípios do universo, numa viagem às origens da filosofia: fogo, jorrando da fonte; astros da via láctea. O erótico adentra do particular ao universal, jorrando, queimando, deflorando, sendo ou não sendo. Do natural da curva da pele pêssego polpa, para o mundo dos signos, para o simbólico: dominante; outro nome; gana; um entreato, um silêncio que deflora, uma gema, um sentido, brilhante do Amor, que transporta a Roma, seu avesso em letras, e que transporta novamente para antigas civilizações. “Ser o verso de tua língua láctea”: novamente da lambida, do sensual, para os sentidos, para o verso, para o poema. Tudo retorna ao poema, ao sentido, à *poiesis*. Naila é o amigo dela... Outro é seu amigo, a alteridade lhe acompanha.

Tudo mudou dos anos 1970 para cá: as mulheres estão ao tanto da própria sexualidade assim como antes só os homens estavam. O “Don Juan”, de Kierkegaard (Kierkegaard, 1979) já atuou e as mulheres estão mais inteligentes. A pílula e a entrada no mercado de trabalho acabaram com a ingenuidade das mulheres. Os homens não mais precisavam recorrer a prostitutas ou amantes, como faziam os poetas do modernismo.

Se Kierkegaard conclui suas *Confissões de um sedutor* (Kierkegaard, 1979) dizendo que a Cordélia só tem a lhe agradecer, já que com essa sedução – perversa — à que foi submetida, ficará mais inteligente, mais esperta, “mais sabidinha”, mais dona de si, Naila se faz a si mesma, mais inteligente, interligando galácticas viagens erótico-galácticas.

De naila, náilon à “seda de futuro tecido”, Naila fia seu nome próprio, de fios de nylon e, qual Penélope, sonha com futuros de amor, ela tece-se de naila – um outro a si mesma.

4.2.4. O Carnaval. Do Rio Para o Mundo?

Em 2013, a Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro autorizou 492 blocos a desfilar nas ruas. No ano anterior, segundo dados da Prefeitura, estiveram nas ruas do Rio brincando o carnaval, cerca de 5,3 milhões de pessoas, número que deverá chegar a seis milhões em 2013. Em 2012, 37 transatlânticos colocaram nas ruas do Rio 86 mil turistas, gerando 850 milhões de reais de receita para cidade (Globo.com 16/01/2013). Do Rio para o mundo... Foi a Banda de Ipanema a precursora desses blocos, criando suas condições e princípios de funcionamento: “A Banda de Ipanema é um espaço que reúne democraticamente jovens, velhos, ricos, pobres, *gays*, heterossexuais, famosos, anônimos, travestis, senhoras de família, crianças, ‘bebuns’, convivendo amigavelmente, todos os tipos brincando junto o carnaval” (Lambert, 2012).

Os nomes de alguns blocos revelam claramente o clima de inversão dos costumes tradicionais, tendo se imposto um linguajar chulo: Escravos da Mauá; Bloco Xupa, mas não baba; Bloco Virtual; Carmelitas; Banda de Ipanema; Aconteceu; Vê em mim que eu sou facinha; Sem noção; Barbas; Eu vou, mas eu volto; Imprensa que eu gamo; Sangue bom; Cordão da Bola Preta; Simpatia é quase amor; Banda Devassa; Pinto na perereca; Encosta que ele cresce; Vem cá me dá; Pinto sardo; Entorta, mas não cai; Dá cá tia; Sovaco de Cristo; Vira Lata; Fogo e Paixão; Discípulos de Oswaldo; Escorrega na Baba do Quiabo; Vesti uma camisa listrada e saiu por aí; Perereca sem dono; Senta que eu empurro etc.. (Wikipedia, Blocos de Carnaval. Em 2012)

No bloco há putas, santas, lésbicas, travestis, homens bonecos, gays, cafajestes, misturados com crianças, velhos e estrangeiros. Todo mundo na rua!!! De igual para igual. Aquilo que era o duplo escondido herético virou cotidiano. O mundo normal, as casas, as famílias, tudo carnavalizado, como o entendia Bakhtin. A maior festa barroca profana do mundo transmitindo valores para o mundo. Valores de inversão de regras, de alegria, de reviravoltas, de brincadeiras, de sensualização e sexualização de uma sociedade que, durante séculos, permaneceu assexuada, principalmente por parte das mulheres. A nudez, o deboche, a brincadeira são a norma.

A sociedade já não acha mais que o carnaval é uma devassidão, embora, é claro, sempre haverá reações de parte das religiões cristãs, evangélicas, judaicas e de outras instituições. Mas o mundo carnavalizado chegou e cada dia se estende mais. Chegam, cada vez mais, turistas do mundo todo e alguns já se tornaram *habitués*. As mulheres voltam a ser como as deusas da fertilidade, mas com preservativos; os homens podem mostrar sua virilidade não monogâmica, todos podem brincar de trocar de posição sexual. É o grande momento da inversão, é a grande brincadeira dos adultos que podem, por alguns dias, deixar de lado sua razão e suas responsabilidades para fazer uma imersão na imaginação, na sensualidade e na brincadeira. Depois tudo volta ao normal... Será?

Parece que atualmente o Rio não tem mais época sem carnaval: são as praias com shows monumentais, são os Arcos da Lapa com autos da Semana Santa, são passeatas de LGBT na praia, é a festa total barroca, tomando conta do Rio. São as praias com batucada, são as feiras de hortifruti com chorinho, são os vendedores ambulantes, são as feiras de antiguidades e hippies. Cada dia mais o “cotidiano normal” fica espremido entre festas e alegria. São os grafítis e as instalações dos artistas nas ruas, foram os *shows* de Michael Jackson na favela, são os turistas comendo feijoada na favela, são as ruas de Santa Teresa e cada vez mais, todos os bairros em diferentes épocas do ano recebendo visitantes, “de portas abertas”, de todas partes da cidade e do mundo, a expor a arte das centenas de artistas nos umbrais “entre” o público e o privado. Os períodos extraordinários –profanos-- penetraram os ordinários –religiosos--, fundindo-se ambos, num mais livre.

4.2.5. Subjetividades e Famílias Brasileiras nos discursos “objetivos”

As transformações subjetivas, verificadas nos discursos artístico-culturais, que verificamos tanto no campo da identidade sexual, como das relações amoroso-sexuais e que se consolida em vários tipos de família, no ano de 2012 puderam ser verificadas “objetivamente” através da estatística e da análise da legislação.

De fato, fomos surpreendidos, nestes últimos anos, na passagem do século XX para o XXI, por mudanças, no campo das subjetividades – definição sexual e família--, que foram além do que prevíamos até 1998 (Seddon, 1998 a; 2002 a): houve uma aceleração e multiplicação não apenas das formas de relacionamento amoroso-sexual entre homens e mulheres, mas também, das posições subjetivas em relação ao próprio sexo e à escolha de parceiro, homossexual e, ainda, da forma de criação dos filhos.

O surgimento de novos tipos de família, que não se enquadram mais na família monogâmica de dupla-moral tradicional no Ocidente, pode ser conferida, tanto através, dos registros estatísticos, quanto das mudanças na legislação.

Quanto aos registros estatísticos, o jornal *O Globo* – em sua edição de 26 de agosto de 2012, analisa os dados estatísticos relativos à família, tendo como base o censo demográfico de 2010, definindo vários tipos de família baseados num critério fundamental que é o domicílio. Com base nele, verifica-se a existência de a família unipessoal homens e mulheres morando sozinhos/sozinhas – a família nuclear, aquela formada pelo menos por uma pessoa e os filhos dela ou de outrem – seja mãe ou pai – ou por um casal e filhos de ambos, ou de cada um dos dois ou adotivos; a família estendida, que consiste pelo menos numa pessoa com ou sem filhos e um parente que não seja filho ou pais, por exemplo, irmão/ã; tio/a, sobrinho/a, primo/a; a família composta, que reúne um casal ou uma mulher ou homem com ou sem filhos e pelo menos uma pessoa que não seja parente e, finalmente, a família mosaico, constituída a partir do recasamento de dois parceiros e dos filhos de cada um do casamento anterior, somado aos filhos do casamento entre eles (O Globo, 26 de agosto de 2012; 17).

No artigo “*Tempo para entender*”, Míriam Leitão afirma que a família brasileira se modificou e “se multiplicou” e que o modelo de casal com filhos não é mais o dominante e convive com um 50,1% de arranjos familiares diferentes e que “o índice de domicílios com casal com filhos caiu” e “subiu o de famílias com apenas a mãe no comando”. Foram detectados, no censo de 2010, 19 laços de parentesco que tentam dar conta dessas mudanças, sendo que no censo de 2000 tinham sido contabilizados apenas 11 laços. Um dos principais fatores para essa mudança é a queda da fecundidade. Se em 1940, a mulher brasileira tinha em

média seis filhos, hoje tem menos de dois. A população cresce mais lentamente e envelhece. Segundo Miriam Leitão, a mulher opta por uma família menor para entrar ou se manter no mercado de trabalho. Em 1969, as mulheres representavam 27,3% da mão-de-obra empregada; 40 anos depois, esse percentual passou para 43,6%. A autonomia decorrente da renda própria fez com que a mulher ganhasse asas e não dependesse mais de um marido provedor. O ganho da autonomia profissional e financeira da mulher teve, entre outras consequências, a diminuição da desigualdade entre homens e mulheres. Em 61,3% dos casos, os homens são responsáveis pela família; em 38,7%, as mulheres. (Leitão, 2012; 40; In: O Globo, 26 de agosto de 2012; 39-40).

Segundo os pesquisadores do IBGE, muitos casais optam por não terem filhos. São denominados *dinks*. *Dink*, em inglês é abreviação de *Double Income, no Kids*; traduzido para o português DINC: Duplo Ingresso, Nenhuma Criança. Os *dinks* chegam a quatro milhões e possuem renda alta. (Leitão, 2012; 40; In: O Globo, 26 de agosto de 2012; 39-40).

No artigo “Mães e pais que valem por dois”, os autores Almeida, Rosa e Gomes Batista afirmam que tem 15,5% de famílias em que há só mãe com filhos e, em menor medida, pai com filhos que representam o 2,3% do total. O advogado João Tancredo, citado no texto, lembra que, hoje, todos os filhos têm o direito de levar o nome do pai e da mãe, mesmo se gerados fora do casamento. Trata-se de conquista recente.¹¹⁰ Até algumas décadas atrás esses indivíduos ficavam fora da cidadania, pois sequer podiam ser registrados. Diz ele: “O direito é dinâmico, a lei é parada. Por isso, hoje já é possível ter certidão de nascimento com o nome de dois pais ou duas mães” (Tancredo, 2012; 41 apud Almeida, Rosa e Gomes Batista, 2012; 41 In O Globo, 26 de agosto de 2012; 39-42).

Existe ainda a família denominada “Bloco do eu sozinho”, que soma no Brasil hoje sete milhões. A jornalista Cássia Almeida informa que, em 1980, “os casais com filhos respondiam por 75% dos lares. Em 2010, eles caíram para 49,9%”. Na avaliação da socióloga Elizabeth Dória Bilac, do Núcleo de Estudos da População da

¹¹⁰ Não se trata, na realidade, de fato novo. Bertolt Brecht apresentou em sua peça *Mãe Coragem* a figura de uma mãe com um filho de cada pai e quem a governava era ela mesma, a mãe. Essa situação mostrada por Brecht como uma exceção, fruto da Guerra dos 30 anos na Europa, no início do século XVII, hoje em dia torna-se um padrão hegemônico (Brecht, 1964 apud Seddon, 2009 c).

UNICAMP, “as transformações sociais mudaram também as relações dentro da casa”, e hoje “as relações estão mais pautadas nas alianças”. A família não sumiu, apenas está mudando, e permanece como referencial e com a nova lei de divórcio a aliança se torna mais importante, acredita ela (Dória Bilac, 2012 apud Almeida, 2012; 42). A legislação acompanha a sua maneira, a realidade : ora, atrasada, ora adiantada.

Em “Vida com dois pais ou com duas mães”, Letícia Lins, Roberta Scrivano e Cássia Almeida informam que existem no Brasil sessenta mil famílias homo afetivas. Destas, 53,8% são formadas por mulheres (Almeida, Lins e Scrivano; apud O Globo, 26 de agosto de 2012; 17).

A legislação vem acompanhando essas mudanças. A nova lei do divórcio, instituída em 1977 e renovada com a Emenda Constitucional 66, de julho de 2010, dispensa a mediação do juiz e o requisito de prévia separação judicial por mais de um ano ou de comprovada separação de fato por mais de dois anos.

Hoje em dia, pode-se pensar em infinitas possibilidades de “identidades sexuais”, cada uma em sua singularidade, além de uma assunção da vida homossexual e diríamos ainda, poli sexual, nas quais dificilmente se localizam os dois gêneros delimitados pela genitália: homens-mulheres. Não que as denominações homem e mulher tenham-se tornado obsoletas, pois definem a natureza anatômica do ser humano, mas hoje em dia é preciso de mais esclarecimentos, além da anatomia, se houver pretensão de entender qual é a posição subjetiva e de escolha sexual dos sujeitos. A biotecnologia colabora com o processo de se inventar a si próprio, com a ingestão de hormônios, enxertos, implantes, permitindo todo tipo de possibilidades de mudanças corporais, incluindo a própria definição de gênero.

Essas mudanças estão acontecendo há muito tempo só que, aos dias de hoje, existe um registro constatável, tanto na estatística quanto no campo jurídico, e consideramos que são expressão do surgimento de uma nova fase na moralidade sexual, cuja existência viemos percebendo, desde a década de 1980, passando a denominar essa fase de feminização do social ou da cultura, entre 1994-1998 (Seddon, 1998 a).

Essa questão hoje ocupa as manchetes do mundo inteiro como uma pressão em moldes legais no mundo ocidental – e até oriental-- que é a aceitação ou não do casamento homossexual com criação de filhos. Trata-se de um debate que atravessa fronteiras, e que, sem dúvida, cria controvérsias, dependendo do lugar onde está sendo travado. Se for na tradicional Argentina, a polêmica quase não conturba a *mass media* mas, se for na França, a reação é mais conturbada.

A união homossexual está em processo de aceitação legal na América Latina. O Uruguai aprovou em 2007 um projeto de lei que assegura “a casais homossexuais o acesso à união civil com os mesmos direitos de casais heterossexuais” (essa legislação entrou em vigor em 2008). Em 2009, foi aceita a entrada de oficiais homossexuais nas Forças Armadas da Argentina. Ainda na Argentina, o casamento homossexual foi aceito oficialmente em 2012. (O Globo, 18/10/2012, Caderno O Mundo; 42).

No Brasil, desde 2004, foi aprovada a união estável para os homossexuais, com todos os direitos civis, inclusive filiação com direito à fertilização in vitro. (Wikipedia, 2013).¹¹¹

4.3. Feminização, Poetização, Erotização, Carnavalização no Mundo, hoje

Desde o final do século XX detectamos vários filmes que vêm questionando os antigos ideais da família. São patentes, nessas películas, como os laços sociais extremamente repressivos explodem em uma violência incontida. Em lugar de um pai legislador, que utiliza sua autoridade para governar a família e uma mãe que cuida

¹¹¹ Segundo a Wikipédia: 03/01/2013. Segundo a Wikipédia, ainda: “As principais organizações mundiais de saúde, incluindo muitas de psicologia, não mais consideram a homossexualidade uma doença, distúrbio ou perversão. Desde 1973, a homossexualidade deixou de ser classificada como tal pela Associação Americana de Psiquiatria. Em 1975 a Associação Americana de Psicologia adotou o mesmo procedimento, deixando de considerar a homossexualidade como doença. No Brasil, em 1985, o Conselho Federal de Psicologia deixa de considerar a homossexualidade como um desvio sexual e, em 1999, estabelece regras para a atuação dos psicólogos em relação à questões de orientação sexual, declarando que “a homossexualidade não constitui doença, nem distúrbio e nem perversão” e que os psicólogos não colaborarão com eventos e serviços que proponham tratamento e cura da homossexualidade. No dia 17 de Maio de 1990 a Assembleia-geral da Organização Mundial de Saúde (sigla OMS) retirou a homossexualidade da sua lista de doenças mentais, a Classificação internacional de doenças (sigla CID). Por fim, em 1991, a Anistia Internacional passa a considerar a discriminação contra homossexuais uma violação aos direitos humanos”.

dela de forma amorosa, o que se vê é um pai autoritário e abusivo cometendo atos incestuosos com os filhos, contando com a cumplicidade da mãe, que não intercede por eles. Fomos trabalhando algumas figuras que nos pareciam novas no cenário social, sobre mulheres e homens e relações, analisando as operações eróticas que estavam sendo usadas.

Novas figuras da contemporaneidade coexistem com as tradicionais no cenário da filmografia atual, expressão do mal-estar na contemporaneidade. Alguns filmes parecem apresentar o surgimento de mitos da nova civilização ou a denúncia de um sistema falido, patriarcal, e a passagem para um sistema mais matriarcal, outras novas subjetividades ou formas de namoro, família e de criação de filhos.

Além disso, as manifestações de rua, desde as artísticas, às políticas de ordem social ou sexual, fazem parte desse cenário carnavalizado. Vejamos!

4.3.1. Mitos Inaugurais: Forclusão ou perversão generalizadas

Alguns filmes traziam a nosso ver a questão de novos mitos de passagem da fase da moral sexual civilizada para a fase da feminização. Em geral, as mulheres ou os filhos, destronando ou matando o(s) pai(s).

A felicidade sem o pai, entre mulheres: outro mito da feminização

O filme *Felicidade*, (Solondz, 1998)¹¹² o título “felicidade” pode ser visto ironicamente, pois, até o crime ser revelado, a família em questão era o protótipo da família burguesa bem sucedida, pareceria que a felicidade consiste em se ver livre, finalmente da autoridade de um pai perverso – pedófilo – em relação aos amigos do filho. É a felicidade pelo filho de perceber sua heterossexualidade, ao se masturbar na varanda do apartamento de uma de suas tias ao ficar apreciando algumas mulheres a beira da piscina do edifício. Seria a felicidade de uma vida sem hipocrisias, nem atos perversos a escondidas? O filme *Felicidade* parece

¹¹² *Happiness* é o título original desse filme norte-americano de 1998, que teve argumento e direção ao encargo de Todd Solondz.

mostrar um recurso ao mito de origem, às avessas, no qual as mulheres sozinhas passam a criar a prole, havendo um retorno para certos aspectos do arcaico matriarcado, mas não para a barbárie. Voltando, como no “recurso” indicado por Vico, com todo o capital acumulado historicamente até hoje, numa referência ao mítico ou antigo sistema matriarcal, porém mais solidário e mais permissivo.

O destronamento dos pais perversos em Festa de Família

O filme dinamarquês *Festa de Família*, (Vintenberg 1998)¹¹³, questiona a hipocrisia dos pais da família burguesa que, colocando-se hipocritamente como pais exemplares, são cúmplices no estupro dos filhos/as, o que leva uma das filhas ao suicídio. Esse filme retoma uma temática de questionamento da família que vem se desenvolvendo, na realidade, desde o século XIX. Ela está presente, por exemplo, na peça *O Despertar da Primavera*, obra-prima do ator e dramaturgo alemão Frank Wedekind (Wedekind, 1891). Nela, Wedekind critica causticamente a hipocrisia e a violência das famílias burguesas do seu tempo, nas quais as vítimas quase invariavelmente eram os filhos. Se a peça de Wedekind, com seu tom épico, é precursora do teatro brechtiano, do expressionismo e do teatro de absurdo, o tom de *Festa de Família* é bem realista. Seu estilo de filmagem de câmera na mão, luz ambiente e captação somente dos sons próprios da cena faz com que pareça mais um documentário, mostrando o lado “podre” da família, e feito por pessoas da casa. É um documentário familiar às avessas. Se o que caracterizava os filmes familiares, nos meados do século XX, era tentar resgatar o melhor da família, este é justamente o oposto: uma denúncia de um sistema patriarcal falido.

Zona de conflito entre pais e filhos

O filme britânico *Zona de Conflito* (Roth, 1999)¹¹⁴ conta a história de um pai que só quer ter filhas para poder estuprá-las desde pequenas. E isso é feito com ou sem a omissão/permissão da mãe religiosa, cujo posicionamento não é claro. O único filho homem, um adolescente atormentado e desvalorizado pelo

¹¹³ *Festen* é o título original dessa produção sueco-dinamarquesa de 1998 com roteiro e direção de Thomas Vintenberg. É um dos marcos do movimento cinematográfico Dogma 95.

¹¹⁴ *The war zone* é o título original dessa produção ítalo-britânica de 1999, com roteiro de Alexander Stuart, baseado em seu próprio romance e a direção foi de Tim Roth.

pai, acaba descobrindo o relacionamento incestuoso do pai com a irmã mais velha, e em seguida que o pai também está abusando da irmã recém-nascida. Por fim, os filhos matam o pai e fogem.

Se existia esse pessimismo todo em relação à família, particularmente em relação ao comportamento do pai de família, por outro lado, há também uma afirmação do fato de ser mulher.

4.3.2.

Dos ideais de homem, mulher, criança, homossexual e prostituta para novas posições subjetivas.

Um dos campos que não previmos em 1991 e que nos tomou de surpresa dez anos depois foi a aceleração em que se multiplicaram as posições subjetivas em relação ao próprio sexo e à escolha de parceiro. Diante do quadro atual, em 2012, não podemos mais nos restringir aos termos gênero masculino ou feminino e sexo masculino e feminino: homem, mulher, homossexual.

Pode-se pensar em infinitas possibilidades, cada uma em sua singularidade, além de uma assunção da vida homossexual e diríamos ainda, polisssexual, nas quais dificilmente se localizam os dois gêneros delimitados pela genitália: homens-mulheres. Não que as denominações homem e mulher tenham-se tornado obsoletas, pois definem a natureza anatômica do ser humano, mas hoje em dia é preciso de mais esclarecimentos, além da anatomia, se houver pretensão de entender qual é a posição subjetiva e de escolha sexual dos sujeitos. A biotecnologia colabora com o processo de se inventar a si próprio, com a injeção de hormônios, enxertos, implantes, permitindo todo tipo de possibilidades de mudanças corporais, incluindo a própria definição de gênero.

O filme *As horas* (Dalbry, 2002) apresenta a vida de três gerações, em que se discute uma problemática comum. Na geração de Virginia Wolff, ela acaba se suicidando pela não aceitação de sua condição homossexual no mundo social; na geração seguinte (anos 1950), moça casada abandona a família para viver, de forma clandestina, uma relação amorosa com a ex-vizinha, deixando o filho com o pai. Por último, na geração desse filho, que se torna homossexual, ele tem como editora uma

amiga, homossexual assumida, que cria sua filha adolescente com a parceira. Em três gerações, a possibilidade de aceitação de um relacionamento homossexual mudou profundamente. As possibilidades de vida são muito mais ricas e menos traumáticas nos dias de hoje para as pessoas que não se adéquam ao padrão tradicional. Analisando os papéis destes sujeitos, encontramos novos homens e novas mulheres, além de novos posicionamentos como sujeitos sexuais.

Se tomarmos o discurso veiculado nas séries televisivas americanas, que atinge uma platéia maior do que a atingida pelos filmes, verifica-se uma procura de novos comportamentos e de uma maior aceitação dos comportamentos dos outros. Ao invés de se esconderem para realizar seu desejo, as pessoas podem optar por realizá-lo mais ou menos abertamente. Muitas séries deste século entrante enfocam o fenômeno que vinha se apresentando nos nossos consultórios e para o qual assumimos a denominação dada por nossas analisandas – “virando arco-íris” (Seddon, 2001). Na série *House*, (Shore, 2004-2012) ¹¹⁵ a personagem Remy Hadley “*Thirteen*”, interpretada pela atriz Olivia Wilde, é uma jovem cobiçada pela maioria dos homens, mas mantém um comportamento bissexual. Da mesma forma, em *A Boa Esposa*, (King, 2009-2013) ¹¹⁶ a personagem Kalinda Sharma, interpretada por Archie Punjabi e grande amiga da protagonista Alicia Florrick (Julianna Margulies) também tem um comportamento bissexual. O irmão de Alicia, o personagem Owen Cavanaugh (Dallas Roberts) é gay.

A mulher passa de uma posição em que era vista apenas como mãe, incapaz de sublimar ou de realizar produções culturais, para uma posição diametralmente diferente, quando se tornam guerreiras, produtoras, artistas, deusas. Essas mulheres heroínas, deusas, mulheres com poderes especiais, super-mulheres vêm ocupando lugar de destaque nos filmes, nas séries. Registramos esse movimento de renascimento das “deusas” primitivas, matriarcais, com a série televisiva *Xena*, a princesa guerreira, (Schulian e Tapet, 1995-2001) ¹¹⁷ exibida entre 1995 e 2001.

¹¹⁵ Série televisiva produzida originalmente pela Fox, criada por David Shore, indo ao ar durante oito temporadas, de novembro de 2004 a junho de 2012.

¹¹⁶ Essa série (*The Good Wife*), criada por Robert e Michelle King, estreou em setembro de 2009 e está na quarta temporada.

¹¹⁷ Seriado para tevê criado e produzido por John Schulian e Robert Tapet, tendo no papel-título a esposa de Tapet, a atriz neo-zelandesa Lucy Lawless. O seriado teve 134 episódios ao longo de seis temporadas, que se estenderam de setembro de 1995 a junho de 2001.

Xena lembra as mitológicas guerreiras nórdicas e é uma guerreira lésbica assumida com namorada e tudo.

Aliás, desde os anos 1970 vêm aparecendo super-mulheres, mulheres guerreiras – Mulher Gato; Mulher Maravilha etc. – formando uma grande lista tanto no cinema quanto na tevê de mulheres que lutam de igual, ou melhor, que os homens, ou seja, personagens femininas assumindo o papel de protagonistas e de heroínas em filmes e séries, o que até há pouco tempo era um papel reservado exclusivamente a personagens masculinas.

As cantoras também foram ocupando um lugar de destaque. Madonna, uma das denominações dadas à Virgem Maria, é também o nome artístico da cantora, compositora, dançarina etc. de Louise Verônica Ciccone. Foi justamente a Madonna, mas num estilo de “*bad girl*” que se lançou no início da década de 1980 no mercado mundial da música pop com um LP de nome sugestivo – não virgem, mas como uma virgem... *Like a Virgin*. E entrou na década de 1990 com uma excursão mundial – *Blond Ambition World Tour*. Lançando mão de insígnias guerreiras, bissexuais, Madonna, em oposição às feministas da década de 1970, não queimou o sutiã. Ao contrário, valorizou-o, vestindo-o sobre um espartilho sexy que marcava bem sua genitália. Esse sutiã, porém, era metálico, quase uma armadura, uma imagem de mulher guerreira, numa possível referência às deusas primitivas mitológicas guerreiras. Essa imagem foi reafirmada na excursão de 2004, *Re-Invention World Tour*, quando se apresentou com o seu grupo de bailarinos, usando figurinos próximos aos uniformes militares de camuflagem. A linha sexy, com temáticas neofeministas, foi mantida, e evidenciada na música carro-chefe, *Express Yourself*. (Wikipédia, Madonna, 2012).

Outra “guerreira” antecessora é a personagem do cartunista argentino Quino que dá nome à série de revistas em quadrinhos *Mafalda*. Trata-se de uma garotinha que sublima muito, que pensa criticamente, muito mais do que a maioria das pessoas. Outro exemplo é a *Radical Chique*, da história em quadrinhos do mesmo nome, escrita pelo brasileiro Miguel Paiva. A personagem é uma versão brasileira dessa nova mulher e que, de certa forma, se adiantou à série americana *Sex in tem*

City (Star, 1998-2003) ¹¹⁸. Todos esses exemplos servem para provar a enorme distância que existe entre elas, personagens reais ou fictícias, e as mulheres da Viena do final do século XIX, e nem por isso elas abrem mão de terem filhos e até de namorar homens... O surgimento de novas super-heroínas fala também do surgimento de um neo-feminismo, que não se coloca contra os homens, mas ao lado deles, contra a guerra e o abuso de mulheres e crianças e a favor da preservação dos animais, da natureza.

O filme *Time: O amor contra a passagem do tempo* (Ki-Duk, 2006) ¹¹⁹ investe na necessidade das pessoas de se reinventarem, pois a questão não se encontra determinada apenas pelo corpo anatômico, mas passa pelo simbólico, e deste, novamente, para o corpo. As personagens recorrem a tatuagens, brincos, apliques de cabelo, silicones, implantes de dentes, depilação radical, todo tipo de cirurgias, chegando a extremos, pelo desafio de ter que inventar-se a si próprio e de ter uma vida erótica própria, sem as leis comuns para todos.

As pessoas buscam se reinventar na forma de ser, alterando-a, pensando em se enriquecer a si próprias, ou então, quando não conseguem, mudando a própria carne e/ou alterando a mente através do consumo de drogas. Essas mudanças podem ser ilusórias, ou não, mas se ocorrem em pessoas que não estão dando conta da exigência de estar inventando saídas singulares a toda hora, a frustração de não conseguir criar novos caminhos, as levam a optar por caminhos já existentes, repetitivos, que criam uma sensação ilusória de mudança.

Criança: de objeto, passivo, para sujeito, ativo, heroína

Uma vez que a família grande não existe mais e a família pequena depende de pessoas de fora para cuidar da criança, o lugar da criança também muda. Não é mais a parte passiva e obediente. Ela passa a ocupar um lugar de destaque na sociedade, lugar de intuição, de lei, de proteção e até de sabedoria.

¹¹⁸ Série do gênero comédia-drama criada por Darren Star, baseada no livro do mesmo nome de Candance Bushnell. Foi ao ar durante seis temporadas e apresentou 94 episódios.

¹¹⁹ Co-produção nipo-sul-coreana de 2006, cujo título original é *Shi gan*, com roteiro e direção de Kim Ki-Duk.

Não havendo mais o nome do pai como significante mestre, parece que o desejo das crianças passou a ocupar um lugar preponderante. Ao contrário do que se poderia pensar – de que as crianças poriam tudo a perder –, muitas vezes, são elas que mantêm o juízo, criando suas próprias leis. E a cinematografia recente é rica em exemplos que apontam nessa direção.

Em *Sintonia de amor*, (Ephron, 1993)¹²⁰ um menino aponta o caminho para o pai sair da depressão causada pela morte da esposa. Em *Promessas de um cara de pau*, (Stern, 2008)¹²¹ filme protagonizado por Kevin Costner, a filha ajuizada é quem ensina o pai a se tornar um adulto responsável e consciente. Já em *Sem reservas* (Hicks, 2007)¹²² é a sobrinha órfã que mostra à tia durona e solteirona que a cria o quanto ela pode ganhar na vida sendo mais maleável e amorosa. Outro filme, *A caminhoneira* (Mottern, 2008)¹²³ mostra como uma criança, da qual ninguém pode se ocupar acaba salvando a vida de uma mulher.

Nos filmes dirigidos especificamente a um público infantil, a série *Harry Potter* (Columbus, 2001, 2002; Cuarón, 2004; Newell, 2005; Yates, 2007, 2009, 2011a e 2011b)¹²⁴ apresenta meninos e meninas super-heróis em um mundo de magia, onde as forças do bem se digladiam contra as do mal. Outra série de filmes, esta da década de 1990, foi a sequência *Esqueceram de mim*, (Gosnell, 1990, 1992 e Columbus, 1997)¹²⁵ também revela essa nova situação, em que crianças conseguem sobreviver, viver e até ensinar alguma coisa aos adultos. Enfim, longe das crianças protegidas e mimadas das gerações anteriores, elas vêm assumindo, cada vez mais, seu desejo e até ajudando a determinar os trajetos do mundo adulto.

O diretor de cinema André Pellenz declarou, em entrevista sobre crianças e vida artística no Brasil, que elas têm “... muita consciência do que estão fazendo.

¹²⁰ *Sleepless in Seattle* é o título original dessa produção norte-americana de 1993. Roteiro e direção de Nora Ephron.

¹²¹ *Swing Votes* é o título original dessa produção norte-americana de 2008. Direção de Joshua Michael Stern.

¹²² *No Reservations* é o título original dessa produção australiano-americana de 2007. Roteiro de Carol Fuchs e direção de Scott Hicks.

¹²³ *Trucker* é o título original dessa produção norte-americana de 2008. Roteiro e direção de James Mottern.

¹²⁴ Os livros escritos por J. K. Rowling tornaram-se, a partir de 2001, uma série cinematográfica de produção anglo-americana, tendo diferentes diretores realizando os diversos episódios.

¹²⁵ *Home alone* (1990), *Home Alone 2* (1992) e *Home Alone 3* (1997) são os títulos originais dessa série norte-americana roteirizada por John Hughes dirigida por Raja Gosnell, o terceiro, e por Chris Columbus, os dois primeiros, quem, aliás, também dirigiu os dois primeiros da série *Harry Potter*.

Estão ali porque querem e sabem o que as espera” (Castro, “O céu é o limite” In *O Globo*, 26/08/2012. Revista da TV; 12).

Na realidade, detectamos no Rio de Janeiro, desde os fins dos anos 1960, com a contracultura, uma des-hierarquização na relação entre pais e filhos, que reconhece os desejos dos filhos, deixando para trás procedimentos exemplificados em frases do tipo “vontade é coisa que dá e passa” ou “criança não tem querer”.

4.3.3.

Novas alianças, novos gêneros, novas famílias, novas autoridades inventadas

Se até os anos de 1960, a lei paterna era hegemônica no mundo ocidental, e o nome do pai era fundamental, hoje em dia o Nome-do-Pai tem sido muito questionado, mas há funções nas famílias que têm que ser exercidas para criar os filhos: o cuidado, a proteção, a autoridade, a educação.

Hoje, a lei que rege cada família tem que ser construída, de forma artesanal e até artística, pois a aplicação de decretos não funciona mais para produzir os limites que a educação exige.

A passagem da moral sexual civilizada para o que denominamos uma feminização da cultura parece estar exigindo uma derrubada de antigos valores, às vezes pela força. Essa lei encontra-se representada por um ou mais membros, que cuidam e educam a criança, sendo cada caso, um caso. Hoje, cada família é construída, uma a uma, por aqueles que são responsáveis pela criação dos filhos; a herança biológica não tem mais o peso que tinha, nem o nome do pai, nem a maternidade da mãe. Esse fato traduz-se também nos discursos televisivos e cinematográficos.

Na passagem para uma sociedade em que as mulheres, em muitos casos, não aceitam mais a dupla moral ou até preferem manter relações amorosas com outras mulheres, as famílias podem se constituir das mais diversas maneiras. Quem cuida dos filhos, quem se ocupa de sua criação e formação é a família, é o pai e a mãe que, na verdade, são funções e papéis, sem importar que as pessoas que os exercem

sejam os genitores biológicos. O que se denominava tradicionalmente de função materna e função paterna encontra-se, hoje, muitas vezes, distribuída entre os parceiros da relação, não necessariamente um homem e uma mulher, mas podendo ser dois homens, duas mulheres, um trio... um quarteto... E mesmo se seguirmos a linha tradicional, o que se vê hoje é que tanto o pai, como a mãe assumem, cada um, um espectro próprio. Os papéis estereotipados de antanho se tornaram intercambiáveis, ou seja, para os pais verdadeiramente contemporâneos, não há papéis pré-determinados.

Novas subjetividades. Relações a três

Outra forma de relacionamento que vem surgindo nos últimos tempos são as relações a três ou, a quatro etc., de forma passageira ou até com maior compromisso.

No filme *Vicki Cristina Barcelona*, (Allen, 2008), aparece a proposta de uma relação a três, que se contrapõe ao casamento de uma das personagens, que já estava marcado. O que o diretor coloca em evidência é a dificuldade de o casamento sobreviver a tantas tentações, a tantas outras possibilidades de relações. Em *Para Roma com amor*, (Allen, 2012), do mesmo cineasta, a relação a três aparece de forma mais velada, pois é a namorada que “empurra” o namorado para os braços da amiga. Esse filme mostra também uma situação de falta de compromisso com a palavra nas relações amorosas. Uma atriz seduz o namorado da amiga, faz planos com ele, levando-o a quase se separar da namorada. Porém, no momento de decisão, um telefonema convidando-a para um novo filme leva-a a mudar totalmente seus planos. Decide priorizar seu projeto pessoal, descartando-se do rapaz. O jovem, pasmo, precisa se refazer sozinho. Este filme pertenceria ao que chamamos de “erótica trágica” ou de “corte de amor”, pois as pessoas encontram-se perdidas e localizam a falta, o inimigo, no outro.

Não apenas no campo da erótica, mas no campo profissional as mulheres estão cuidando de si próprias de forma autocentrada e egoísta, como antes só os homens “cafajestes” faziam, dando prioridade a sua realização sexual e profissional, sem enxergar o outro ou a outra.

Famílias questionadas e invenção de novas: à procura de uma família, de um pai, de uma filha...

A mudança de valores tem chegado a tal ponto que, em certos ambientes, a família tradicional passou a ser a questionada, tornando-se a “excluída”: ela é a diferente!

No filme *Três solteirões e um bebê*, (Nimoy, 1987) ¹²⁶ a ex-namorada de um dos amigos fica grávida e abandona o bebê na porta da casa do ex-namorado para responsabilizá-lo. No entanto, os três moradores acabam se rendendo aos encantos do bebê e assumem os papéis necessários para a criação e a educação da criança.

Em lugar de um elogio à família tradicional que se via em meados do século XX ¹²⁷ o que se vê nas séries televisivas de hoje é um discurso crítico em relação à família tradicional organizada com base em papéis preestabelecidos pela moral sexual civilizada e pela autoridade – ou autoritarismo – exercida pelo pai biológico. Só para dar alguns exemplos, na bem-sucedida série americana *House*, segundo o famoso médico é a família hipócrita e autoritária que provoca os problemas nos filhos.

No filme *Pequena Miss Sunshine*, (Dayton e Faris, 2006) ¹²⁸ a protagonista, uma menina, é orientada pelo avô, um ex-hippie e ex-drogado, a romper com o sistema de consumo de beleza feminina tradicional. O avô – figura que, tradicionalmente, representaria a mais alta autoridade na família – prepara a neta a fazer uma *performance* de *stripper*, pondo em jogo o tema da sexualidade (claro que a menina e as outras crianças nada entendem do que se está passando), para horrorizar o público burguês e alienado. O tio – professor de literatura, apaixonado por Proust e homossexual que tentara suicídio por uma desilusão amorosa – acaba fazendo parte da aventura familiar, pois, foi aconselhado pelos médicos a não se afastar dos parentes.

¹²⁶ Esse filme é na realidade uma refilmagem (1987) do filme francês *Três homens e um bebê* (1985), cujo roteiro foi criado por Coline Serreau. Para produção americana o roteiro que foi retrabalhado por Jim Cruickshank e James Orr e dirigido por Leonard Nimoy.

¹²⁷ A série *Papai Sabe Tudo* é exemplar a esse respeito. Estreou na tevê americana em outubro de 1954, apresentando o retrato ideal de uma família de classe média americana. Os pais sempre resolviam os problemas dignamente e seus filhos eram comportados e respeitadores. Outra série com essa mesma “mensagem” foi *Nossa Vida com Mamãe*, exibida nos Estados Unidos entre 1958 e 1966.

¹²⁸ *Little Miss Sunshine*, filme independente norte-americano de 2006. Roteiro de Michael Arndt, dirigido pelo casal Jonathan Dayton e Valerie Faris.

O filme ainda denuncia como fazendo parte da alienação o consumismo e a postura que divide as pessoas entre bem-sucedidos (*winner*s) e perdedores (*loser*s). Tanto o pai quanto a mãe compartilhavam dessa visão, além do filho mais velho, que se encerra num mutismo com a ideia de que esse sacrifício o levará a passar num concurso. A participação contestatória do avô, a presença do tio outsider pela homossexualidade e a espontaneidade da criança fazem com que os pais e o filho mudem progressivamente seus valores. A família se refaz ao questionar seus valores, tornando-se mais alegre e feliz.

O filme americano *Tinha que ser você* (Hopkins, 2008),¹²⁹ com os atores Emma Thompson e Dustin Hoffman, coloca em questão o lugar do pai biológico, uma vez que este se ausentou. Mesmo sendo invasivo, o pai adotivo assume o posto. O que fica claro é que, quando alguém some, o lugar é ocupado por outro e a família continua... Outra película rica em significados é *Beleza roubada* (Bertolucci, 1996).¹³⁰ Após o suicídio da mãe, uma jovem parte dos Estados Unidos para a Itália em busca do pai, embora não saiba quem ele é, pois sua mãe mantivera relações sexuais com vários homens. Trata-se de um drama típico da geração pós-hippismo: a procura do pai.

Numa trilha temática próxima, temos o filme americano *Mamma Mia!* (Lloyd, 2008)¹³¹ – no qual personagem vivida por Meryl Streep tem uma filha que não sabe quem é o seu pai. Ela, a própria mãe, não sabe; os três possíveis pais são homens famosos. A filha busca saber quem é seu pai para entrar na igreja pelo braço do pai no dia do seu casamento. O impasse permanece até a hora do ritual, quando enfim, cada um dos três se declara pai, ou seja, a moça não tinha nenhum pai e acaba tendo três, novamente a questão da família sindiásmica... De todo modo, o casamento não é mais importante: a personagem de Meryl Streep não quer se casar com nenhum dos três. A filha, por sua vez, acaba deixando de se preocupar com a identidade do pai, pois os três a assumem. Em outras palavras, o

¹²⁹ *Last Chance Harvey* é o título original deste filme anglo-americano de 2008, que teve roteiro e direção de Joel Hopkins.

¹³⁰ Produção franco-italo-americana, de 1996, cujo título original é *Stealing Beauty*, o filme leva a assinatura de Bernardo Bertolucci, também responsável pelo roteiro, em co-autoria com Susan Minot.

¹³¹ *Mamma Mia!* É o também o título original desta produção norte-americana de 2008. Adaptação da peça musical homônima de Catherine Johnson com trilha musical de Benny Anderson e Björn Ulvåus, e teve direção de Phyllida Lloyd.

pai biológico deixou de ser tão importante assim, embora nenhum dos três também a tenha criado.

Nova família em clima de “amor companheiro ou poético”

A série *A noite é uma criança* (Spivey, 2011-2012)¹³² apresenta um relacionamento homem-mulher do tipo que prevíamos em 1991, o do “amor-companheiro” ou “amor-poético”. Na série, *Chris Brinkley* (Will Arnett), o marido, um pai tardio, se auto-define como um “novo homem”, que deixou o mundo global competitivo do trabalho para cuidar da filha recém-nascida, *Amy*. Essa decisão não significa que ele tenha deixado para trás os conflitos advindos da situação de homem bem-sucedido. Se antigamente competia com o irmão para ver qual dos dois se saía melhor no mercado de trabalho, e qual dos dois era mais forte, agora *Chris* se dedica à filha pequena, passando as tardes compartilhando com outras mães confessando para a cunhada que perdeu o trabalho. Conflitos existem, mas tornam-se atitudes impensáveis antigamente... *Reagan* (Christina Applegate), a mãe de *Amy*, teve uma mãe escritora que se fez famosa com um livro enganoso sobre a relação de maternidade – de fato, inexistente ou muito ruim – que teria tido com a própria filha. O casal faz o possível para se revezar e assim garantir uma educação afetuosa com a filha. O valor mais prestigiado na relação amorosa é o companheirismo, a amizade, o fato de serem os melhores amigos; a maior traição não é tanto a física, mas a “traição emocional”, “interna”, como eles dizem. A trama do casal não é feita de papéis definidos burocratizados, mas posicionamentos fragmentados que, no todo, vão configurando um quadro maior. As piadas internas, o senso de humor, a cumplicidade na criação da filha fazem dessa tarefa não mais uma obrigação desqualificada, delegada à mulher, indivíduo de segunda categoria na sociedade, ou a outras mulheres – empregadas, governantas, babás, avós – sendo assumida, em uníssono e com alegria, por ambos os sexos, neste caso anatomicamente falando. Na série, vê-se uma atitude completamente criativa e fora dos padrões em relação à criação de filhos. O marido não trabalha e cuida da menina, mas não se pense que ela não se ocupa!

¹³² Série cômica apresentada pelo canal a cabo Universal, criada por Emily Spivey para a NBC, estreando nos Estados Unidos em setembro de 2011. A família Brinkley é composta por *Chris* (Will Arnett), o marido, *Reagan* (Christina Applegate), a esposa e *Amy*, a bebê. No Brasil é apresentada com o nome *A noite é uma criança*, desde julho de 2012.

Longe de fazer o papel de sua própria mãe – fálica – em relação a ela, ela está presente em tudo e preocupada em preservar sua relação com a filha.

Nas famílias, tanto de heterossexuais como de homossexuais, os papéis tendem a estar cada vez menos polarizados ou definidos, percebendo-se uma permeabilidade e flexibilidade e troca democrática que permite que cada um possa executar as mais variadas tarefas e exercer os mais variados papéis. Cada membro da família, para conseguir colocar limites e educar as crianças, precisa refazer-se, de alguma forma, se atualizar, para dar conta de uma tarefa que exige muita força, firmeza e energia ao mesmo tempo... Haja arte!

Hoje em dia há uma aceitação da homossexualidade e da bissexualidade, assim também como há uma busca de uma parceria através de diversas experiências amorosas e sexuais e de casamentos abertos, em que cada parceiro tem uma vida sexual fora da união, ou ainda de casamentos formados por três ou mais parceiros.

Famílias com pais homossexuais

A família apresentada no filme *Minhas mães e meu pai* (Cholodenko, 2010)¹³³ é um bom exemplo de novas formações familiares, pois, retrata a realidade de muitos casais de mulheres gays que fazem fecundação artificial com sêmen emprestado de um homem, assumindo a co-maternidade. Essa modalidade vem sendo desenvolvida em alguns países da Europa e nos Estados Unidos há alguns anos.

O roteiro apresenta dois filhos adolescentes criados por um casal de lésbicas. As mulheres recorreram a um banco de esperma para gerá-los, cada um na barriga de uma das duas, ambos gerados a partir do esperma do mesmo homem. Num determinado momento da adolescência, o filho, sai à procura do seu pai biológico e convence a meia-irmã a lhe acompanhar na busca, e juntos acabam encontrando-o. Ato contínuo iniciam uma campanha junto às mães para incorporá-lo à família. *Jules* (Julianne Moore), uma das mães, personagem interpretada por, acaba estabelecendo uma relação afetiva e sexual com o pai *Paul* (Mark Ruffalo). Depois de várias

¹³³ *The kids are all right* é o título original desse filme americano de 2010, com roteiro e direção de Lisa Cholodenko, e que foi baseado na canção de mesmo nome do grupo de rock inglês *The Who*.

peripécias, *Nic* (Annette Bening), a outra mãe, descobre a infidelidade da companheira e manda “o pai” se afastar da família: “Se você quiser uma família, construa a sua própria. Essa aqui é minha: eu construí”.

A lei encontra-se representada por essa mãe que decide defender a família de estranhos, mesmo que esse estranho seja o pai biológico. Em outras palavras, ela impõe uma lei que anos atrás só o “homem da família” imporá. Entretanto, não se pode dizer que ela ocupa o lugar que antigamente o pai de família ocupava, pois é a outra que trai e não ela. Esse tipo de relação parece ser uma retomada – recurso – das famílias sindiásmicas, anteriores ao patriarcado.

Pátria potestade ou direito materno?

No início da década de 1980, *Kramer versus Kramer* (Benton, 1979)¹³⁴ mostrou a disputa pela guarda dos filhos, que anteriormente era “naturalmente” atribuída à mãe. Se, nessa época, a briga do ex-casal pela guarda do filho parecia um exagero, hoje as coisas acontecem de forma mais pacífica. Como é o caso acontecido com a personagem vivida pelo ator Javier Bardem, em *Beautiful* (Iñárritu, 2010).¹³⁵

Já há anos a educação escolar mista colaborou ativamente para diminuir os preconceitos mútuos entre os homens e as mulheres. Atualmente, o questionamento está cada vez maior e a educação familiar das crianças funcionando por gênero está bem mais difusa. No *Facebook*,¹³⁶ tem gente questionando essa segregação por funções. Vimos uma foto com três meninos brincando de “boneca”, dando colo e mamadeira. O comentário é que os homens não nascem “garanhões reprodutores”, que não valorizam o afeto, nem as mulheres nascem sendo apenas “um útero depositório de sementes”. Eles foram educados assim por suas famílias. A proposta é de uma educação não segregacionista.

O artigo “Geração ‘baby boom’” (*O Globo*, 05 de agosto de 2012; seg. cad. 4) analisa o aparecimento de filmes como *Solteiros com filhos*, em que uma mulher madura resolve ter um filho com um amigo, mas sem que tenham uma relação de

¹³⁴ Produção norte-americana de 1979, roteiro adaptado pelo diretor Robert Benton do romance homônimo de Avery Corman.

¹³⁵ Produção mexicana de 2010 sob direção de Alejandro González Iñárritu.

¹³⁶ <http://mysmallpotatoes.com/2012/06/15/weekly-kids-co-op-williams-doll-by-charlotte-zolotow/> — com Luka Franca. No *Facebook*.

casados, e o outro é *Not suitable for children* (Templeman,2012) ¹³⁷ onde um playboy descobre que tem tempo de validade para ter filhos e se sente na urgência de encontrar uma parceira para engravidar.

Os dois filmes mostram que o desejo de ter filhos não é mais apenas das mulheres, mas também dos homens, o que apareceu claramente em *Junior* (Reitman,1994), ¹³⁸ filme estrelado por Arnold Schwarzenegger. A vontade masculina de cuidar da prole também está presente na série *A noite é uma criança* e no filme *O que esperar quando você está esperando?* (Jones, 2012) . O comportamento do *médico Taub*, personagem da série *House*, também é revelador. Ele reconhece como filhas duas meninas, fruto de duas relações com mulheres diferentes (a ex-esposa e uma ex-amante), sem fazer exame genético, assumindo a paternidade prazerosamente.

O que vemos hoje não é apenas um *baby boom* no cinema e na televisão, mas, sobretudo, uma postura completamente diferente dos pais frente ao fato de ter filhos. Enquanto nas gerações anteriores cabia às mulheres a função de cuidar dos filhos, e muitas delas, devido à profissionalização, delegavam a criação dos filhos às creches, hoje muitos homens se dedicam a criar os filhos e autodenominam-se “*pães*”.

Também as mães biológicas muitas vezes assumem o lugar de mantenedores da família que, antigamente, era cativo dos pais, tornando-se uma espécie de mães-pais ou como se autodenominam com o neologismo “*mães*”. Voltamos a citar a série *A noite é uma criança* para exemplificar essa situação.

Alguns filmes surgidos na década de 1990 ainda eram bem pessimistas quanto às mudanças que estavam ocorrendo na sociedade e na organização familiar, mostrando um lado sem saída para uma situação familiar que conduz à violência e à morte. Este é o caso do filme americano *Tempestade de gelo* (Lee, 1997), ¹³⁹ que mostra a falência da família tradicional num subúrbio de uma cidade norte-americana. Todos vivem o tédio e o fracasso de suas relações amorosas e buscam superá-los através de jogos eróticos e trocas de casal, sem desfazer os matrimônios, numa fuga do vazio de suas vidas. Os

¹³⁷ *Not suitable for children* produção australiana de 2012, escrita por Michael Lucas e dirigida por Pete Templeman.

¹³⁸ *Junior*, produção norte-americana de 1994, escrita por Kevin Wade e Chris Conrad, com roteiro, produção e direção de Ivan Reitman

¹³⁹ *The ice storm* é o título original do filme, dirigido por Ang Lee, prod. norte-americana de 1997.

filhos – perdidos, sem orientação ou apoio – são verdadeiros órfãos de pais vivos. Um deles acaba se suicidando.

Beleza Americana (Mendes, 1999),¹⁴⁰ conta a história de um publicitário que resolve mudar sua vida de ponta-cabeça, em busca da felicidade. Essa busca inclui a separação da mulher, uma corretora de imóveis fútil, ambiciosa, infiel e violenta, e sua paixão pela melhor amiga da filha. Ele tem como vizinhos um casal de gays e um militar reformado, casado, mas homossexual enrustido. O filho deste, um pequeno traficante de maconha, é vítima, assim como sua mãe, da violência e do autoritarismo do pai, e acaba se tornando fornecedor do ex-publicitário e seu amigo. Por uma interpretação errada do que vê ao espionar o filho com o vizinho, o militar resolve declarar-se ao ex-publicitário e é repellido. O filme termina com o assassinato do protagonista pelo vizinho militar, e quando a mulher chega do trabalho armada para matar o marido já o encontra morto. Fica patente que os autores apontam a falência do casamento burguês, onde o que se eterniza, ao invés do amor, é a opressão, o ódio, o desespero, a hipocrisia etc..

4.3.4.

Novos discursos: excluídos; incluídos e barreiras mais permeáveis

Uma vez que as mulheres não se declaram mais santas, mas sim vadias e também as putas não são mais tão putas, pois, têm elas lá as suas razões, é cada vez maior o número de filmes que mostram a prostituição não mais como um mundo fora da sociedade e sim como parte dela. Os filmes trazem justamente a problemática dessas mulheres que mantêm relações com a família, inclusive com filhos ou netos a quem sustentam ou de quem salvam a vida. É o caso de *Irina Palm* (Garbasky, 2007)¹⁴¹ que trata de uma avó que se prostitui para pagar uma operação do neto que lhe salvará a vida, ou *Bruna Surfistinha* (Baldini, 2010)¹⁴² entre outros.

¹⁴⁰ *American Beauty*, argumento de Alan Ball e direção de Sam Mendes. Produção norte-americana de 1999.

¹⁴¹ Produção europeia de 2007, com roteiro Philippe Blasband, Martin Herron e Sam Garbasky, sendo que ao último coube a direção do filme.

¹⁴² Produção brasileira de 2010, com roteiro de José Carvalho, Antonia Pellegrino e Homero Olivetto, direção de Marcus Baldini, adaptação para cinema do livro *O doce veneno do escorpião – O Diário de uma garota de programa* de Raquel Pacheco.

4.3.5. Maquiavélicos contemporâneos regidos pela ética do desejo

Hoje, tanto homens como mulheres têm que estar preparados para se defender e para detectar os inimigos, com um “saber-poder” ou com uma “espertice” como pretendia o sedutor de Kierkegaard (Kierkegaard, 1979), que considerava que as mulheres, depois de passarem por uma sedução perversa, ficariam mais espertas, vindo, então, a sublimar e a tornar-se “homens” e até “inimigos”, ou ainda com a “virtude” e a “fama” do Príncipe de Maquiavel (Maquiavel, 1979). Cada um tem não apenas que aguçar suas qualidades racionais e lógicas, como acontece na série televisiva americana *Elementary* (Doherty, 2012-13), mas ainda as capacidades “telepáticas”, paranormais de “ver o futuro” como na série *Médium* (Caron, 2004-11), ou como na série *Grimm* (Carpenter, Walt e Kouf, 2011-13), na qual o herói possui a qualidade ou “dom” de ver que tipo de inimigo se esconde debaixo de uma “pele de cordeiro”. Até na série *House*, na qual o personagem principal transgride as leis sociais – através de invasões de domicílios, trocas de laudos e receitas e diversos outros atos ilegais – que tem como fim chegar a um bom diagnóstico para salvar a vida do paciente e de si próprio, enfim, o fim justificando os meios.

O mundo é mais poético por permitir realizar os próprios desejos; por outro, cada sujeito, cada família, cada grupo tem que criar suas leis, que se tornam desconhecidas para os outros, o que exige muita mais atenção para sobreviver da parte de todos, mas todos tentando ter as mesmas chances e questionando a legislação que ampara só a alguns.

4.3.6. Ocupação: mais uma forma de poetização?

Depois de mais uma crise financeiro-econômica do sistema capitalista, que eclodiu em 2008 no país mais rico do mundo – os Estados Unidos – e se alastrou como um *tsunami* pelo mundo, afetando principalmente a Europa, sobretudo seus países economicamente mais débeis e aumentando fortemente o número de desempregados e de sem-teto, outra onda gigantesca se formou: um movimento que...

[...] estendeu-se de forma epidêmica, no sentido grego original da palavra, que indica não só uma doença, mas algo que ocorre com muita gente do povo, como uma conversão religiosa dionisíaca, por exemplo. Houve algo de dionisíaco nos acontecimentos de 2011: uma onda de catarse política protagonizada especialmente pela nova geração, que sentiu esse processo como um despertar coletivo propagado não só pela mídia tradicional da TV ou do rádio, mas por uma difusão nova, nas redes sociais da internet, em particular o Twitter; tomando uma forma de disseminação viral, um boca a boca eletrônico com mensagens replicadas a milhares de outros emissores. (Carneiro, in Harvey, 2012; 09.).

Essa onda derrubou ditaduras no norte da África, atravessou o Mediterrâneo, correu pela Europa, chegando até Inglaterra e a Rússia. Nas Américas, fez-se sentir no Chile e mais fortemente, midiaticamente falando, nos Estados Unidos, sobretudo, em Nova York, em Wall Street, a capital mundial do capital. Cidadãos de diversos lugares dos Estados Unidos acamparam na praça do “Touro de Ouro”, pois, dos tempos bíblicos para cá, o “bezerro” cresceu muito. A ocupação nesse lugar “sagrado” e simbólico inspirou a artista Alexandra Clotfelter a criar o pôster “*The Beginning is Near*”, imagem que virou bandeira dos movimentos de ocupação. O pôster é o que se pode chamar de imagem cirúrgica, ou seja, simples e preciso: o tal touro selvagem símbolo, em negro, sendo laçado por diversas cordas vermelhas e levou à diagramadora, Ana Lotufo Valverde, a reproduzi-lo na capa do livro. (Valverde, in Harvey, 2012; 02).

O interessante é que, conforme o lugar em que ocorreu o movimento, a mídia, os partidos políticos e os diversos governos se manifestaram de forma esquizofrênica: se eram contrários aos governos que estavam sendo questionados, entoavam loas; se eram a favor, ou era em seu próprio país, criticavam historicamente.

De toda forma, até mesmo intelectuais anticapitalistas questionam alguns aspectos desses movimentos de ocupação: a falta de lideranças, a organização anárquica, o apartidarismo, a miscelânea de reivindicações, a falta de foco dos objetivos, a ausência de programas etc.. Resumindo, a pergunta que esses críticos fazem é a seguinte: afinal de contas, o que eles não querem e o que eles realmente querem?

O que encontramos de mais simpático a esses movimentos foi escrito por Slavoj Žižek, que desmonta todas as tentativas de etiquetar o movimento e ainda contra-ataca os reacionários:

Eles são chamados de perdedores – mas não estariam os verdadeiros perdedores em Wall Street, e não teriam sido eles salvos por centenas de bilhões do nosso dinheiro? Os manifestantes são chamados de socialistas – mas nos Estados Unidos já existe socialismo para os ricos. [...] Eles não são comunistas [...] *O sucesso do capitalismo chinês liderado pelo comunismo é um sinal agourento de que o casamento entre o capitalismo e a democracia está próximo do divórcio.* O único sentido em que os manifestantes são comunistas é o de se preocuparem com os bens comuns – da natureza, do conhecimento – ameaçados pelo sistema. Os manifestantes são descartados como sonhadores, mas os verdadeiros sonhadores são os que pensam que as coisas podem continuar indefinidamente como estão, com apenas algumas mudanças cosméticas. Eles não são sonhadores, são o despertar de um sonho que está se transformando em pesadelo. (Žižek in Harvey, 2012; 17. Grifo do autor).

Um dos grupos que pode ser considerado precursor desse tipo de posicionamentos é a *Universidade Nômade*,¹⁴³ que lançou um manifesto em 2012, no qual estimulava a ocupação de espaços públicos e a revolução permanente, deixando claro, entre outros pontos, que não há diferença entre países de Primeiro e de Terceiro Mundo. Essa rede – ligada a Antonio Negri e Michel Hardt – tem em Giuseppe Cocco e Bárbara Stanieck alguns de seus participantes no Brasil e foi uma das primeiras a atuar, quando nem existiam os grupos de *e-mail*, promovendo reuniões em lugares públicos e grupos de discussão virtuais.

4.3.7. Neofeminismos

Cada vez mais, falam-se coisas e reivindicam-se coisas sobre as quais era tabu falar. Por exemplo, discutir abertamente os preconceitos em relação às mulheres que se realizam em sua sexualidade e, principalmente, questionar o costume mundial de responsabilizar a vítima pelo estupro sofrido. Em mensagem postada, no Facebook do dia 14/07/2012, assim se manifestava o *Movimento das Vadias*, de Curitiba: “Não quero ser musa, passiva e submissa. Mulher não tem papel decorativo no mundo”. No mesmo dia, o grupo voltou a se expressar: “Ei, você! Já tocou seu corpo hoje? Ele é seu! Aproprie-se”. A *Marcha das Vadias*, grupo do Distrito Federal, colocou-se a

¹⁴³ rogelioacasado.blogspot.com/.../manifesto-nomade-global-revolucao-...

favor da descriminalização do aborto, em 28 de setembro de 2012 , (WWW.marchadasvadias.df.wordpress.com)¹⁴⁴ divulgando um poema sobre o aborto legal e seguro. No norte da Índia, o movimento denominado Exército do Sari Rosa – grupo de mulheres armadas que atacam os homens que abusam das mulheres batendo neles com vara de bambu – posiciona-se contra o casamento infantil, o sistema de dote e o analfabetismo das mulheres.

Consideramos que esse cenário vem ampliando tanto as margens, através da internacionalização que já não podemos identificá-los como provenientes deste ou daquele país. Sabemos apenas que está nas redes da Internet... São redes sociais – como o *Facebook* e o *Twitter*, entre outras – que colocam em contato culturas muito distantes e, com isso, diminuem as diferenças idiossincráticas e ressaltam a importância dos interesses comuns. O único – e grande – problema que ainda se apresenta é a existência de um observador panóptico virtual, que censura determinado tipo de coisas, às vezes sem critério, ou com um critério bem moralista, defasado da contemporaneidade.

A *Comunidade Transexual da Depressão* (Transpatológico, In: facebook, 2012), questiona a divisão dos gêneros em masculino e feminino e a considera uma forma de hierarquização e de opressão. A comunidade Machismo chato de cada dia ataca os preconceitos contra as mulheres, resgatando as bandeiras do feminismo, do anti-racismo e dos grupos LGBTQ. O grupo *Uma Outra Opinião* postou o seguinte, em 22 de setembro de 2012: "Ninguém quer privilégios, só direitos"(Outra Opinião, 22 de setembro de 2012)

Concomitantemente, os novos grupos feministas posicionam-se contra o estupro, o assédio verbal e sexual, reivindicam salários e tratamentos equivalentes aos dos homens e direitos de reprodução; pedindo direito de adoção, de ir e vir livremente, de que suas orientações sexuais não sejam consideradas imoralidade, uma luta contra o preconceito e a discriminação.

Segundo a *Comunidade Transexual da Depressão*, O grupo FEMEN, que surgiu na Ucrânia e hoje está universalizado – e isto é inédito! – pede direitos iguais para os grupos LGBTQ e de outras posturas sexuais.

¹⁴⁴ 22/10/2012. Postado pelo grupo das “vadias”.

A nova fase de poetização estabelece novos cortes com incluídos e excluídos. Se antigamente a família era composta por pai, mãe e filhos – além de serviçais, ficando de fora as mulheres de rua ou prostitutas e os homossexuais, e também das que tinham sido desvirginadas antes do casamento ou das homossexuais, que ficavam de tias da família ou iam para o convento como freiras – hoje, essas linhas são bem mais tênues, porosas e permeáveis. Na medida em que o discurso da dupla moral declina, atenuam-se a distância e a divisão radical entre “putas” e “santas” e a prostituição torna-se cada vez mais optativa e não mais uma instituição colada ao casamento e voltada para sua permanência. Estando a virilidade em declínio, os discursos da prostituição passam a aparecer como mais uma das diversas possibilidades destes na sociedade, entrando como “recursos” sendo cada caso tratado separadamente.

Quando da passagem do matriarcado para o patriarcado, as mulheres, ao optarem pela monogamia e pela monoandria, tiveram que pagar por essa opção – em templos dedicados a certos deuses ou deusas – com o sacrifício de expiação de entregar o seu corpo aos visitantes que davam oferendas para o templo. Porém, agora há uma alternativa a isso, mas de forma civilizada.

Há na nossa contemporaneidade, assim como no Renascimento, um retorno às camadas mais antigas da história, como Vico já resgatava. A procura das insígnias tem a ver com o poder feminino da época das deusas primitivas e suas *armae virginis*, como da Virgem Imaculada Conceição.

Nós achamos que os manifestantes ou ocupantes – pela forma como se convocam, como se comunicam, como se comportam, como reivindicam e por tudo que representam e desejam – estão alinhados à concepção romântica. Quando transformam uma manifestação político-social – ou seja, uma ação extra cotidiana – em uma ação cotidiana com a ocupação, *o que estão fazendo é uma poetização do cotidiano.*

4.4.

“Debate psicanalítico sobre a feminização contemporânea”

4.4.1.

Século XX

A necessidade de uma atualização ou *aggiornamento* da psicanálise, através do questionamento dos seus fundamentos teóricos e clínicos vem sendo problematizada por nós, desde a década de 1980. Esse debate vem acontecendo na psicanálise, de fato, mas poder-se-ia dizer que um tanto a reboque de outras áreas de saber que tratam das mudanças no campo das subjetividades.

Dénis de Rougemont, em seu livro *O Amor no Ocidente* de 1938 (Rougemont, 1988) diz que, a partir do século XVIII com o Romantismo, o ingresso do “amor-paixão” no casamento, aceito pela Igreja e provindo das seitas cátaras e valdenses, dissidentes da ortodoxia da Igreja Católica, se torna o elemento disruptivo que ia levando à crise do casamento. A explicação que ele dá é que os casados passam a ter que se amarem como amantes; a reserva de sentimentos e de sexualidade é deixada para trás e surge uma explosão afetiva e sexual. Esta situação passaria a pôr à prova a duração do casamento. (Rougemont, 1988). Rougemont considera que com o trabalho dos parceiros através do “amor-ação” ou “amor-ágape”, conseguir-se-ia obter os mesmos direitos, para a mulher que para o homem. Isto é, não seria preciso uma revolução econômica comunista, nem de revoluções de paixão, mas antes ele chama a um retorno ao esforço e ao trabalho, para retornar à estabilidade do casamento tradicional – claro que hierarquizado de dupla-moral – (Rougemont, 1988). Áries, também vai analisar o ingresso do amor no casamento (Áries, 1982).

Na França o divórcio tinha sido aceito em 1884. Ou seja, que esta questão, como vimos, anteriormente, já tinha passado por inúmeras discussões.

Também já vimos que essa fase é vista por outros autores como Horácio de Almeida como uma “revolução do sexo”, “Perturbação moral”, “uma obsessão [por sexo] das novas gerações” que “invadiu a literatura, o teatro, o cinema, a

televisão, a música, as artes plásticas, a imprensa, a televisão etc. etc.”. (Almeida, 1981: 229-230; Seddon, 1984; 13; Grifo nosso).

De fato, as atitudes amorosas são agora tomadas, não apenas pelo homem, mas também pela mulher: homens e mulheres podem ser chamados de “galinha” – aquele ou aquela que *dá* de maneira indiscriminada. Diz Almeida: “O curioso é que em tudo isso a mulher é o pano de amostra. *O sexo é dela. Dá quem quer*”. (Almeida, 1981; 229-230. Grifo nosso apud Seddon, 1984; 13).

Se para Rougemont o elemento responsável pelo fim da estabilidade do casamento é o ingresso do amor neste, para Almeida, a mulher seria o elemento comum nestas novas formas de relacionamento amoroso, que não escapa à visão mais leiga. A liberdade sexual da mulher seria, dentro dessa visão, a grande responsável por esse caos moral.

Em 1983, um livro lançado no Brasil manifestou-se em relação a mudanças da subjetividade numa linha próxima a Horácio de Almeida. Tratava-se do sociólogo americano Christopher Lasch (Lasch, [1979], 1983), quem em 1979, no seu livro “A cultura do narcisismo” analisou o forte processo de individualização pelo qual passava a sociedade americana, marcando a opinião pública brasileira.

O autor verificava a predição Bertrand Russel em “O declínio da criação de filhos”: Que a substituição da família pelo Estado, através da socialização da reprodução – estaria tornando “o amor sexual mais trivial”, valorizando o “viver o momento”, além de que o “casamento aberto” e o “divórcio criativo”, teriam conduzido a uma desvalorização dos laços entre homens e mulheres, assim como entre pais e filhos, entre as pessoas em geral, assim também, como do interesse na transcendência além da própria vida. Por trás de um “suposto culto da intimidade” – através do relacionamento sexual liberado – havia, segundo o sociólogo, uma “fuga ao sentimento” e uma “crescente desesperança” ou “declínio da esperança”. Mas, por outro lado, a “guerra entre os sexos” seria, segundo Lasch, um “fenômeno social, com história própria”, cujas causas, ele localiza “... na transformação do capitalismo, de sua forma paternalista e familiar, em um sistema administrativo, empresarial, burocrático, de controle quase total” (Lasch, 1979:229-30).

Lasch considerava que uma vez anulada a “reserva” de mulheres através da “liberação do sexo das restrições anteriores”, e de uma “busca do prazer sexual como fim em si mesmo – o cavalheirismo paternalista e a tradição de gentilezas e de deferência das quais as mulheres eram cercadas, cai e então, acabam o aura e a mística feminina, que as compensava da ‘opressão organizada’ a que estavam sujeitas, num sistema em que os homens monopolizavam o poder político e econômico, desatando-se a ‘guerra entre os sexos’” (Lasch, [1979], 1983:231).

Discordando tanto das teses socialistas – que consideram que é o capitalismo que leva à exploração da mulher pelo homem – quanto das feministas – que invertendo esse raciocínio consideram que é a exploração homem-mulher a que produz o sistema capitalista – Lasch pensava que, dentro do sistema capitalista, era possível haver avanços na relação homem-mulher e que, de fato, progressos essenciais na relação homem-mulher e na família, já tinham se produzido. Ele pensava ainda, que era necessário conviver com as tensões decorrentes da “guerra entre os sexos”, da melhor forma possível (Lasch, [1979]; 1983:250).

No mesmo período, existia uma produção na Europa que ia, também, além do campo da psicanálise – antropologia, filosofia e sociologia – sobre a questão da repercussão da revolução sexual ou dos movimentos contraculturais. Em 1983, o filósofo francês Gilles Lipovetsky,¹⁴⁵ conhecido de uns anos a esta parte por nós, dedica o livro *A era do vazio*, a “desvelar essa mutação histórica ainda em curso [...] considerando que o universo dos objetos, das imagens, da informação e dos valores *hedonistas, permissivos e psicologistas* que se lhe associam têm gerado uma forma de controle dos comportamentos, ao mesmo tempo, que uma diversificação dos modos de vida e uma imprecisão sistemática da esfera privada, das crenças e papéis, dito de um outro modo, *uma nova fase na história do individualismo ocidental*” (Lipovetsky, [1983], 2012; 5;¹⁴⁶ grifos nossos):

[...] da vontade de autonomia e de particularização dos grupos e dos indivíduos: *neofeminismo, liberação dos costumes e das sexualidades*, reivindicações das minorias regionais e lingüísticas, tecnologias psi, desejo de expressão e de realização do eu, movimentos ‘alternativos’: enfim, temos por toda a parte a busca de uma identidade

¹⁴⁵ Só conhecemos este autor, em 2004.

¹⁴⁶ Tradução livre da Autora das citações desse livro.

própria e já não da universalidade como motivo das ações sociais e individuais (Lipovetsky [1983]; 2012:16; tradução livre; grifos nossos).

Todavia, Lipovetsky nada vê de positivo nisso. Considera o autor que, “na era do vazio” – da pós-modernidade – o que nos governa é “Um deserto paradoxal, sem catástrofe, sem trágico, nem vertigem, que deixou de se identificar com o nada e com a morte” (Lipovetsky, 1983; 16; tradução livre).

Hoje olhando para trás, consideramos que esses discursos provindos desses campos, começaram a se tornar referência para muitos psicanalistas europeus, principalmente a partir do início do século XXI, assim como o discurso do sociólogo Christopher Lasch o foi para muitos psicanalistas na América Latina, entre os anos 1980 e 2000, como veremos a seguir.

Em 1980, nós questionávamos as teses de Freud, dos pós-freudianos e de Lacan, sobre a ideia de que a maternidade seria a única, ou a melhor saída para a mulher, mas deixando de lado as interessantes teses de Margareth Mead, acabávamos aceitando as teses de Marie Langer de que não restava outra saída a não ser a de a mulher se sobre-exigir e ser ao mesmo tempo, trabalhadora, mãe e esposa (Seddon, 1980).

Em 1981, o psicanalista Sérvulo Figueira, em 1985, considerava que a “cultura psicanalítica”, teria levado à “modernização acelerada da família” precipitando a separação dos casais. Essa “cultura psicanalítica” influenciava a noção do espaço psíquico, mudava a concepção das relações sexuais, assim como as discriminações sexuais e sociais, levando à separação dos casais, levando à família a uma crise que a levava a recorrer à cultura psicanalítica, para orientá-la, ou “mapear” a família (Figueira, [1981], 1985).

No livro, *Ordem médica e Norma Familiar*, o psicanalista Jurandir Freire Costa lembrava que a família brasileira contemporânea – “família amorosa” – construída através da política higienista, “vai mal”. Ele considera que a família, hoje, “ao invés de propiciar carinho e proteção, estaria fomentando a guerra entre os sexos e gerações” (Freire Costa, 1983; 11). Soma-se a essa temática, o excesso de gozo reinante, também apontado pelo psicanalista e sua contrapartida, o déficit de gozo, que, na nossa época, seria considerado “falta” ou “pecado”, temática esta estimulada

já pela política higienista. Ele concluía que, através do sistema higienista a “falta sexual” tinha deixado de ser o “excesso”, mas a “insuficiência” (Freire Costa, 1983; 229). Freire Costa atribui esse estímulo ao excesso de gozo que, pelo que analisamos anteriormente, vimos que se referia, especificamente, ao estímulo ao orgasmo das mulheres para evitar o adultério dos maridos, e assim, a dupla-moral dos homens que trazia doenças venéreas para a família.

Em 1984, apresentávamos para a professora Ana Carolina Lo Bianco o trabalho “A Paquera e sua amorosa moralidade”, afirmando, a partir das teses de Foucault (Foucault, 1980; 82 apud Seddon, 1984; 1), que essa forma amoroso-sexual estava regida não mais por uma moral, mas por uma ética individual. Considerávamos que estávamos entrando num novo período da sexualidade (Seddon, 1984).

Alguns anos depois, falando de uma mudança sócio-cultural mais ampla, o psicanalista brasileiro Jurandir Freire Costa – no artigo “Narcisismo em tempos sombrios”,¹⁴⁷ publicado no *Jornal do Brasil* (21/5/1988), com forte repercussão no Rio de Janeiro – falava de uma “cultura de psicopatas” num Brasil que estava passando por uma fase de “pânico narcísico”. Esse conceito, tomado de Lasch ([1979], 1983), consistiria em “... um efeito avassalador, de situações em que o homem perde suas referências de equilíbrio. Diante dele, a opção é a fruição imediata do mundo”.

Freire Costa indagava: “O que é o psicopata senão aquele que, dentro de uma cultura que funciona adequadamente, é cego em relação a valores?” Mais adiante: “Se todos passam a agir à revelia da lei, entramos de fato numa cultura de psicopatas”. Segundo ele, “o que desnorteia o país hoje é, mais que uma doença, o sentimento de que fomos lançados de volta a um tempo primitivo e disforme anterior a toda lei” (Freire Costa, 1988).

Tomando o conceito de razão cínica Sloterdijk (1983), Freire Costa considera que estava sendo usada uma “razão cínica”, que desmoraliza toda lei, como se tratasse de um “convencionalismo, formalismo, idealismo, conservadorismo”. Na sua

¹⁴⁷ Esse texto figura na coletânea *Percursos na história da psicanálise*, publicada pela Editora Taurus. Ver site [http, p.//jfreirecosta.sites.uol.com.br/artigos/artigos_html/narcisismo.html](http://jfreirecosta.sites.uol.com.br/artigos/artigos_html/narcisismo.html)

avaliação, os indivíduos, tomadas pelo narcisismo e pela utilização da razão cínica, vivem “na ilusão de que irão escapar solitários da catástrofe”, mas “não vão escapar”, enfatizava (Freire Costa, 1988).

No mesmo ano de 1988, o psicanalista italiano Contardo Calligaris, recém-chegado ao Brasil, numa linha de argumentação próxima, considera “a perversão antes que como uma patologia sexual, uma patologia social”, ou como uma ‘paixão à instrumentalidade’ isto é, a paixão de ‘ser instrumento’, que acontece numa sociedade totalitária. Ele sustentava que, cada vez mais, há uma “transformação progressiva do sintoma neurótico num sintoma social perverso e, por outro lado, uma marginalidade que leva ela mesma, a marca justamente do que ela está recusando” (Calligaris, 1988 apud, Seddon, 1998; 210).

Sobre a questão da valorização ou prestígio do gozo nos referíamos a Pierre Bruno (1986; 5 apud Seddon 1998; 121), Serge Andre (Andre, 1986; apud Seddon, 1998; 213), etc.

Ainda em 1988, começamos a fazer uma nova pesquisa de mestrado sobre a erótica contemporânea e realizamos as entrevistas, anteriormente citadas e analisadas.¹⁴⁸

Em 1989, a psicanalista Tania Coelho dos Santos concluía, também, que, modernamente, a dupla moral não era mais encarada como legítima e que, através da difusão da psicanálise,

[...] o *imaginário tradicional* converteu-se num *cenário psicopatológico*, onde dois sujeitos, um homem e uma mulher com *perturbações narcísicas* (amplamente independentes do sexo) desenvolvem uma trama, onde não existem mais que um algoz e uma vítima (Coelho dos Santos, 1989; 261 apud Seddon, 1998 a; 193).

Ter-se-ia passado, segundo a autora, de uma assimetria na qual as mulheres eram sempre vítimas e os homens, algozes, para uma simetria sado-masoquista, da qual homem e mulher participam. E a autora pergunta: “Que efeitos a difusão de versões distintas da teoria psicanalítica exercem sobre o imaginário das ‘diferenças sexuais’” (Coelho dos Santos, 1989; 262 apud Seddon, 1998 a; 193).

¹⁴⁸ No capítulo 4.

Em 1991 defendemos a ideia de uma nova fase da vida amoroso-sexual, da qual participam dois sujeitos – homem e mulher ¹⁴⁹ – munidos de uma erótica guiada por uma ética do desejo, isto é, usando de bússola, o gozo. Cada um lidando melhor com a própria falta, mas entrando numa fase de “erótica do corte de amor” ou “erótica trágica” que trazia muitos sofrimentos, mas que permitia o ingresso das mulheres ao mundo da erótica e da poética (Seddon, 1991 a). Nesse trabalho, *A Ética da Erótica* (Seddon, 1991¹⁵⁰) fazíamos referência a certas posturas pastorais em relação à erótica, apropriando-nos do discurso nesse sentido, de Lacan (1959-60). Diz ele, questionando certas posturas na psicanálise de sua época:

A psicanálise poderia parecer na ordem ética “a primeira vista” uma busca de uma moral natural que consiste em apostar numa maturação das pulsões, que levaria a um natural equilíbrio normativo com o mundo e à confluência das pulsões parciais sob a hegemonia dos instintos genitais a serviço da reprodução. É o que Lacan denomina a “relação genital”. O indivíduo estaria, a partir da adolescência, à disposição da espécie (Lacan, 1959-60; 112 apud Seddon, 1991; 267).

Isso seria o que Lacan chamava de pastoral e que “se apresenta como um recurso a seu mal-estar” (Lacan, 1959-60; 13). Em 1993, analisávamos alguns filmes que expressavam a problemática social (Seddon, 1993) e entendíamos que essa erótica era um sintoma social com um novo mal-estar:

A Psicanálise pode criar muitas coisas novas sempre que se dispuser a entender os sintomas sociais e voltar para a clínica: Talvez reler Freud atualmente seja reconhecer um novo sentido em uma de suas mais lúcidas e fecundas afirmações sobre a histeria: ‘ganharemos muito se conseguirmos transformar o sintoma histérico em infelicidade *comum*’ (Freud, 1895; 363; grifos nossos apud Seddon, 1993; 84); ou seja, *comum*, também no sentido de compartilhada pelo homem e pela mulher, *comum* aos dois gêneros (Seddon, 1993; 84).

Propúnhamo-nos questionar certos conceitos da psicanálise que considerávamos anacrônicos e ineficientes, transformando a psicanálise numa pastoral moralista. Concluíamos que “alguns autores qualificam negativamente a erótica moderna e contemporânea – entre eles Rougemont, Lasch, Almeida – como sendo uma onda de amoralismo, desordem e subversão em relação aos valores ‘naturais’, que vem destruir a vida familiar e a sociedade como um todo” (Seddon, 1991; 265).

¹⁴⁹ Nossa análise se centrava, na época, nas relações heterossexuais, mas isto nem sequer era colocado como uma questão, pois para nós, estaríamos dando conta do mundo amoroso-sexual como um todo. Isto é, estávamos alienados em relação a uma parte importante da população,

¹⁵⁰ Seddon, G.G. Dissertação de Mestrado “A Ética da erótica”, Departamento de Psicologia da PUC/RJ. Rio de Janeiro, 1991.

No período entre 1992 e 1998, ¹⁵¹ realizávamos o que denominamos a “análise dos deslocamentos da feminilidade na produção psicanalítica”, nome ao qual acrescentamos “feminização da psicanálise” – pelos motivos já explicados na introdução.

Nesse período, novos posicionamentos frente às mudanças, que nos parece, serem menos críticas, já que podem resgatar aspectos positivos das mudanças. Mas, independentemente do juízo de valor ser positivo ou negativo – quanto ao surgimento de uma nova fase da cultura ou ao menos de mudanças sociais – esse juízo implicava um juízo anterior: o de existência da nova fase, que em geral, não era sequer colocada em juízo, ainda, em boa parte do campo da psicanálise. Por esse motivo, muitos psicanalistas nem se colocavam, pois achavam que não tinha havido nenhuma mudança e que o psiquismo e o inconsciente era universal e eterno em sua estrutura fundamentada no “repúdio da feminilidade” ou na “inexistência de A Mulher”.

Na década de 1990, surgiram novos posicionamentos no meio psicanalítico, somando-se, assim, aos da década de 1970-1980. Desta forma a trama de discursos em torno à nova fase da civilização, que vínhamos propondo e denominando a partir de 1998, “feminização do social”, começava a adquirir consistência. Ao debate o denominávamos “Feminização da Psicanálise” pelo fato de que se valorizava nele, cada vez mais o elemento feminino (Seddon, 1998 a).

Se os discursos do período anterior julgavam, de forma bastante crítica essas transformações, chegando inclusive, a responsabilizar e até a culpar a psicanálise, os novos discursos adquiriram agora, ora, um tom nostálgico em relação ao passado, ora um tom mais auspicioso. Muitos deles, ainda atribuíam um papel fundamental à psicanálise pelas mudanças seja via difusão, seja via clínica, seja através da ética do desejo própria da psicanálise. Vejamos:

Octavio Almeida de Souza, em “Uma visita ao amor e à conjugalidade na época de Freud”, considerava que, nos tempos atuais, houvera um declínio da função paterna, no qual a psicanálise tivera seu papel. Ele atribuía esse declínio à “instrumentalização das relações amorosas” e à “vinculação do amor ao gozo”, desembocando numa falta de compromisso nas relações amorosas, indo de encontro à

¹⁵¹ Período de elaboração de nossa tese de doutorado.

psicanálise que deu “estatuto aos direitos do sentimento e da sexualidade” (Souza, 1991; 86 apud Seddon, 1998 a; 211-2).

Nesse mesmo ano, Le Boulenge (Le Boulenge, 1991) analisa questões sobre a homossexualidade feminina e Éric Laurent, sobre a perversão (Laurent, 1991).

A psicanalista brasileira Maria Rita Kehl afirma que a “psicanálise, nascida neste século, é *feminina*; e vem mostrar que a *passividade* – o abandono das resistências que permite a livre associação – é uma *possibilidade enriquecedora* para todo ser humano” (Kehl, 1992:271; grifos meus, apud Seddon, 1998 a; 204). Mostrando-se auspiciosa em relação às mudanças pelas que vinha passando a sociedade, a autora atribuía à psicanálise uma abertura de possibilidades e, às mulheres, reconhecia sua contribuição para a civilização, pelo fato de desconhecerem os “limites pré-estabelecidos” (Kehl, 1992:273 apud Seddon, 1998 a; 204). Sem questionar as teses de Freud e partindo da base de que existe uma ética diferente para a mulher e para o homem, Kehl postula que ambas se complementariam, pois a primeira encontra-se “comprometida com o amor e a felicidade daqueles que [se] ama” e, a outra “tem como prioridade os compromissos com o ‘contrato social’” (Kehl, 1992:265 apud Seddon, 1998 a; 204). Numa linha, aparentemente próxima da kleiniana, a autora explicita uma luta das mulheres contra a ética dos homens e contra o horror que estas lhes inspiram, aproximando-se, de algum modo, das posturas de Lacan e de Miller: as mulheres estariam deixando para trás um narcisismo de “eternas desejadas”, passando a defrontar-se com o horror que provocam nos homens. Ela pensa que horror dos homens pelas mulheres, além dos motivos práticos de controle da linhagem dos herdeiros, funda-se no “temor inconsciente à mãe devoradora” (Kehl, 1992:271-72 apud Seddon, 1998 a; 204).

Carmen Gallano analisa a questão da passagem da mulher, de uma posição de amada para uma posição de amante (Gallano, 1993).

No mesmo ano de 1992, no seu livro *A inocência e o vício: Estudos sobre o homoerotismo*, Jurandir Freire Costa afirma que o homoerotismo ocupa um lugar de marginalização na sociedade: “se os amores não dizem seus nomes,

não é só por falta de ousadia, mas porque, no fundo, nunca se deixam totalmente dizer” (Costa, 1992:55).

O autor pensa que o exotismo do homossexual teria preenchido uma função de ficar às margens da sociedade burguesa, dando existência à mesma; já após os movimentos dos anos 50, principalmente nos Estados Unidos, o lugar do “homem normal, disciplinado, produtivo, obediente e partidário da ordem aponta para o homoerotismo como o *reinado do excesso, da desordem, do êxtase ou da dissipação*”, podendo-se pensar num deslocamento do estranho, que era ocupado pela mulher, para o homossexual (Costa, 1992:54; grifos meus apud Seddon, 1998 a:)

Analisamos na época, também as considerações do psicanalista francês Rolland Chemama quem, depois de indagar o que podia ser feito para que as relações entre mulheres e homens mudassem, afirmava de forma mais positiva, que a liberação sexual podia ser vista como uma forma de colocar um limite aos relacionamentos, uma vez que, devido ao declínio do Nome do Pai, havia a necessidade de incluir o olhar de um terceiro (Chemama, 1994; 344 apud Seddon, 1998 a).

Chemama mostra-se cético em relação ao fato de as mulheres pretenderem incorporar os homens até destruí-los, imaginária e simbolicamente, atribuindo-lhes, de alguma forma, a responsabilidade pela destruição ou pelo declínio do Nome do Pai e questionando ainda: “será que as mulheres hoje estão muito mais avançadas?” (Chemama, 1994; 332 apud Seddon, 1998 a; 2005; tradução livre nossa). Chemama abre a possibilidade de uma “evolução coletiva”, a partir do momento em que, hoje, as mulheres são as oferecidas (Chemama, 1994; 346 apud Seddon, 1998; 205-7).

Se o homem tomava a mulher por partes, a mulher tendia a incorporá-lo, esta incorporação podendo chegar à destruição (por exemplo, através do ciúme). Na atualidade, se na gravidez as mulheres matam imaginariamente um homem, com os bancos de esperma as mulheres estariam matando o homem, simbolicamente (Chemama, 1994; 205-7 apud Seddon, 1998; 205-7). Chemama pensa que nos últimos tempos, tanto o homem quanto a mulher têm se interessado pela maternidade – surgindo inclusive a figura do homem grávido, acreditando que isso seria decorrente de um desejo da mulher. Sua preocupação com essa história é o fato de os dois quererem ser mãe. Quem ocuparia, então, o lugar de pai? O autor pergunta-se se

essa não seria outra forma das mulheres fazerem desaparecer os homens. Insistindo nessa linha, recorre a Marcel Czermak, que considera a possibilidade de uma virada da posição feminina para uma posição perversa, que consistiria em ser e, ao mesmo tempo, ter o falo (Czermak apud Chemama, 1994, 331 apud Seddon 2005-7).

Conclui o autor que “o novo”, o que as mulheres desejam é, que nas relações homem-mulher, uma mulher possa provocar num homem um desejo não-todo perverso, concluindo, ironicamente que, até agora, o movimento de mulheres não conseguiu produzir essa mudança. Para isso o desejo masculino deveria ser suscitado por uma falta no Outro.

De qualquer forma, segundo Chemama, essa liberação sexual não resolve o problema da falta, suscitando cada vez mais impasses ao desejo, pois cada vez mais surgem relacionamentos que, antes de procurarem o coito, ficam nas “preliminares” da massagem total, comunicando-se, apenas, através de um olhar (televisão, shows eróticos, Internet...), ou de uma voz (Disque-Sexo), esses encontros tendo em comum o fato de serem fictícios e sem compromisso, cada um exercitando sua fantasia, cuja função, antigamente, era própria da prostituição. (Chemama, 1994; 345-6 apud Seddon 2005-7). A resposta dos homens tem sido a de endereçar seu desejo para outros homens, evitando assim as mulheres que estariam, oferecendo-se aos homens, passando para uma posição perversa e querendo cada vez mais também “destruí-los”. (Chemama, 1994; 152 apud Seddon, 1998; 205-7).

Chemama questiona a liberação sexual feminina mostrando como ela acaba se voltando contra as próprias mulheres. Embora aposte fundamentalmente na saída pelo gozo fático da mulher e na substituição do desejo de pênis pelo desejo de um filho, ele propõe que, hoje, o discurso feminista poderia reivindicar um “lacanismo mais ou menos bem entendido”, que reconheça o gozo não-todo fático (Chemama, 1994; 326 apud Seddon 2005-7; tradução livre nossa). Que, aliás, era o que Miller tinha proposto em 1993.¹⁵²

No mesmo ano, Jurandir Freire Costa, compara dois filmes: *Amor e restos humanos* de Denys Arcand e *Quatro casamentos e um funeral*, de Mike Newell. Considera que, enquanto no primeiro: “[...] as personagens têm o sexo nos poros e

¹⁵² Como já mostramos no capítulo 1.

garganta. Tudo vem do sexo e chega ao sexo... o mito da sexualidade está no princípio e no fim de todas as coisas. Em consequência, as relações humanas e disputa pelo sexo tornaram-se sinônimos” e “[os] seres humanos se resumem a restos humanos” (Freire Costa, 1994; 151 apud Seddon, 1998; 210), no segundo, “[a]s personagens de Newell fazem sexo e falam de sexo em tom lúdico, desmontando comicamente velhos totens e tabus sexuais” – frente à virgindade e à homossexualidade – (Freire Costa, 1994; 152). Para o autor, *Quatro funerais...* é uma proposta de *novos horizontes e de novas fronteiras de tolerância, na qual o sentimentalismo é bem-vindo*: “Por que não experimentá-la [a tolerância] fora das telas?” (Freire Costa, 1994; 154 apud Seddon, 1998 a; 208-10 grifos nossos).

Freire Costa valoriza o “amor romântico” – numa linha oposta a Rougemont, que se posicionava contra o ingresso do “amor-paixão” no casamento, e também contra o higienismo que estimulava a sexualidade das mulheres. Neste trabalho, numa linha próxima a que vínhamos traçando, resgata o padrão não hierárquico e mais tolerante entre os parceiros e a derrubada dos preconceitos em relação aos desejos e amores homossexuais.

No livro *Por uma estilística da existência*, de 1996, o psicanalista, Joel Birman, propunha uma forma de abrir para o sujeito “novas possibilidades de erotismo e de criação”, “maneira singular de aquele se constituir, nos registros ético e estético” – ou seja, na mesma trilha de pensamento que nós; mas ao mesmo tempo, “posicionando-se contra o masoquismo e o falicismo” (Birman, 1996; 19-20; grifos nossos apud Seddon, 1998 a; 214).

Ele indica, para ambos os sexos, o caminho da feminilidade e da perda dos emblemas fálicos, ou seja, o limite absoluto da desfalização e do desvanecimento narcísico que nos remete a experiência psicanalítica com a feminilidade, de maneira a abrir para o sujeito novas possibilidades de erotismo e de sublimação. Com isso, conceber a psicanálise como uma estilística da existência implicaria para o sujeito a *assunção da feminilidade*, maneira singular de aquele se constituir nos registros ético e estético (Birman, 1996:19; grifos meus apud Seddon, 1998 a; 214)

Em 1997, apresentávamos um trabalho aonde colocávamos claramente os desafios com que o psicanalista precisava se enfrentar naqueles dias. Tratava-se

de uma análise do filme “Denise está chamando” (Salwen, 1995), que colocava questões candentes da relação do ser humano com a tecnologia no trabalho, em casa e na “vida privada” da procriação (Seddon, 1997).

No mesmo ano de 1997, o filósofo francês Gilles Lipovetsky cria o conceito de “terceira mulher”, que falava a respeito de um novo tipo de mulher que autorizava a pensar que tinha havido uma mobilidade de sentido dos conceitos “masculinidade” e feminilidade”, o que representaria, para o autor, uma ruptura histórica. Ao mesmo tempo, ele constata que persiste uma dissimetria social masculino/feminino, ou uma distância diferencial entre os sexos, mas que haveria uma igualdade de possibilidades de “edificação de Si”. Em outras palavras, segundo o autor, a mulher continua a estar ligada à maternidade, ao reinado do lar, à sensibilidade e à sedução estética (Lipovetsky, [1997], 2000; 238). Encontramos essa tese do autor próxima às teses de Marie Langer, de 1972 (Langer, 1972), aquelas que nós apoiamos em 1980, que sustentavam que não existia maleabilidade psíquica e, que a saída privilegiada para a mulher era a maternidade, e que, caso ela quisesse ou precisasse trabalhar, teria que se esforçar, para realizar ambas funções, mas sem abandonar a maternidade, o que poderia acarretar conseqüências até, psicossomáticas (Seddon, 1984).

4.4.2. Século XXI

Neste século continuam os debates em torno às mudanças subjetivas no campo dos “papéis sexuais” e dos laços sociais.

Os psicanalistas e filósofos ou sociólogos parecem aceitar mais claramente e de forma mais esperançosa, em alguns casos, o ingresso numa nova fase posterior à “moral sexual civilizada” (Miller, 2004 e a A.M.P.), ou produto de mudanças culturais e/ou históricas (Lipovetsky, 2004; Peter de Souza, 2003; Neri, 2005).

Também a erótica (Lacan, 1959-60) passa a ser abordada de uma forma mais metapsicológica-topológica – da mesma forma em que a entendemos desde 1991 – mas nem por isso, de forma esperançosa.

O debate sobre a necessidade da psicanálise se repensar, que nós já tínhamos visitado em 1991 e vemos ativar-se no início deste século, multiplicando-se a cada dia que passa.

Por outro lado, em 2001, demos partida a uma historiografia da homossexualidade desde Freud até a contemporaneidade, com o trabalho “A namorada tem namorada: virando arco-íris”, além de apresentar uma visão contemporânea da questão, que tem continuidade até os dias de hoje, *in crescendo*.

Os diferentes psicanalistas aceitavam uma mudança de posição das relações amorosas, nas quais a mulher assume um valor de força, poder, coragem e/ou prestígio em relação ao homem, seja como mãe, com o declínio da função paterna na família, seja frente ao homem, matando-o simbolicamente. Por outro lado, o compromisso das relações tem se perdido e o que é exaltado é o gozo.

Concluíamos, em 1998, que o elemento feminino – de acordo com o que cada corrente entende por feminino – estava sendo “valorizado”, no sentido de aparecer na sociedade, mesmo que visto como força negativa, destrutiva.

Concluíamos que se bem alguns psicanalistas considerassem essas mudanças como geradoras de progresso, e outros, de uma sexualidade decadente, banal, violenta, propondo um posicionamento no sentido de se criarem formas sublimadas que dêem conta dela, de modo civilizado, todos coincidiam com a existência das mudanças, o que representava uma constatação da “feminização da psicanálise” (Seddon, 1998 a; 277).

4.4.3.

Repensando a Psicanálise e as mudanças subjetivas no século XXI

A problemática que se coloca para o profissional da área de psicanálise, hoje, é a de repensar a questão da subjetividade na virada de século e a necessidade de uma articulação com a teoria psicanalítica. Será que esse não é um dos nossos grandes desafios no fim deste século?

Um dos debates entre os outros psicanalistas que se dá na virada do século é o da necessidade da psicanálise se questionar em seus fundamentos teóricos, atualizando-se de acordo às mudanças pelas que atravessa a sociedade; o segundo retoma questões colocadas anteriormente de forma esparsa por vários psicanalistas e pensadores da subjetividade, desde os anos de 1980, até postular uma nova fase da civilização.

Na virada do século, em 2001, ainda em seu livro *Mal-estar na atualidade. A psicanálise e as novas formas de subjetivação*, Joel Birman pensava que se impunha, com urgência, uma análise no que concernia à questão do “mal-estar na atualidade” para “alcançar os acontecimentos no seu impacto e na sua estridência” questão que ele considerava de grande importância para sair dos atuais impasses da cultura contemporânea (Birman, 2001; 15).

Birman considerava que, na atualidade, frequentemente os psicanalistas perdiam “o *timing*” da clínica e atribuíam esse fato a uma “certa insuficiência de nossos instrumentos interpretativos no que concerne às novas modalidades de inscrição das subjetividades no mundo da atualidade”. (Birman, 2001; 16). Birman atribui, no entanto, essa “insuficiência” a “... um certo fundamentalismo que acomete a comunidade psicanalítica como um todo” e que impediria que “... as diferentes escolas possam aprender com as linhas de trabalho das outras”, levando a uma “... certa perda de poder crítico” o que levaria a um “certo obscurantismo nefasto” que ele associa, parodiando Lênin, a uma “doença infantil” da psicanálise (Birman, 2001; 20-19).

Birman constatava uma crise, pública e notória, pela qual passava a psicanálise, não se devendo apenas ao surgimento de novas formas de subjetivação no social, mas a “certa perda de poder crítico da comunidade psicanalítica engendrada pelos fundamentalismos” (Birman, 2001; 20): “... impõe-se que repensemos, com urgência, os fundamentos de nossa leitura das subjetividades, considerando os novos desafios que surgem. Isso para que não percamos o bonde da história e fiquemos órfãos para sempre”. (Birman, 2001; 16). Esse posicionamento no campo psicanalítico deixava os psicanalistas, ainda, segundo Birman, “frequentemente desamparados e a ver navios quando a confusão está comendo solta”. ”(Birman, 1999; 20). Birman se propunha a realizar uma “revisão crítica de alguns conceitos e temas da teoria e da prática psicanalítica”, fazendo passar a psicanálise por uma

“peneira crítica e por uma modalidade de decantação conceitual, como um esforço teórico para tornar possível sua inserção na atualidade” (Birman, 2001; 20).

Em 2001, Birman retoma o conceito de Lasch:

A cultura do narcisismo, que grassa nos tempos sombrios da pós-modernidade e do neo-liberalismo, é marcada pelos mesmos operadores homogeneizantes, apesar de sua pretensão de ser uma rebeldia contra a massificação. Na verdade, a cultura do narcisismo revela como nunca a impossibilidade da alteridade e da intersubjetividade, por onde se empreende a economia narcísica do gozo sem reconhecimento do sujeito da diferença (Birman, 2001; 266).

Numa linha próxima aos próprios posicionamentos anteriores, em 2001, Joel Birman, posiciona-se de forma enfática contra as éticas que vem sendo utilizadas pela psicanálise – como a ética do desejo proposta por Lacan¹⁵³ – por considerar que valorizam o excepcional e a exceção e que se encontram “muito distantes das exigências, colocadas na atualidade, de construção de uma sociedade democrática” (Birman, 2001; 273). Para entender a qual exceção estaria se referindo Birman:

[...] não há mais lugar para coisas básicas da existência, como o *amor, a amizade, o afeto gratuito e até mesmo o desejo*. A única coisa que interessa às individualidades é circunscrever rigidamente o território medíocre de sua existência à custa do *gozo predatório sobre o corpo do outro*, a quem tratam como anônimos e sem rosto.[...] Com isso, não se cultivam mais *certos rituais simbólicos fundamentais* para a *instauração da sociabilidade, como o nascimento, a morte e a festa*. A *reciprocidade* encontra-se em eclipse, desaparecendo do horizonte das relações humanas (Birman, 2001; 284).

Birman parece analisar a questão da “culpação” através do raciocínio da linha freudiana de *Moisés e o Monoteísmo*, entendendo que as leis, os rituais, a sociabilidade, a reciprocidade e, em fim, a ética dos indivíduos e a moral da sociedade são o retorno do recalçado da morte do pai efetuada pelos irmãos num ato de canibalismo, como já vimos. Ou seja, o surgimento da ética deve-se à ordem paterna, segundo o psicanalista – numa linha freudiana – e não à materna que levaria à suspensão “da problemática da culpação e do outro”:

[...] *certas éticas* atualmente em voga no campo da psicanálise, principalmente no Brasil, enunciam de forma enfatuada e bastante *blasée os princípios de sustentação do desejo* e da construção do homem forte, de forma que a problemática da *culpação* e do outro é colocada entre parênteses, como se isso fosse uma banalidade fácil de ser descartada pelo sujeito (Birman, 2001; 273; grifo nosso).

¹⁵³ Que, como vimos, nós a tomamos como elemento fundamental da passagem da moral sexual civilizada para a nova fase de feminização.

Birman resgata a ética defendida por Freud, e questiona as éticas sustentadas no desejo, que irão, segundo o autor, acabar com a obediência pelo sentimento de culpa inculcado, dos obedientes. Mas os obedientes na “moral sexual civilizada” eram as mulheres – isso já dito anteriormente por Freud – enquanto os homens trabalhavam, de forma perversa ou cínica, com o mecanismo de recusa – *Verleugnung* – que lhes permitia levar adiante a dupla-moral, sem problemas, (1908 a), fazendo de conta que obedeciam enquanto de um lado, se relacionavam com as prostitutas – depredavam? – de outro lado, se relacionavam com as esposas, como mães e organizadoras do lar e reserva de sua descendência.

Consideramos que o próprio Freud questionava o fato de a civilização exigir a todos uma conduta sexual idêntica, conduta esta que pode ser observada sem dificuldades por alguns indivíduos, graças às suas organizações, mas que impõe a outros os mais pesados sacrifícios psíquicos” (Freud, 1908 a; 197; grifo nosso). Nesse caso, ele apontava o “caminho da desobediência” frente às injunções morais, que reparam a injustiça (Freud, 1908 a; 197; grifo nosso). E quanto a esse caminho da desobediência, da transgressão, da clandestinidade das mulheres, podemos afirmar que se encontra na mesma linha que a “ética do desejo” proposta por Lacan. Ou seja, trata-se de um ideário romântico que leva à criatividade e ao erotismo... Seria possível chegar a ele sem transgressões? Fica a dúvida...

Em 2002, Sylvia Leonor Alonso, Aline Camargo Gurfinkel e Danielle Meani Breyton afirmam a relação entre psiquismo e história da cultura, no seu livro *Figuras clínicas do feminino no mal-estar contemporâneo*: “Sabemos que o desejo, o amor e a lei se articulam de diferentes maneiras nos diferentes momentos da cultura, dando lugar a configurações distintas dos modos de sofrimentos predominantes e fazendo aparecer novas ‘figuras clínicas’” (Alonso, 2002; 14).

Da mesma forma, em 2003, em *A negação da falta*, Márcio Peter de Souza Leite diz que o inconsciente avança devido à evolução da linguagem, e o analista, por ser uma consequência do conceito de inconsciente, não pode ficar atrás. O futuro da psicanálise fica em xeque se não se entender “o estilo de cada cultura” recalcar. Por outro lado, “... o estilo do recalque próprio ao nosso tempo, tido como pós-moderno, aponta a um declínio da psicanálise”; impõe-se, por conseguinte, “uma reflexão sobre a instituição psicanalítica e sobre um

aggionamento da psicanálise”. O autor estabelece, portanto, uma articulação do sujeito com a história, na psicanálise (Souza Leite, 2002).

O fundamentalismo existente nas sociedades psicanalíticas que já fora questionado por Lacan no seu retorno a Freud (Seddon, 1998 a) e ao que se referia Birman (2001), vemos-o associado à culpa e ao temor, no seguinte comentário de Slavov Zizek, em 2007: “Costuma-se acrescentar prontamente que essa estrutura de uma comunidade de culpa, dominada pela figura temida-amada do Líder, foi fielmente reproduzida em todas as instituições psicanalíticas, desde a Associação Psicanalítica Internacional (IPA) até a École freudienne de Lacan”¹⁵⁴ (Zizek, 2007; 38).

Em 2004, ainda, o sociólogo polonês Zygmunt Bauman, em *Amor líquido*, trabalho que teve uma repercussão mundial apresentava, também num tom cético, “o relacionamento humano” contemporâneo. Bauman a considerava a vida amoroso-sexual “principal herói” do seu livro (Bauman [2003] 2004; 8).

Crítico, o autor mostrava como, nos tempos atuais, “os relacionamentos antiquados” desapareceram, dando lugar a “relacionamentos virtuais” ou “conexões” que são as que “estabelecem o padrão que orienta todos os outros relacionamentos”, não trazendo “felicidade aos homens e mulheres que se rendem a essa pressão; dificilmente se poderia imaginá-los mais felizes agora do que quando se envolviam nas relações pré-virtuais. Ganha-se de um lado, perde-se do outro”. (Bauman, 2004; 12).

Aparece neste trabalho, a ideia de pressão ou de imposição como provinda de fora, sobre sujeitos obedientes instrumentalizados, numa linha próxima à que a Escola de Frankfurt imputa ao Iluminismo. Para ilustrar a situação do que denomina “a líquida vida moderna”, ele comenta a seção “Espírito dos relacionamentos” do *Guardian Weekend*: “[...] a arte de romper o relacionamento e dele emergir incólume – com poucas (se é que alguma) feridas infeccionadas que exijam muito tempo para cicatrizar (...) bate de longe a arte de constituir relacionamentos, pela pura frequência com que se expressa”. (Bauman, 2004; 39).

Segundo ele, a modalidade “viver juntos” contrapõe-se ao casamento, pois não inclui o trabalho de “passar de uma margem à outra e, portanto, seu propósito não

¹⁵⁴ Esta é uma nota de rodapé da Introdução de Zizek, ao *Um Livro Mapa da Ideologia*.

é fazer o papel das sólidas pontes (ausentes) (...) “nem o trabalho de construí-la[s]” (Bauman, 2004; 47).

Ao mesmo tempo, há uma “separação entre sexo e reprodução” e um “deslocamento das questões de reprodução e do parto para longe do sexo” (Bauman, 2004; 62). Reportando-se ao ensaio de Freud *Moral sexual civilizada*, Bauman recorta o seguinte trecho do texto: “a civilização se baseia em grande parte na exploração e mobilização da capacidade natural humana de ‘sublimar’ os instintos sexuais: ‘trocar [o] propósito originalmente sexual por algum outro’ particularmente por causas sexualmente úteis”. (Freud, 1908 apud Bauman, 2004; 75).

Depois de afirmar que as forças empregadas nas atividades culturais são as provenientes da supressão dos elementos conhecidos como perversos (2004; 75) afirma:

Em nossa líquida era moderna, os poderes constituídos não mais parecem interessados em traçar a fronteira entre *o sexo ‘correto’ e o ‘perverso’*. A razão talvez seja a rápida queda da demanda pelo emprego da energia sexual economizada em favor de ‘causas civilizantes’.

[...] Parece que o elo entre a sublimação do instinto sexual e sua repressão, que Freud considerava condição indispensável de qualquer arranjo social disciplinado, foi rompido. A líquida sociedade moderna descobriu uma forma de explorar a propensão/receptividade humana a sublimar os instintos sexuais sem recorrer à repressão, ou pelo menos limitando-a radicalmente. Isso aconteceu graças à *progressiva desregulação do processo sublimatório, agora difuso e disperso*, o tempo todo mudando de direção e guiado pela sedução dos objetos de desejo sexual em oferta, e não por quaisquer pressões coercitivas. (Bauman, 2004; 76; grifos nossos).

Pareceria que voltamos aos tempos anteriores a Freud, pois este, já em 1905, em *Três Ensaio para uma teoria da Sexualidade* tinha feito um enorme esforço em para demonstrar que não existia diferença entre sexo normal e perverso, que o problema radicava apenas na exclusividade (Freud, 1905) .

Por outro lado, Bauman fala de uma “progressiva desregulação do processo sublimatório, agora difuso e disperso”, e parece esquecer o que Freud dizia sobre a produção de novos ideais. Ele entende que, uma vez declinados os antigos ou tradicionais, iria sobrevir o caos, ou a catástrofe, para a qual não haveria mais saída. Ele tem um mérito, sobretudo pelo fato de não ser psicanalista: ele se esforça para dar uma explicação teórica produzindo uma espécie de metapsicológica, *sui generis*, de

como funcionaria o psiquismo que chama de “moderno”. Na tentativa de dar uma explicação sobre o que se passaria com a sublimação na época atual, ele concebe um processo de “dispersão da sublimação”, “atraída pelos mais variados objetos de desejo sexual em oferta”. Ele afirma ainda, que as pessoas conseguem sublimar, mesmo com quase nenhuma ou nenhuma repressão, o que se encontraria na linha freudiana que denominamos de romântica, na qual temos apoiado nossos argumentos. Recorrendo a Giorgio Agamben, conclui que os laços se rompem devido à falta de repressão e devido a que: a sublimação – e não os sujeitos – é seduzida pela oferta de produtos do capitalismo. Neste ponto, novamente os sujeitos aparecem coisificados. Mais adiante, referindo-se ao convívio destruído, importa trecho de Agamben, operando um deslocamento de sentido, uma vez que em Agamben, “o estado de exceção se refere a campo de concentração”:

[...] o estado de exceção não é o *caos* que precedeu à ordem, mas a situação resultante de sua suspensão. Nesse sentido, *a exceção é verdadeiramente, segundo sua raiz etimológica, removida [excapere], e não simplesmente excluída*” (Agamben, 1995; 18 apud Bauman, 2004; 156; grifo nosso).

Qual seria o estado de exceção que foi suspenso? A exceção foi mais do que excluída, foi removida, afirma Bauman. Agamben não é o único autor a recorrer a esse conceito de exceção. Em verdade, Freud também se referia aos períodos extraordinários nos quais se realizavam festividades como a da refeição totêmica, como períodos de exceção, nos quais se levantavam as barreiras do tabu, para lembrar o ato homicida em relação à lei do pai totêmico (Freud, 1912-3).

Engels referia-se aos períodos de exceção, nos quais as mulheres eram obrigadas a se entregar a todos os homens, ritual que persiste, com variações, no carnaval (Engels, 1980). Lacan o utiliza nas fórmulas da sexuação no *Seminário 20* (Lacan, 1972-3), quando fala sobre as mulheres que ou entram na ordem fálica ou do gozo que seria nos períodos de exceção à regra, numa clara alusão às teses de Engels, oi ainda, àquelas que obedecem a moral sexual civilizada – santas – e as que a desobedecem – putas.

Quando Bauman fala que a regra de exceção sumiu porque foi removida afirma que é tudo igual, uma vez que não há lei. Diferentemente do caso de alguns psicanalistas que consideravam que a psicanálise impunha seu discurso aos indivíduos, através da mídia e/ ou da própria clínica, deixando-os à mercê dela,

tornando-os objetos totalmente passivos, Bauman, conscientizando o leitor, diz que é isso que os “construtores de regras” precisam ocultar: que o “estado de exceção” foi suspenso, “para legitimar suas ações” (Bauman, 2004; 156), ou seja, ele subjetiviza os indivíduos, mesmo que não os aponte claramente. Ele acha que, na realidade, existe um projeto organizado de criar uma “situação regular” a partir de um suposto caos prévio que é considerado como negativo, sem-valor: “A *construção do caos* tende a ser, como regra, empreendida *em nome do combate ao caos*. Mas não haveria caos se já não houvesse a intenção de ordenar e se a ‘situação regular’ já não estivesse antecipadamente concebida para que sua promoção pudesse ser iniciada com seriedade. O *caos* nasce como não-valor, como exceção” (Bauman, 2004; 156; grifo nosso).

Para ele, o caos foi criado pela suposta ordem, pois anteriormente a esse projeto que foi armado de forma “conspiratória”, estava tudo muito bem: “A pressa em ordenar é seu lugar de nascença, e ele não tem outros pais nem outro lar que sejam legítimos”. (Bauman, 2004; 156; grifo nosso). Aqui aparecem os conceitos de *caos* versus *não-valor* e *ordem* como *valor*. Lênin faz referência a isso: Pareceria fazer referência a processos, como por exemplo, o instaurado por Lênin em 1917 ou, os da contracultura, nos Estados Unidos ou o de Maio de 1968, em Paris (Roszak, 1972).

Em 2004, Gilles Lipovetsky e Sébastien Charles em *Os tempos hipermodernos*, lançam a ideia de “hipermodernidade”, como uma *cultura do excesso* que também faz referência ao excesso de gozo ao qual se refere Freud. Dizem Lipovetsky e Charles que tudo nessa hipermodernidade é intenso e urgente, além do ritmo ser quase esquizofrênico. Tudo é elevado à potência do mais, tudo é hiper – hipermercado, hiperconsumo, hipertexto, hipercorpo. Entretanto, esse modelo de sociedade não se caracteriza pela destruição do passado, mas pela sua integração com a lógica moderna. Os autores consideram que nesta fase as desigualdades sociais aumentam e as consciências ficam obcecadas pela insegurança de várias naturezas. Se bem concordam com a ideia de que surgem caminhos mais levados pelo desejo que eles denominam “formas de vida mais pessoais”, – da mesma forma como nós pensamos – Lipovetsky e Charles posicionam-se contra as mesmas. (Lipovetsky e Charles, 2004; 20). O único otimismo dos autores provém da aposta nos valores em aberto da democracia liberal.

Naquele mesmo ano de 2004, Marília Antunes Dantas analisou, entre outros trabalhos, a entrevista dada pelo filósofo Gilles Lipovetsky à *Folha de S. Paulo* na qual admite que, se bem a sociedade leva o indivíduo a grandes conflitos, a tolerância com as diferenças nunca foi tão grande. Os conflitos acontecem porque, por um lado, há uma série de normas prescritivas bem estritas; por outro, um estímulo ao consumo em excesso.

Por exemplo, na área da saúde: por um lado, valorização de princípios como a saúde, o equilíbrio e a prevenção; por outro, uma oferta e pressão ao consumo que leva a patologias do excesso que se apresentam na bulimia ou na anorexia (Lipovetsky, 2004 apud Antunes Dantas, 2004). Levando a um aumento de barbárie devido à queda das instâncias tradicionais, a hipermodernidade leva a um relativismo total de todos os valores – a “ética da irresponsabilidade” – que se expressa através de um cinismo generalizado, compulsões, violência e adições.

Aqui, os valores que os autores contrapõem são, de um lado, os de barbárie, cultura do excesso, cultura do “hiper”; do outro, as instâncias tradicionais – civilização, meio termo, repressão da sexualidade das mulheres, como no casamento tradicional.

Ainda numa linha favorável à feminização, encontramos o estudo da antropóloga brasileira Maria Luiza Heilborn para quem a...

[...] *feminização [...] remete a propriedades simbólicas de menor distinção e indiferenciação, postuladas como qualidades estruturais do gênero feminino [tradicionais], e que apresentam uma homologia com a tendência indiferenciante implicada no individualismo.* (Heilborn, 2004; 117; grifos nossos).

Em “A psicanálise do homem desbussolado – as reações ao futuro e o seu tratamento”, de Jorge Forbes,¹⁵⁵ apresentado no Congresso de Comandatuba, Brasil, realizado naquele ano. Depois de afirmar que “[o] princípio antecede à experiência, enquanto o *standard* é dela fruto”, Forbes refere-se a um “novo homem” ou “homem desbussolado”, o habitante de uma “nova” era “da globalização”, “da pós-modernidade”. Segundo ele, “ainda nenhum termo é suficientemente bom para

¹⁵⁵ Este texto foi captado na Internet, em 30 de novembro de 2012. É impossível acompanhar as páginas do mesmo.

nomeá-la, [a nova era] sempre causando polêmicas”, que diferia “da anterior por não ser prioritariamente ‘pai-orientada’” (Forbes, 2004).

Na sua perspectiva, na era industrial, na modernidade, “[o] laço social (...) era francamente orientado por um eixo vertical. As pessoas se juntavam ‘em nome de’, ‘em torno à’ família, à empresa, à nação”, configurando “estruturas triangulares, ou piramidais, com um ápice ideal e aglutinador”. Sem o norte da mão do pai – que, por ter o saber, lhe assegurava o caminho a seguir – o homem ficou desbussolado. Um dos grandes méritos de Freud foi “a genialidade de propor uma estrutura capaz de esquadriñar a experiência humana nesse mundo pai-orientado: o complexo de Édipo” (Forbes, 2004).

Forbes cria uma diferença que lembra o que em história existe entre “estrutura” e “evento”. O Édipo seria, então, um “*standard* freudiano”, e não mais “um princípio”. Ele pensa que essa estrutura *standard* orientou a compreensão das relações humanas desde Freud, a tal ponto que vários psicanalistas “chegaram a pensar que o Édipo fazia parte do homem, e que fora dele só haveria psicose”. Mais adiante, destaca a contribuição de Lacan: “Foi Jacques Lacan quem deu o alerta da intensidade de uma psicanálise além do Édipo (...). Uma psicanálise para o homem que não sabe o que fazer, nem escolher, hoje, entre os vários futuros que lhe são possíveis: sem pai, sem norte, sem bússola”. Se antes, ainda de acordo com Forbes,

[...] as pessoas se queixavam por não conseguirem atingir os objetivos que perseguiram, a situação hoje é quase a oposta:

[...] as pessoas se queixam ou nem se queixam ainda, mas se angustiam pelas múltiplas possibilidades que se oferecem (Forbes, 2004).

Forbes identifica uma nova fase, proposta pelo filósofo francês Gilles Lipovetsky que denomina de “hipermodernidade”, passível de ser estendida “a todos os domínios da experiência humana” e que está ancorada “na tecnologia, na individualidade e na economia”. Essa fase substituiu a fase da pós-modernidade, que foi um período de curta duração. Na avaliação de Forbes poucas pessoas trabalham com esse novo laço social: “Além do grupo que representamos [AMP], na psicanálise, acrescentaria pessoas [...] como [...] Lipovetsky [...]; o sociólogo polonês Zygmunt Bauman; o arquiteto americano Ron Pompei; no Brasil, o filósofo Renato Janine Ribeiro”. E esse laço social exigiria, “para a sua compreensão, uma nova topologia, a borromeana, na visão de Jacques Lacan” (Forbes, 2004).

No mesmo congresso que Forbes apresentou seu trabalho, o psicanalista também brasileiro Marcus André Vieira, na condição de relator de um trabalho coletivo, apresentou o texto “*Fazer análise: do fútil ao fato*”, que parece também na mesma linha. Corroborando Forbes, Vieira destaca que era no âmbito da Associação Mundial de Psicanálise que vinha sendo feito um esforço para elaborar uma “tese maior sobre a contemporaneidade”, explicitada por Jacques-Alain Miller em seu Seminário da Orientação Lacaniana de 1996-97. Ele entende a contemporaneidade num cenário caracterizado pela formulação de Lacan em “Radiofonia”, ressaltada por Jacques Alain Miller e Eric Laurent. De acordo com essa formulação, estar-se-ia assistindo à “ascensão ao zênite social do objeto *a*”, – e recorrendo também às teses de Lipovetsky de 2004 – a uma “hipermodernidade” – algo que Vieira entende como sendo da ordem do inquietante – na qual não se paga “o preço do desejo”. Isso tem “como contrapartida” “o retorno de um real não mais como sólido, ou mesmo como impossível materializado, mas *como irrupção brutal de um excesso fora do sentido*, que configura os *novos traumatizados, os estressados e os filhos do pânico*” (Vieira, 2004, grifos nossos).

Vieira refaz o percurso de Miller para chegar à ideia de uma cultura em que o “Outro não existe”. Miller teria convocado o conceito de “nãotodo” em Lacan “O Aturdido”, e depois, em sua forma logicizada, no “Seminário 20 - *Mais, ainda.*” (Vieira, 2004; 01).

Segundo Vieira, quando Miller, em 1996-1997, recorre a esse conceito de nãotodo, ele o toma de forma diferente de Lacan, apresentando um novo elemento que é a “generalização ou universalização do nãotodo”, entendendo que se trata de uma “nova forma histórica cultural”: “Na verdade, o seminário trata de um outro Outro, uma estranha alteridade, que seria a tônica atual das relações do sujeito com o mundo”; “o tempo do nãotodo em todo canto” (*pastout partout*) (Vieira, 2004; 01).

Interpretando Miller, Vieira afirma que esse regime gera violência: “O Outro nãotodo é disforme, onipresente, sem, contudo, real poder de fogo.” (Vieira, 2004; 2). Segundo ele,

[...] a teoria lacaniana da contemporaneidade não supõe uma ruptura com a modernidade e sim uma mudança de registro fundamentada na exacerbação de algo que já estava ali, e em uma nova aliança entre seus principais personagens. A

contemporaneidade lacaniana é assim uma altamodernidade, ou como prefere Miller aproximando-se de Lipovetsky, uma hipermodernidade. Por essa razão, somos levados a recusar o termo pós-modernidade (Vieira, 2004;08; grifo nosso).

Nesse sentido, diz Vieira que já faz bastante tempo que existe uma “temporada à caça a uma teoria para nossos dias”: É possível, segundo Vieira, “situar Lacan no debate sobre o contemporâneo” em relação a uma “nova fase da cultura”.

Vieira faz referência aos sociólogos e historiadores da cultura que vêm trabalhando nesse campo desde 1995, que trazem significantes como “desencaixe, reflexividade, corrosão do caráter”, entre outros, correspondentes a essa nova fase de cultura. Para Vieira, a “sociedade de controle”, de Agamben, constitui “um poder deslocalizado, apresentando-se tanto no campo exterior quanto na própria conformação da interioridade subjetiva”, enquanto *O Império*, de Antonio Negri e Michael Hardt, consiste na prevalência e na “generalização de um tipo *de dispositivo, que traduz uma presença acéfala e nem por isso menos violenta*, da qual os Estados Unidos são paradigma, sendo ali, contudo, tanto protagonistas quanto *passivos figurantes*” (Vieira, 2004; 3; grifo nosso). As características da acefalia, da violência e de indivíduos passivos são generalizadas nessa fase. Segundo Vieira, Giorgio Agambem, partindo de Foucault, fala do “campo de extermínio” que se define como “o horizonte de um ‘tudo se pode’ por parte da autoridade, um poder sem limite, ao qual nada se excetua”, resgatando o mesmo viés de Agamben, que resgatara Bauman, como mostramos anteriormente. Por contraditório que possa parecer, acrescenta Vieira, “o estado de exceção funda-se na suspensão da função da exceção” (Agamben, 1995, apud Vieira, 2004; 3):

Foucault-Agambem tenderiam a situar Freud no campo da sociedade disciplinar, do Império paterno. Lacan, neste ponto, nos orienta ao distinguir no seio da experiência freudiana, o gozo fálico - ligado à exceção, ao Pai, a um uso disciplinado dos prazeres e inserido no campo do Todo – e, um gozo Outro, que descortina um campo sem contornos precisos, o *nãotodo* (Vieira, 2004: 4).

Vieira define a globalização como “o fragmentário e múltiplo universal de um nãotodo global, por falta de um princípio de exceção universal, transcendente, até então encarnado pelo Pai” (Vieira, 2004: 6). Ele passeia pelos diferentes textos produzidos pela A.M.P, sobre a psicose, como a Conversação de Arcachon (La Sagna, Carole & Deffieux , 1998 apud Vieira, 2004: 6), a qual,

[...] em lugar de partir-se da *normalidade edípica*, o que situaria a psicose como falha em seu processo de constituição, supõe-se *o caótico não todo como grau zero*, a partir do qual será preciso *constituir um Todo* que dê corpo e institua *o sujeito* e o Outro em campos distintos, o que poderá fazer-se tanto pelo Édipo quanto por outras vias, o delírio, a escrita etc.. (Vieira, 2004; 5 grifos nossos).

E mais adiante, referindo-se à psicose:

Ela é o modelo clínico para pensar o pós-moderno, já que traduz um *sujeito* às voltas com um parceiro impossível porque impossível de localizar. A esquizofrenia de Lacan, contudo, é bastante distinta da de Deleuze e Guattari, pois não se opõe a nenhum Pai. Ela é um trabalho de confecção de um Todo a partir do não todo enquanto que Deleuze e talvez em certa medida Foucault, supunham-na como um passaporte de saída para o regime paterno, para o não todo, como um acesso ao gozo plural dos corpos liberto do Édipo. (Vieira, 2005; 5; grifos nossos).

Diferentemente dos outros psicanalistas, Vieira tenta subjetivizar o processo, chamando a atenção para o fato de que “a abordagem da modernidade a partir do não todo situa-se em posição radicalmente distinta daquelas fundadas na perversão”. Assim, mesmo o “cinismo contemporâneo” será elucidado a partir da “ironia esquizofrênica”.

Para Vieira, Lacan antecipou, assim, soluções subjetivas para a prevalência do *não todo* e, ele considera, inclusive, que ele e Luterbach teriam registrado esses casos: “Nossos dias demonstram que isso não é mais uma utopia, pois nosso mundo é de certa forma, o mundo das máquinas esquizofrênicas *nãotodas*, mas *nada ali nos faz pensar em ganho de liberdade*” (Vieira, 2004; 7 grifos nossos).

Vieira entende que nos “tempos em que o Outro não existe”, há desde uma disseminação de doenças – como o ataque de pânico, a fobia, a materialização insistente do fetiche e ainda, os “deprimidos e inibidos de hoje com relação ao mercado” – até a onipresença da violência urbana, “cujo única âncora de significação parece residir na passagem ao ato sob a égide de siglas vazias (CV, Terceiro Comando, ADA)”. Segundo Vieira, essas siglas vazias asseguram “um terrível modo de estabilização do Outro não todo” (Vieira, 2004; 8).

Frente a esses “tempos em que o Outro não existe”, Vieira encontra em “A invenção psicótica”, finalmente, uma saída, destacada por Jacques-Alain Miller como “uma forma mais criativa que violenta”. A liberdade nos novos tempos viria então, através de uma saída que Lacan também teria profetizado, isto é, através da psicanálise:

A resposta de Lacan é com o *sinthoma*. O gozo ‘faz furo’ no Outro por insistir, pura repetição vazia, ao processo de simbolização e furtar-se ao regime paterno, para o não-todo, como um acesso ao gozo plural dos corpos liberto do Édipo. Algo neste sentido é válido para o sujeito contemporâneo. (Vieira, 2004; 8).

Jacques-Alain Miller se posiciona diante desses “novos tempos”. Ao observar o consenso entre quatro participantes que já tinham realizado suas apresentações no dia anterior, no encontro de agosto de 2004, apresenta o trabalho “Uma fantasia”, no qual apresenta a nova fase de *desbussolados*:

Ao escutá-los, eu me dizia: Ah! Sim, sim, sim! O quanto, como somos desbussolados! Como isso é verdade!”. “uma idéia que me veio ao escutar, meus colegas, nossos colegas dizerem, ontem de manhã, em suma, a mesma coisa:...” “Ver uma sequência de quatro colegas concordar em um ponto, estar de acordo com eles e, em seguida, observar que todo mundo também concorda, que há um consenso sobre esse ponto, é algo raro de se conceber.

[...] E, para levar isso a sério, quem sabe eu poderia considerá-los um Concílio. Não sei se Graciela mudou alguma coisa a esse respeito, mas, no meu tempo, uma reunião da AMP não era um Concílio, enfim! (Miller, 2004, p. 01).

A respeito dessa nova fase, Miller considera que “os sujeitos contemporâneos, pós-modernos e até mesmo hipermodernos” estão “desbussolados desde que a moral sexual civilizada – esta é uma expressão de Freud – foi abalada, desde que ela se dissolveu” (Miller, 2004; 1). Quanto aos possíveis agentes dessa nova fase, Miller os identifica a processos econômicos, e isso “desde que a prática da agricultura cedeu seu lugar dominante à indústria”. Diz ele: “A civilização agrícola foi um grande fato! Com a indústria, com o que chamamos tudo isso foi, pouco a pouco, sendo varridos”. (Miller, 2004; 01).

Miller não define como agentes dessa mudança no simbólico, os seres humanos, mas, sim, os processos impessoais de ordem da economia, como nós acabamos de ver.

Miller julga que “a psicanálise tem algo a ver com a dissolução da moral civilizada” (Miller, 2004; 6), cuja ética atingiu o auge “por volta do final da segunda metade do séc. XIX”. Admitindo que ela fora “cruel”, afirma que, em contrapartida, “dava *uma bússola*, aos desamparados, porque inibia (Miller, 2004; 01; grifos nossos).

Miller se pergunta sobre a ética que rege o processo nessa nova fase, afirma que à primeira vista pareceria “imoral, como caminhando rumo à imoralidade” (Miller,

2004). Depois, contudo, esclarece que embora essa seja a impressão de muitos, haveria uma outra bússola:

Então, minha fantasia prosseguia com uma questão: ser sem bússola, é ser sem discurso? É ser caótico, esquizofrênico, tal como diziam Deleuze e Guattari que foram generosamente comentados nesta tarde? E, em primeiro lugar, será que não temos *nenhuma bússola? Talvez tenhamos uma outra.* (Miller, 2004; grifo nosso).

Miller propõe o objeto *a*, como bússola do discurso hipermoderno, ou contemporâneo.

Ele também considera que houve mudanças no sistema simbólico, tanto quando for considerado este o responsável pelo processo desencadeado, passando-se do discurso do Mestre para o Discurso do Analista na civilização contemporânea e a ética passando a ser guiada pelo *objeto a*: “Então, de repente, eu me perguntei: será que o objeto *a* seria – como dizer? – a bússola da civilização de hoje? E por que não? Tentemos ver nisso o princípio do discurso hipermoderno da civilização” (Miller, 2004; 2). Nessa perspectiva, “o Discurso hipermoderno tem a estrutura do discurso do analista” (Miller, 2004).

A hipótese de Miller é que esse objeto *a* “impõe-se ao sujeito desbussolado, convida-o a ultrapassar as inibições” (Miller, 2004). O sujeito, pois sai “de um regime simbólico imutável, para outro que mudou *sem que ele tivesse nenhuma ingerência*, impondo-se-lhe (Miller, 2004; grifo nosso).

Como pode se observar, não há sujeitos-agentes de transformação do simbólico para Miller, mas apenas são todos os homens-objeto de um regime que se impõe:

[...] para Lacan, o discurso do mestre era a estrutura do discurso do inconsciente, ou seja, os dois tinham a mesma estrutura. Ora, se quisermos, o discurso do mestre é um discurso social, é o discurso de uma civilização que prevaleceu desde a Antiguidade.

[...] Portanto, não é absurdo, a priori, que *o discurso da civilização de hoje tenha a mesma estrutura que o discurso do analista*, isso não é inconcebível, sobre bases eventualmente desejantes a partir das quais trabalhamos. [...] Hoje, o discurso da civilização não é mais o avesso da psicanálise. É seu sucesso. Bravo! Bela jogada!” (Miller, 2004; 6; grifo nosso).

Frente a essa situação, os psicanalistas se posicionam: Em primeiro lugar, uma atitude de “Retorno sobre o discurso do Mestre: reconstituindo o inconsciente do papai.” Miller diz que...

[n]a França, pelo menos, não faltam psicanalistas – e eles são mais numerosos que nós – que sonham e se ativam na ideia de reinstalar a ordem do discurso do mestre. Repor o mestre no lugar para poder, ainda, ser subversivo: ‘Franceses, ainda um esforço se quereis ser reacionários, caso contrário, vocês não serão mais revolucionários!’

[Essa] *prática reacionária* da psicanálise, procederá por exaltação do simbólico veiculado pela tradição. Aliás, assistimos a alianças sensacionais com todos os tradicionalismos, valorizando uma convergência impressionante entre a Bíblia e a "Interpretação dos sonhos". É indiscutível... Se, do lado das sociedades hipermodernas, a religião se desespera sobre esse ponto – o sexo é um desespero para ela, é a questão sexual quem freia a subida, a reascensão da religião, como explica uma socióloga cristã, católica, eu o li – se a religião se desespera é porque a religião se apóia em uma noção da natureza que foi destruída pelo real e tornada obsoleta pela ascensão do objeto a. E é para morrer de rir, ou de chorar, o fato de um grande número de psicanalistas não terem outra ideia senão a de reforçar isso. (Miller, 2004; 16; grifos nossos).

A segunda prática é a *passadista* que “girou rumo ao passado”, numa tentativa de “consolidação de um refúgio imaginário” e “reside em um presente eterno” e, a terceira posição pode ser chamada de “progressista” que consiste em dar uma “tradução” neuro-cognitivista à metapsicologia freudiana, ordenando-se conforme ao “progresso das ciências e das falsas ciências”, enquanto Lacan procedeu a uma “tradução lógico-linguística dessa metapsicologia” (Miller, 2004; 18). A terceira posição, a dos progressistas, está ainda sendo esboçada. Na visão de Miller,

Se a primeira [posição] girou rumo ao passado, se a segunda reside em um presente eterno, a terceira posição pode ser chamada progressista. [...] Essa posição progressista consiste em tentar fazer com que a psicanálise se ordene conforme ao progresso das ciências e das falsas ciências, em tentar arregimentar a psicanálise segundo os progressos das ciências e das falsas ciências. [...] Portanto, não é absurdo, a priori, tentar dar uma tradução neuro-cognitivista à metapsicologia. Podemos dizer que isso será julgado por seus resultados. (Miller, 2004; 16).

Nenhuma das três posturas funciona e Miller propõe uma prática lacaniana a ser inventada, na qual “‘A não-relação sexual’ dá o diferencial da prática lacaniana”. No final de contas...

[...] A psicanálise foi inventada para responder a um mal-estar na civilização, um mal-estar do sujeito mergulhado em uma civilização que se poderia enunciar assim: para fazer existir a relação sexual, é preciso refrear, inibir, recalcar o gozo. Hoje isso não existe mais, e a prática lacaniana só pode ter por princípio, caso se distinga das

outras: "isso rateia, falha" (*ça rate*) um *leitmotiv* do último Lacan (Miller, 2004;5; grifos do autor).

[...] A prática freudiana abriu caminho ao que se manifestou, com todas as aspas que vocês quiserem colocar, como uma "*liberação do gozo*". A prática freudiana antecipou a ascensão do objeto *a* ao Zênite social, ela contribuiu para instalar essa ascensão. Não se trata de um astro, mas sim de um Sputnik, um produto artificial. (Miller, 2004; 5; grifos nossos)

[...]A prática lacaniana tem de lidar com as consequências desse sucesso sensacional. Consequências ressentidas como da ordem da *catástrofe*. A '*ditadura do mais-de-gozar*' *devasta a natureza, faz romper os casamentos, dispersa a família, remaneja o corpo*.... Nos dias de hoje, uma vez que se decifrou o genoma, é possível produzir-se, verdadeiramente, o que alguns chamam uma "pós-humanidade". (Miller, 2004; 5-6; grifos nossos)

[...]Então, o um-sozinho será o standard pós-humano, o um-sozinho preenchendo questionários para receber sua avaliação, o um-sozinho comandado por um mais-de-gozar que se apresenta em seu aspecto mais ansiogênico". (Miller, 2004; .6)

Miller distingue os sintomas da época de Freud:

Aqui, devemos retomar Freud e seu mal-estar na civilização que não era simplesmente um diagnóstico, mas o suporte da psicanálise, sua promessa de sucesso. Tomo como referência seu esboço de 1908, intitulado 'A moral sexual civilizada e a doença nervosa moderna', aonde fala de três fases: Na primeira, *acesso livre ao gozo*; na segunda, *o gozo só permitido com a finalidade de reprodução*. A terceira, *o gozo só permitido no quadro do casamento monogâmico e suas exigências*, produzindo-se um fenômeno social que consistia no crescimento e propagação da *doença nervosa* observada pelos diferentes pesquisadores da época . (Miller, 2004: 7-8; grifos nossos).

Freud fala, por um lado, de "[o] esforço para fazer existir a relação sexual" e, por outro, "do sacrifício de gozo que isso comporta". (Miller, 2004; 8).

Miller se refere à "Poética da interpretação" que "não é para ser bela": "uma psicanálise demanda amar seu inconsciente para fazer existir não a relação sexual, mas a relação simbólica" (Miller, 2004; 9).

A questão da poética está presente em Miller, assim como a da ética do desejo, mas não vemos nisso, uma atitude cética como em outros autores, também da própria A.M.P.

Em 2007, o sociólogo Michel Maffesoli, numa postura bastante diferente à de outros sociólogos, manifestou sua crença num "reencantamento do mundo",

retomando a terminologia de Max Weber pelo avesso. Maffesoli pensa que, na modernidade, houve, por conta da tradição judaico-cristã, “uma prevalência de Deus pai, do homem, do masculino”, incluindo a concepção do fálico, que consiste numa “racionalização de toda a vida social”, permitindo uma grande eficiência, através da seriedade no trabalho, e da valorização do dinheiro. Inicialmente, dominou-se a mulher e depois à natureza; já na pós-modernidade, há um processo que ele denomina de “envaginar”, pois a vagina é a metáfora da terra-mãe. (Maffesoli, 2007 apud Alex de Souza com a colaboração de Geider Henrique Xavier).

Há, portanto, uma “valoração do feminino ou da “feminitude” neologismo cunhado por ele, para chamar a atenção de que os homens também participam desses valores de feminização. Diz ele: “De forma empírica, ao nível da constatação, observamos nas últimas duas ou três décadas uma feminização do mundo”, que introduziu a pós-modernidade e “uma relação entre a feminização e a sensibilidade ecológica” que reintroduziu todos os elementos que a modernidade havia expulsado ou relegado à vida infantil ou a momentos específicos da cultura: como o jogo, a criatividade, o prazer, a alegria de viver, a fantasia e o sonho. (Maffesoli, 2007 apud Alex de Souza com a colaboração de Geider Henrique Xavier).

Enquanto “a tecnologia do Século XX separava as pessoas”, pois não recriava laços sociais isolando cada um na sua TV, dando ênfase à ideia de individualismo e de liberdade, que encerrava as pessoas em casa, a tecnologia desenvolvida a partir da internet desencadeia um processo de “comunicação interativa” e um “reencantamento da existência” através de uso mágico de “objetos técnicos”, criando laços e relações de dependência, mas principalmente de “solidariedade e generosidade”. Há uma nova ideia de “comunidade” que remete às tribos pré-modernas e a um humanismo, pois a sociedade possui “uma espécie de elã interno, vital”. Ele considera ainda que: “Todos temos vícios. Pode ser a droga, o álcool, roupas, sexualidade, religião”. (Maffesoli, 2007 apud Alex de Souza com a colaboração de Geider Henrique Xavier).

Segundo Maffesoli, na pós-modernidade, há o *homo estheticus* – próximo ao *homo demens*, de Morin, e *homo ludens*, de Huizinga – que valoriza não apenas o trabalho e a eficiência, mas também as emoções misturadas, as ligações sociais através das redes, a cultura, a sensibilidade, a mestiçagem, a imaginação, o hedonismo e o corpo, “o que permite uma forma de criatividade social”. Enquanto os modernos

apresentam uma visão otimista, eficiente do mundo, ele, Maffesoli oferece uma visão “generosa”, solidária. Maffesoli considera o Brasil um exemplo nesse ponto. Ele considera que o “Brasil é um laboratório vivo da pós-modernidade”, mas questiona os intelectuais na França e no Brasil, porque “continuam presos ao esquema moderno. Eu digo isso com prudência (risos), mas aí tem um problema. Para todos (risos)” (Maffesoli, 2007 apud Alex de Souza com a colaboração de Geider Henrique Xavier).

Maffesoli, fala de uma “feminização do mundo” que ele entende que acontece desde há duas ou três décadas. Ele associa essa feminização à “sensibilidade ecológica” e a uma “envaginação”. Acrescenta ele:

Isto se opõe à grande tradição moderna, na perspectiva judaico-cristã, foi a prevalência de Deus pai, do homem, do masculino, com toda a grande concepção do fático. O falo ereto é o símbolo dessa dominação da natureza. Primeiro foi a dominação do homem sobre a mulher, depois sobre a natureza (Maffesoli, 2009 apud vida feminina).

Por outro lado, a feminitude” que é diferente de feminino: “Posso ter uma realidade físico-química masculina e ter uma série de fantasias e tendências femininas. Isso é feminitude” (Maffesoli, 2009 apud vida feminina). Aliás, Maffesoli, vem falando de “feminização do mundo” desde 1999, quando escreveu seu livro, “*La féminisation du monde*”.(Maffesoli, 1999).¹⁵⁶

Simone Oliveira Souto, em "O mais-gozar e seu efeito feminizante sobre o macho" (Souto, 2010), comenta o relatório da Escola Brasileira de Psicanálise, apresentado por Jesus Santiago, sobre os sintomas masculinos em 1998 (Santiago, (1998), 2011) Souto considera que é necessário “defender o sujeito do inconsciente” numa postura que, a partir da classificação feita acima por Miller, poder-se-ia denominar de reacionária ou de passadista.

Se Miller lançara a nova fase, em 2004, coube a Leonardo Gorostiza, que então presidia a AMP ¹⁵⁷, lançar, em 2011, a ideia de “feminização do mundo” contemporâneo, como uma quarta fase, dentro do campo psicanalítico lacaniano oficial (Gorostiza, 2011 apud Dias Batista, 2011 acessado 2012).

¹⁵⁶“ Soubemos do livro “*La féminisation du monde*”. Paris, Cultures en mouvement, 14, fev.1999. através de pesquisa na internet, em 15/09/2012.

¹⁵⁷ Ou seja, que ele não falava apenas em nome dele, mas essa linha era geral para toda a A.M.P.

Dizia Gorostiza em sua palestra em Belo Horizonte, “A feminização do mundo”: “[o] tema ‘o gozo feminino no século XXI’ tem suscitado inquietação e interesse”, e que estava em curso uma “feminização do mundo”, responsável pela “reconfiguração dos sexos que acontece neste novo século, o XXI”(Gorostiza, 2011 apud Dias Batista, 2011 acessado 2012).

Afirmava: “a feminização se dá em “dois eixos”:

– no atual predomínio das redes sociais, como as a internet, sem um centro unificador aparente que têm “afinidade com a lógica do “não-todo”, própria da sexualização feminina, e não com a lógica do “todo”, que retorna ao Édipo freudiano, hoje em declínio;

– na clínica e no social, como “gozos rebeldes ao saber, e, portanto, impossíveis de negativizar”, a exemplo do gozo feminino, que “não pode ser colocado em palavras”. (Gorostiza, 2011 apud Dias Batista, 2011 acessado 2012).

Yannis Stavrakaki, em entrevista a Mário Goldenberg, da A.M.P. Argentina, fala sobre seu livro *A esquerda lacaniana*, mostrando como existe, na atualidade, um intercâmbio de ideias e conceitos, ou, melhor dizendo, uma importação de conceitos lacanianos por parte da teoria política atual. Depois de localizar a relação entre psicanálise e política já nos tempos de Freud, Stavrakakis lembra que Wilhelm Reich e a Escola de Frankfurt, incluindo Herbert Marcuse, a quem chama de “esquerda freudiana”, usaram conceitos freudianos para explicar um sujeito que era mais complexo do que a teoria política entendia, posto que as pessoas não defendiam seus interesses de classe. Assim começaram a se interessar pela psicanálise (Stavrakaki, 2011).

Paulo Sérgio Rouanet já explicara isso em 1989, atribuindo a tentativa de articular o pensamento de Freud ao de Marx a uma defasagem que aconteceu entre dois fatos históricos e a recepção que o marxismo esperava deles, apoiando-se na teoria: por um lado, à revolução bolchevique, em 1917; por outro, à chegada de Adolf Hitler ao poder em 1933. Segundo ele, “[...] os dois episódios têm em comum a necessidade de se entender e de valorizar “o fator subjetivo da história”.

No primeiro caso, devido à decisão de Lenin de “queimar etapas” para se chegar à revolução socialista, partindo, segundo nos parece, da crítica que Canevacci (Canevacci, 1987) faz a Engels em relação à unilinearidade da passagem de uma fase histórica para outra. Criar-se-ia, para o primeiro caso, quando Lenin lança a revolução cultural, um “descompasso entre os fatores objetivos e os subjetivos” (Canevacci, 1987); já, no segundo caso, o da Alemanha, o recuo dos operários dentro de uma conjuntura favorável, levando ao avanço do hitlerismo, tornou-se inexplicável e irracional (Rouanet, 1989; 13-14).

Foi necessário, nessa época, recorrer a explicações psicanalíticas, que criaram uma simpatia pela psicanálise na primeira fase da revolução na URSS, em que a proposta era construir condições para o surgimento do “homem novo” e de uma “vida nova”. Investiu-se, então, em experiências educacionais como a de Vera Schmidt, através de liberalização sexual e da política de eliminação da família. A simpatia redundou em que as obras de Freud foram traduzidas para o russo e em que Ferenczi fora convidado como professor na Hungria, em 1919. Stavrakakis faz uma genealogia da “esquerda lacaniana”, que teria seu começo com Louis Althusser na França e Frederic Jameson nos Estados Unidos e prossegue com Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Žižek e Alain Badiou, entre outros (Stavrakakis, 2011). Da mesma forma que nos anos 1920-30, teriam sido algumas deficiências da teoria e das estratégias políticas que os teriam levado a incorporar conceitos do campo psicanalítico, na avaliação de Stavrakakis, “a psicanálise e em especial a teoria lacaniana constituem quicá o recurso mais importante na atual reorientação da teoria política contemporânea”. É isso que ele trabalha em seus dois livros *Lacan y lo político* e *La izquierda lacaniana*. (Stavrakakis, 2011).

Interrogado por Mário Goldenberg sobre a diferença entre o estatuto do gozo e do objeto *a* no sacrifício religioso e na política do consumo, Stavrakakis refere-se a um primeiro espírito capitalista, ascético, baseado na ética protestante da proibição, e a um segundo espírito capitalista, focado no comando do gozo, ambos inspirados na psicanálise. Segundo ele, com essa diferenciação estaria de acordo o sociólogo Jean Baudrillard como também, dentro da teoria lacaniana, Todd Mc Gowan, entre outros. Stavrakakis detém-se na análise de até que ponto não existe entre ambos os espíritos

um “compromisso mútuo”, ”uma interconexão”, uma vez que “o mandato do gozo não é um tipo de atividade liberadora”. Afinal,

[...] sabemos desde Lacan que é o superego que nos impulsiona a gozar. É uma forma fantasiada da proibição e pode ser muito oposta. Por outro lado, inclusive no período em que dominava o primeiro espírito do capitalismo, havia uma espécie de compromisso mútuo com a pulsão, com o gozo. (Stavrakakis, 2011).

Para ele, tratar-se-ia, desde o início, de duas faces da mesma estrutura. É possível, considera uma conexão entre a biopolítica de Foucault, Agamben e Espósito e a teoria lacaniana, principalmente, com o último ensino de Lacan. Questionado em relação à massa, Stavrakakis pensa que, enquanto para Freud era algo de negativo, para Hardt e Negri a massa é algo positivo. Mas Freud fala da formação de instituições sociáveis estáveis como o exército e a igreja, ligadas através de um ideal. Stavrakakis pensa que a sociedade de consumo não é ligada por nenhum ideal. Ele chama a atenção para o fato de que os laços libidinais e simbólicos, em Hardt e Negri, surgem de forma imanente, enquanto em Laclau e Mouffe, “inclusive de uma perspectiva lacaniana”, imanência e transcendência são negociadas. Ele acredita que teria que se prestar atenção ao mecanismo exato através do qual se produzem essas coletividades (Stavrakakis, 2011).

O fato de Lacan ter um “radicalismo antiutópico” faz com que Slavov Žižek o considere de direita, mas para ele, Stavrakakis, Lacan é de esquerda. Não é a fantasia revolucionária que interessa, e sim o fato de ele ter aberto a instituição para pessoas que tinham sido dela, excluídas. Do outro lado, estão os liberais.

No entanto, ele opina que a extrema-direita se apropria de certos temas lacanianos, tanto na Grécia (alguns jornalistas), quanto nos Estados Unidos. Ali, integrantes da direita cristã, através de livros e discursos de políticos, “falam da crise da família e da falta de autoridade paterna em termos que, embora não sejam idênticos, nos lembram aos analistas e teóricos lacanianos quando falam da função paterna” (Stavrakakis, 2011).

Stavrakakis acredita que Lacan se situava, além disso, pois para ele “a mulher é um dos nomes do pai”. Citando o artigo de Shana Carlson “*In Defense of Queer Kinship*” [“Em defesa do parentesco diferente”], referido ao debate sobre homossexuais e a prática da adoção de filhos por casais do mesmo sexo, Stavrakakis pergunta-se se a

teoria lacaniana estaria a favor ou contra. Numa edição da revista *Subjectivity*, editada por ele e Jason Glynos, sobre “*La política y el inconsciente*”, há um artigo em que alguns psicanalistas se colocaram contra, baseando-se em Lacan; no entanto, outros provaram que, do ponto de vista lacaniano, pode-se estar perfeitamente a favor.

Entre 2011 e 2012 houve um grande número de encontros, palestras, congressos surgidos no âmbito da A.M.P., sobre a temática que nos ocupa até hoje.¹⁵⁸ Apesar de que Miller lançara a nova fase, tentando retirar o tom crítico e até questionando aqueles que imprimiam esse tom aos discursos (Miller, 2004), o tom crítico, em relação à nova fase, e, às vezes, até apocalíptico está presente, fato que fica evidenciado não apenas nos trabalhos apresentados, mas nas chamadas e apresentações dos próprios congressos.

Simone Souto apresentou a conferência de abertura ao segundo semestre do ano letivo de Marcelo Veras (AME/AMP, Diretor do XIX Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, Diretor adjunto da EBP), nas preparativas do XIX Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, denominado “Mulheres de hoje: figuras do feminino no discurso analítico”, denominada “A experiência do fracasso na feminização do mundo”:

¹⁵⁸ Em 2011, teve a palestra “Feminização do Mundo”, proferida por Leonardo Gorostiza, em Belo Horizonte, como presidente da AMP e AE da Escola Una, que ficou registrada em sua entrevista à Carta de São Paulo; “A aspiração ao feminino” e “A incidência do objeto a na cultura”, proferidas por Miller; nas Jornadas organizadas pela Escola Brasileira de Psicanálise de São Paulo EBP-SP denominadas “O gozo feminino no século XXI”, na qual Jorge Forbes proferiu a conferência “A globalização é feminina” e Elisa Alvarenga, “As meninas superpoderosas”.

Em 2012, teve lugar em Buenos Aires, Argentina, o VIII Congresso Internacional de Psicanálise da AMP, denominado *El orden simbólico en el siglo XXI ya no es mas lo que era. ¿Qué consecuencias para la cura?* (abril), Sandra Gronstein proferiu conferência na EBP/Rio sobre “A generalização do conceito de gozo”, e Serge Cottet “A ofensiva antifreudiana hoje”, em Paris (setembro); as XXI Jornadas Clínicas da EBP-Rio de Janeiro e ICP-RJ, Horizontes do Feminino na Psicanálise: Excessos e Sutilezas, as VIII Jornadas EBP/RN: O Feminino e a Psicanálise: Enigmas e Invenção, as VII Jornadas da Delegação Geral do Maranhão-EBP, Feminino de Freud a Lacan (outubro), as *VI Jornadas Anuales de Acción Lacaniana*, “*Del S.s.S al desorden de lo real*” no Centro Cultural Islas Malvinas -La Plata, Argentina (novembro). Ainda em 2012, XV Jornada de Psicanálise da SPCRJ, Questões psicanalíticas na Contemporaneidade. Feminilidade e Masculinidade. Atravessamento de Narciso e de Édipo, A Clínica do Excesso. 27 e 28 de outubro de 2012; A Política da Psicanálise na época do Direito ao gozo na EBP, Belo Horizonte, convidada Agnes Aflalo, novembro de 2012; XIX Encontro Brasileiro do Campo Freudiano denominado “Mulheres de Hoje. Figuras do feminino no discurso analítico”, em novembro de 2012, em Salvador, Bahia; terá ainda as Preparatórias do Encontro com palestras denominadas “A generalização do gozo feminino”; XI Jornada da DPB, Paraíba; convidado Bernardino Horne: Entre eles e elas: o feminino, 7 e 8 de dezembro de 2012.

Para 2013, estão previstos: Segundo Congresso Europeu: Depois do Édipo. Diversidade da prática psicanalítica na Europa., Bruxelas, 6 e 7 de julho e o *X SEMINARIO INTERNACIONAL DEL CIEC. La Feminización Del Mundo*. Invitado: Guy Briole Córdoba, 19 e 20 de abril de 2013 (From Ciec-Difusion). Miami. (Pesquisa realizada no site da A.M.P e correspondência da mesma).

No mundo de hoje, não contamos mais com uma referência única, com uma lei universal, com uma exceção que assegure uma forma de gozo comum “para-todos”, próprio à lógica masculina. Bem ao contrário, deparamo-nos, cada vez mais, com a ausência da exceção paterna e o declínio dos semblantes fálicos, que levam a uma multiplicidade de formas de gozar e, também, a uma *presentificação do fracasso* como evidência de um gozo não-todo, próprio à lógica feminina. (Souto, 2012; grifos nossos).

A psicanalista francesa, Marie Hélène Brousse, durante o VIII Encontro da Associação Mundial de Psicanálise, ocorrido em Buenos Aires, em abril de 2012, em entrevista cedida à psicanalista Simone Souto, relaciona a feminização da sociedade, ao desenvolvimento de todas as patologias organizadas pela adição:

Eu penso que o desenvolvimento dos sintomas de adição são relacionados ao objeto *a*. [...] O princípio de satisfação do lado do sem limite é a overdose, é a *adição*. Adição como um gozo sem limite, um gozo sem lei, inclusive sem a lei natural de viver ou morrer. [...] Eu veria a feminização no sentido da *prevalência do gozo sobre a lei do desejo*. [...] *Hoje em dia tudo pode ser aditivo* (Brousse, 2012 a ; grifo nosso; Souto, 2012).

Numa outra linha de pensamento, mas também otimista em relação à feminização, a psicanalista brasileira Jô Gondar resgata o pensamento de Ferenczi como pensador político, para dar respostas ao debate que vem acontecendo na psicanálise. Ela considera que as ideias de Ferenczi “se encontram mais afinadas com as formas políticas contemporâneas do que o modelo proposto por Freud” (Gondar, 2012). A existência de laços sociais para Freud implica um modelo hierarquizado, “no qual um chefe, uma ideia ou um ideal – enquanto representantes do pai – se manteriam como referências transcendentais das relações sociais” (Gondar, 2012). É a partir desse eixo que se organizam os laços horizontais entre os membros de um grupo ou de uma instituição. Ela considera que “a psicanálise francesa aproveitou este modelo freudiano para aí situar, sob a mesma lógica vertical e transcendente, o Simbólico e seus correlatos – Nome do Pai, grande Outro etc.”. (Gondar, 2012).

A partir da leitura de Alain Ehrenberg, *La société du malaise* (2010), Gondar afirma que “esse poder conferido ao Simbólico implicaria uma aposta no Estado-nação como dimensão organizadora e fundante das relações políticas e sociais”. E recorre a uma citação: “Hoje, porém, assiste-se, como afirma Jacques Derrida, ‘a uma dissociação entre uma nova forma de politização e a referência fundadora ao Estado-nação e à cidadania’”. (Derrida, 2001, apud Gondar). Surgem novas formas de laços sociais e de fazer política, “que prescindem do

modelo verticalizado, espraiando-se em linhas que não se posicionam em relação ao poder do Estado, nem tampouco se colocam sob o vértice de grandes líderes ou ideias transcendentess”, citando os movimentos como *Occupy Wall Street* e os acampamentos na Praça do Sol (Gondar, 2012).

Ehrenberg denomina esta crítica às formas menos hierarquizadas de tendência de “declinologia”. A declinologia diz respeito, segundo Jô Gondar, a “discursos pessimistas sobre o contemporâneo que se inquietam diante do ‘declínio da função paterna’, do ‘declínio do simbólico’ ou do ‘declínio do grande Outro’” (Ehrenberg, 2010 apud Gondar, 2012).

Segundo Ehrenberg, “uma vez que o pai, ou antes, o nome-do-pai, ou ainda, o significante fálico, não preenche mais sua função normativa” a declinologia não consideraria essa “nova horizontalidade uma possibilidade positiva”, (Ehrenberg, 2010; 228 apud Gondar, 2012).

Surgem, segundo a declinologia, novos sofrimentos decorrentes do fato de, não ter recalque, nem Lei (idem, p. 232), pois não haveria possibilidade de separação do universo, de gozo da mãe arcaica, instituindo-se a perversão do laço social (Ehrenberg, 2010, p. 232; apud Gondar, 2012). A horizontalidade das relações seria vista como fonte de infelicidade e desorganização, tanto psíquica quanto social. “É sobre esta falha social que florescem as novas patologias” (idem, p. 228), concordam os autores que participam dessa tendência (Ehrenberg, 2010, p. 232; apud Gondar, 2012).

Segundo Gondar, os psicanalistas que aderem a essa “declinologia” são Jean-Pierre Lebrun, Charles Melman, Dany-Robert Dufour e Roland Chemama (Gondar, 2012).

Ehrenberg critica esta tendência que indo além da crítica do contemporâneo, terminaria por prescrever um modo certo de viver, sofrer e fazer laços: a postura declinológica seria conservadora e normativa, consistindo, em última instância, “num ritual de celebração do passado e de exorcismo do presente” (idem, p. 256 apud Gondar, 2012). Segundo Gondar, “com uma pretensão distinta, a orientação mais atual da escola de Jacques Alain-Miller tem sido a de ultrapassar a tendência declinológica”. (Gondar, 2012). Propõe Miller:

A função do pai não é mais o que era (...). Os homens são os antigos mestres, decaídos, degradados, por causa da emergência das mulheres. (...) As culturas podem ser pensadas como maneiras de se conter o gozo feminino. Sem sucesso. E por que se teria de resistir à *feminização*? (Miller, 2012 apud Gondar, 2012; grifo nosso).

E acrescenta Gondar:

Não nos parece, contudo, que essa pretensão, embora menos pessimista, conduza a um abandono da referência fálica. É como se a afirmação de um para-além do falo fosse ainda o último bastião pelo qual o falo ainda pode figurar como princípio e norma social, mesmo que numa tendência centrífuga; é como se, nesse elogio do feminino, a horizontalidade não passasse de uma linha vertical colocada em outra posição. Ora, a horizontalidade não é feminina nem masculina. A questão mais premente hoje, em termos sociais e políticos, não é uma nova distribuição do falo – mesmo que pela via mais sofisticada de sua superação, através do gozo feminino – e sim uma distribuição mais justa da vulnerabilidade. (Gondar, 2012).

Gondar retoma o conceito de “comunidade de destino”, como resposta possível frente ao “trauma” – catástrofe.

As polêmicas na nossa sociedade, assim como na psicanálise, giram nos dias de hoje, principalmente depois da Segunda Guerra Mundial, em torno da palavra trauma anunciada por Ferenczi (Torok, 2000 apud Gondar, 2012). Isto pode ser constatado quando o historiador britânico Eric Hobsbawm, no último volume de sua trilogia *Era dos extremos* afirma que vivemos na era dos eventos traumáticos (Hobsbawm, 1995 apud Gondar, 2012). Adorno, segundo Gondar, indo mais longe, diz que após a Shoah – termo judaico para catástrofe e, por extensão, para holocausto – “não seria mais possível escrever poesia, sendo preciso encontrar outras maneiras de se pensar e de se atuar na estética e na política” (Adorno, 1949/2009 apud Gondar).

Assim, Walter Benjamin, os pensadores da Escola de Frankfurt, Jacques Derrida e Giorgio Agamben, todos eles têm o foco colocado em encontrar “conceitos e critérios que permitam responder à força do trauma no nosso presente”. (Gondar, 2012). Dominique La Capra adota também essa perspectiva, quando afirma “que qualquer compreensão crítica do nosso tempo deve ter como ponto de partida uma teoria do trauma” (La Capra, 2001 apud Gondar).

Partindo do conceito de vulnerabilidade de Ferenczi como eixo de pensamento, Gondar mostra como o psicanalista propunha uma horizontalidade, na relação analista-paciente, que implica também o reconhecimento da própria

vulnerabilidade que pressupõe uma “comunidade de destino”. (Ferenczi, (1932), 1990; 91 apud Gondar, 2012), que permitiria a retomada da confiança perdida.

O laço horizontal, tanto nas relações de amizade quanto na relação analítica, permite que a confiança se restabeleça, justamente porque todos nele são precários e possuem seus “próprios pecados” (ibidem). Assim, o analista não se coloca – ou não se coloca apenas – no lugar do pai, da mãe, ou do objeto enigmático e causa do desejo. Ferenczi sugere que o analista possa se apresentar como um parceiro, “no lugar do querer ser superior e o bom dos adultos (hipocrisia e fanatismo)” (idem; 92). Um parceiro que também é criança e vulnerável.

As contribuições teóricas e técnicas de Ferenczi pressupõem a quebra da verticalidade e da hierarquia na relação analítica: a ideia de um diálogo de inconscientes, a proposta de “sentir com”, a denúncia de uma “hipocrisia profissional”, a análise pelo jogo, a confissão dos próprios erros, a ênfase na atmosfera de confiança. Nada mais distante de Ferenczi do que situá-lo, como analista, num lugar de poder. O que ele diz, bem ao contrário, é que “a modéstia do analista não é uma atitude aprendida, mas a expressão da aceitação dos limites do nosso saber” (Ferenczi, (1928)1992; 31 apud Gondar, 2012).

Gondar se coloca na mesma linha de pensamento da filósofa contemporânea norte-americana Judith Butler, que propõe, em *Vida precária* (2006), uma nova forma de politização: “Cada um de nós se constitui politicamente em virtude da vulnerabilidade social de nossos corpos – como lugar de desejo e de vulnerabilidade física, como lugar público de afirmação e de exposição”. Segundo ela, “[é] possível apelar ao ‘nós’ porque todos temos noção do que significa perder alguém. A perda reúne a nós todos” diz Butler (Butler, 2006, p. 46 apud Gondar, 2012). Butler pensa que o deslocamento das formas tradicionais do poder e da política e o reconhecimento de que somos todos vulneráveis poderiam produzir uma transformação na relação entre grupos, povos e culturas, rearticulando a possibilidade de uma convivência política mais equânime e mais justa, não no sentido de ter mais ou menos riquezas, mas de ter menos vulnerabilidade para todos. (Butler, 2006, p. 67 apud Gondar, 2012).¹⁵⁹

¹⁵⁹ Alguns autores não foram analisados, mas ficam aqui registrados devido ao fato de os títulos de seus trabalhos fazer-nos crer que tenham se enveredado por caminhos próximos. Cito dois: Malek

4.4.4. Debate sobre erótica no século XXI

Dentro deste debate do séc. XXI existe uma retomada da vida amoroso-sexual. Analisando a erótica contemporânea, Ana Lucia Lutterbach Rodrigues Holck (Lutterbach, 2004; 2006) adota uma visão historizada da psicanálise. Diz ela, no resumo:

Considerando que, na atualidade, a *ordem social sofre uma radical transformação decorrente do declínio da função paterna e dos ideais que exigem a invenção de um laço social* diferente do estabelecido nas fórmulas tradicionais, a tese central é que há *uma erótica a partir de um novo enlace com o feminino* (Lutterbach, 2004; grifos nossos)

Lutterbach adota tom pessimista, quando entende que a inexistência do Outro levaria à “segregação e isolamento”:

A época lacaniana da psicanálise é a época da inexistência do Outro, do não todo generalizado, em que o Nome-do-Pai é pulverizado e a subjetividade passa a ser caracterizada pela fuga do sentido, *pelo paradoxo da fusão dos gozos, pela segregação e isolamento*. (Miller, 1996-1997 apud Lutterbach, 2004; grifos nossos).¹⁶⁰

Prosseguindo nessa linha, afirma que, enquanto “a clínica clássica respondia essencialmente à estrutura da sexuação masculina e se distribuía em função das posições do sujeito em relação ao Nome-do-Pai”, na clínica contemporânea do não todo “florescem as patologias que no parâmetro anterior eram consideradas no registro pré-edipiano, centradas sobre a relação com a mãe, ou sobre o narcisismo, e que se tornaram independentes”. Assim, “[t]udo o que é da ordem das adições está na clínica do não todo, quando se coloca em valor o sem-limite da série” (Lutterbach, 2004).

Vemos assim que o sentido positivo que atribuímos em psicanálise ao conceito de “erótica trágica” ou de “erótica do corte de amor” como uma passagem para uma nova fase vira aqui, o seu avesso.

Em 2005, Regina Neri, psicanalista da CPRJ – Círculo de Psicanálise do Rio de Janeiro – se coloca em relação a estas questões em: *A Psicanálise e o feminino*, (Neri, 2005). Defendendo também que houve deslocamentos do feminino na contemporaneidade, ela afirma que existe um:

Chebel, autor de *La féminisation du monde. Éssai sur les mille et une nuits* e Paul-François Paoli, que escreveu *La tyrannie de la faiblesse. La féminisation du monde ou l' eclipse du guerrier*. Há, igualmente, interessantes pesquisas em curso na área, como a que tem lugar na Suécia sobre a terceira onda do feminismo.

¹⁶⁰ A Partir de resumo da Tese captado na Internet em 24 de outubro de 2012.

[...] recrudescimento de uma subjetivação fálica-narcísica nos homens e nas mulheres e a um vivo questionamento sobre a diferença sexual. Apesar das antigas representações do feminino e do masculino se manterem na atualidade, o deslocamento levado a cabo pelo feminino provocou um abalo no universo fálico (Neri, 2005; 269).

Regina Neri se pergunta “quais os possíveis destinos da diferença sexual neste século que se inicia?” e ainda, se a diferença sexual teria que “estar necessariamente atrelada à oposição dialética masculino-feminino?” Para auxiliar-se na resposta, Neri cita Derrida, que tentaria “neutralizar a oposição sexual e não à diferença sexual, abrindo o campo da sexualidade para uma sexualidade diferente” (Neri, 2005; 269). Recorre também a Deleuze e Guattari, que teriam trazido uma “ruptura definitiva com os pontos de vista universalizantes e metafísicos sobre o sujeito e o sexo: “[...] formulando o “devir mulher enquanto uma linha de fuga à máquina binária da teoria da diferença sexual em psicanálise, de modo a pensar a diferença como multiplicidade, devir e sexos” (Neri, 2005; 269).

Neri afirma também que “[...] o feminino ao emergir como outro no espaço social configura-se como alavanca de uma cultura da diferença e da singularidade”. (Neri, idem). Ela alerta, no entanto, para o perigo da ...

[...] polarização falicismo/ginocentrismo presente em certos discursos feministas. A recente entrada do feminino na história, contudo, ao romper com os discursos da naturalização das mulheres, questiona a máquina binária da diferença sexual, abalando estruturas milenares em apenas dois séculos. (Neri, 2005; 269-270).

Por outro lado, os trabalhos de Neri dão chance ao sujeito de se posicionar, pois a autora subjetiviza a ação das pessoas desejantes: “Foucault mostra que o jogo de forças permanente entre sexualidade e o poder possibilita que, em certas condições históricas, minorias desejantes possam produzir novas formas de subjetivação” (Neri, 2005; 270):

Estaríamos hoje diante de uma ameaça do simbólico ou frente *a novas formas de sexualidade e de laços sociais que colocam em questão a concepção do simbólico* na psicanálise enquanto referida a hipótese repressiva do poder e pensada em termos de uma lei universal do desejo? (Neri, 2005; 270; grifos nossos).

Em 2005, Regina Neri considera que Freud e Lacan colocam “... o feminino enquanto remetendo a uma dimensão *para além da representação fálica*” (Neri, 2005; 216). Assim, Neri vai resgatar o aspecto criativo e sublimatório das mulheres não apenas no campo social, mas também sexual: “Nesse erotismo revelado, o sexo

se apresenta como o que há de mais cotidiano, a mulher não espera aí o amor cortês”, mas de “erotismo liberto”. (Neri, 2005; 263).

No artigo de 2010, sobre erótica nos dias de hoje, “*El psicoanálisis y la erótica actual*”, postado no seu próprio blog sobre psicanálise, Margarita Alvarez ¹⁶¹ fala de uma “feminização progressiva do mundo”, mas esclarece que não se trata de um sentido quantitativo. Para ela, essa feminização é consequência da inexistência do Outro que repercute na figura de autoridade que está “esburacada” e se rege pela lógica do não-todo. A autora diz apoiar-se nos conceitos de Bauman: Os vínculos amorosos parecem perder progressivamente solidez, conforme Bauman vê no amor líquido. Como a regulação da “erótica atual” fica a cargo do sujeito, transforma-se num “autismo do gozo”. Lacan teria tido um presságio: “[ele] previu durante maio de 1968, que iria haver um ascenso futuro – nossa atualidade – do objeto *a* ao zênite social”, em detrimento da função do ideal, que é uma regulação para todos (Alvarez, 2010; tradução livre, nossa).

Segundo Alvarez, nos dias de hoje, o gozo ou regime do Um, prevalece acima do amor (regime do Outro) e seus vínculos são mais frágeis e instáveis e, sobretudo banais; nos dias de hoje o amor incomoda, mas as toxicomanias, que são autistas, não, pois deixam o sujeito sozinho com ele mesmo. O objeto do gozo é a droga, o jogo, a imagem, o trabalho, a internet. O gozo, uma vez sem limite, leva à compulsão. Tudo isso, segundo Alvarez, afeta o desejo, pois “quando o sujeito fica liberado ao próprio gozo, deseja menos”, e, “paradoxalmente, a ausência de proibições ou de limitações, não tem como consequência um desejo maior, mas um enfraquecimento deste último” (Alvarez, 2010; tradução livre).

Tudo isso se traduz em apatia, tédio e decepção, ausência de projetos e sensação de pouca vitalidade, levando as pessoas a se drogarem tanto com drogas legais, como antidepressivos, como ilegais, como a cocaína, ou buscarem “novas experiências mais fortes”. A subjetividade e o desejo se encontram em extinção. Sem definir a erótica, em termos psicanalíticos, Alvarez assevera, no entanto, que a erótica não passa por um bom momento. (Alvarez, 2010; tradução livre).

Em 2012, baseada na leitura da aula 05 do *Seminário O ser e o UM*, de J.- A.

¹⁶¹ Margarita Alvarez, que, segundo o blog, pertence à A.M.P.

Miller, a psicanalista argentina radicada no Rio de Janeiro, Stella Jimenez, membro da AMP/E. B. P., diverge da leitura de Miller que alguns colegas fazem do gozo feminino e de sua generalização. Diz ela: “Estou surpresa pela maneira como alguns colegas estão interpretando as *indicações* de J.-A. Miller (Jimenez; 21 de novembro de 2012; grifos nossos).”

Stella Jimenez mostra como existem vários gozos femininos diferenciados por Miller:

Há uma parte do gozo da mulher ao qual se concede que ele obedeça ao regime da castração e há uma outra parte fora do significante, no sentido em que o significante, a linguagem, *é* a castração. Esta é a base contínua da elaboração de Lacan até seu último ensino. (Miller, J. A., aula 05 do seminário O ser e o Um, em português apud Jimenez, 2012).

Ela diferencia os gozos que dão prazer daqueles que dão desprazer:

Ou seja, ele [Miller] postula que o gozo feminino é dividido, não é “todo” fora da ordem fálica. Além do mais, o gozo feminino é sentido como prazer pelos sujeitos que o experimentam. Eu me pergunto: *Será que estou violando um segredo olímpico ao lembrar isto?* Segundo o mito, *denunciar que as mulheres gozavam mais do que os homens custou a Tirésias sua visão*. E quando Ovídio fala de gozo, em *Metamorfoses*, está falando em *prazer sexual*, não fala dos lacanianos gozos paradoxais, que são vivenciados como sofrimento. Isso é uma grande diferença com os *outros gozos não fálicos que são subjetivados como desprazer* (Jimenez, 2012; grifo nosso).

E conclui, apresentando os diferentes gozos que se depreendem da leitura de Miller:

A partir de tudo o que Miller assinala, será que é possível confundir:

O gozo feminino com o gozo da iteração da letra de gozo, gozo este que Miller designa como irreduzível e inominável?

O gozo feminino com o gozo nas psicoses? O gozo feminino, segundo Miller, está dividido entre o gozo fálico e o gozo-a-mais, enquanto o gozo nas psicoses está completamente fora da ordem fálica.

O gozo feminino com o gozo do Outro consistente, encarnado muitas vezes pela mãe? O gozo feminino é o gozo do Outro barrado, portanto um gozo associado com a inconsistência do Outro. Existe uma enorme diferença estrutural entre o Outro sem barra (A) e o Outro barrado ().

O gozo feminino com os gozos das moléstias ligadas tradicionalmente ao universo feminino? Por exemplo, os gozos ligados a sintomas histéricos, ou o gozo da insatisfação, ou o gozo do mal de amor, ou o gozo da devastação, ou o arrebatamento por outras mulheres, etc. Alguns desses gozos foram descritos por Silvia Salman nas

Jornadas da Seção Rio como ligados ao gozo fálico, e outros como ligados ao temor de perder a amarração fálica. Mas todos são gozos vivenciados como desprazer.

O gozo feminino com o gozo da adição? O gozo da adição tende a repetir o idêntico – beber sempre o mesmo copo, como diz J.-A. Miller – ao passo que o gozo feminino, por ser aberto ao infinito, tende sempre a introduzir algo novo” (Jimenez, 2012).

Stella Jimenez chama a atenção para essa atitude detratora do gozo, de alguns psicanalistas, como se em todos os casos estivesse o gozo tivesse que remeter a algo da ordem do desprazer e da adição, quando ele também pode ser, associado ao prazer da mulher e à criação. Esta última é a linha que viemos imprimindo à nossa leitura de Lacan desde 1991.

4.4.5. Debate sobre homossexualidade feminina

Na virada do século XXI nos defrontávamos com um novo cenário, na clínica, e nas produções culturais que nos levou a falar de uma “clínica do sujeito contemporâneo”. Dentro dessa clínica, um fenômeno nos chamou a atenção, que foi uma maior demanda de análise nos últimos vinte anos de mulheres que “viraram arco-íris”, e que o denominamos A namorada tem namorada: Virando arco-íris¹⁶², sobre as mulheres que estão ou que se tornaram homossexuais e têm uma prática sexual e amorosa - exclusiva ou não- com outras mulheres.

Além da explosão do fenômeno, a novidade era que as mulheres muitas vezes são vaidosas, femininas, e mais integradas socialmente do que as chamadas depreciativamente “sapatas”, “sapatonas” ou “sapatão” dos anos de 1970. Entre si reconhecem-se como “ladies” ou “lords”, de acordo com o papel feminino ou masculino que assumem. Longe de ser rejeitadas pelos homens, essa relação provoca neles uma atração, que em muitos casos se transforma em participação.

Constatávamos uma maior tolerância social em relação à homossexualidade feminina o que se traduzia numa demanda de análise não localizada necessariamente em conflitos gritantes com a “instituição família” ou, em termos mais amplos, com o social. Parece-nos lícito afirmar que, as questões que conduzem essas mulheres a

¹⁶² Esta parte é tomada, em algumas partes, quase que textualmente do trabalho publicado em 2003 (Seddon, 2003).

procurar uma análise são questões próprias de um sujeito inserido no amplo espectro das mais candentes questões contemporâneas. Muitas adeptas da prática consideram mesmo que, entre certos grupos sociais, como os constituídos por artistas e intelectuais, isso confere status e correspondente prestígio. A mídia também registra essa “homossexualização de mulheres”.

O filme americano de produção independente Procura-se Ammy (1996), um dos primeiros que trouxe a problemática para o circuito comercial, mostra como esse tipo de relação vem se tornando freqüente nos dias que correm. Em 2001, um outro filme, Beijando Jessica Stein (2001), também com produção dos EUA, abordou o tema, com pertinente e até mesmo arguto humor. Em 2002, entre nós, O Jornal do Brasil publicou matéria comentando um programa exibido na MTV intitulado “A vez das meninas ‘ficarem’” (J.B., 3 de outubro de 2002). A música popular, “A Namorada Tem Namorada” de Pedro Sá – que deu nome a este trabalho – traduziu muito bem alguns anos atrás, tanto a curiosidade quanto o estranhamento dos homens em particular e do social em geral a respeito do fenômeno. Os exemplos acima poderiam ser multiplicados em muitas vezes. A escolha aleatória serve apenas para evidenciar que o tema adquire relevância além dos consultórios, invadindo a trama do cotidiano nas sociedades contemporâneas mais avançadas sob a égide do modo ocidental de viver.

Depois de fazer um percurso nos diferentes momentos da produção freudiana, dos pós-freudianos e lacanianos (Seddon, 2003 a; 5-10), propúnhamos uma Clínica psicanalítica do sujeito contemporâneo, no qual o gozo feminino, se comparado ao gozo fálico, cobra novo valor, ao longo da produção psicanalítica, e nessa clínica, em especial (Seddon, 2003 a; 13-4).

Concluíamos, depois de uma longa pesquisa, que o debate em psicanálise girava, nesse período, em torno de se a homossexualidade seria ou não uma perversão em termos de estrutura e qual sua relação com o gozo e com o amor e qual o papel do homem como terceiro. Questionávamos a partir do retorno de Lacan a Freud as teses dos pós-freudianos que se baseavam em Abraham (Abraham, 1970) segundo Hamon (Hamon, 1992). Afirmávamos que, considerando a importância da função paterna para que a menina se torne mulher, em Freud (Freud, 1929 b) considerando o declínio da função paterna anunciado por Lacan em 1938, (Lacan, 1938:60-61), e suas

consequências sobre a valorização do gozo feminino (Seddon, 1998 a), e a positivização no sintoma social, da mulher (Seddon, 1993), considerando ainda o fato dos riscos da homossexualidade feminina nunca serem tão importantes como os da masculina para o social (André, 1993), e ainda, que a psicanálise teria contribuído para o deslocamento do discurso sobre a homossexualidade na civilização (Laurent, 1999/2000), será que o processo de homossexualização de mulheres que se traduz por um aumento da demanda clínica, não responde ao declínio da função paterna e a uma feminização da cultura?(Seddon, 2002 a; 2003).

Se por um lado, apresenta-se na clínica uma demanda maior de análise por parte de mulheres homossexuais que aparentemente seriam diferentes das que procuravam os consultórios até os anos de 1970, por outro lado, também a literatura psicanalítica referida ao tema, deveria sofrer e refletir em seu âmago o impacto dessas mudanças.

Dando continuidade a nossa pesquisa anterior (Seddon, 1998a), entendíamos que podia ter havido um deslocamento em relação à homossexualidade feminina no social, no sentido de uma valorização da mesma, possibilitando o processo das mulheres “virarem arco-íris”, que esteja produzindo mudanças na própria literatura psicanalítica sobre a questão. Fizemos um levantamento do estado da obra na época. Alguns autores consideravam que a Psicanálise contribuiu para o deslocamento do discurso sobre a homossexualidade na civilização (Laurent, 1999/2000; apud Seddon, 2003; 14).

Serge André atribuiu à pequena produção de literatura específica sobre a homossexualidade feminina, o fato de não implicar em os mesmos riscos –conscientes e inconscientes – que o erotismo entre os homens pode provocar (André,1993 apud Seddon, 2003; 13). Dizíamos que assim como se constatou uma valorização do conceito de feminilidade, ao longo da produção psicanalítica, sobre a constituição da mulher, (Seddon, 1998 a), e possível que a literatura sobre a constituição da mulher homossexual, tenha sofrido o impacto desse novo dado na clínica.

Na década dos 90, os psicanalistas contemporâneos se preocuparam com a posição ou com a constituição da mulher e /ou com o tipo de relacionamentos amorosos por ela estabelecidos.

Enquanto a “erótica poética” entre o homem e a mulher, cujo acontecimento previmos que iria acontecer após a “erótica do corte de amor” (Seddon, 1991 a), manifestou-se de uma forma não muito expressiva, assistimos nos últimos 20 anos, o surgimento entre as mulheres, de uma erótica que valoriza o gozo feminino, e cujo amor “coloca seu interesse principalmente na feminilidade”. (Seddon, 2002 a; 12-13). Pela nossa pesquisa, o debate se coloca em torno se a homossexualidade seria ou não uma perversão em termos de estrutura:

Nesse mesmo período, os psicanalistas, por sua vez, retomaram a discussão sobre qual seria a estrutura da homossexual e qual sua relação com o gozo e com o amor e qual o papel do homem como terceiro. Jöel Dor concorda com Perrier e Granoff, com que se bem a homossexualidade feminina poderia apresentar manifestações perversas, nada haveria que leve a concluir por processos perversos ao nível da estrutura (Dor, 1987 apud Seddon; 13).

Dor pensa que a homossexual, assim como a histérica, o travesti e o fetichista situam-se face à castração do lado da problemática do ter (op. cit., 13). Christine Le Boulange diz que até o momento não tem sido possível detectar nas homossexuais nenhuma estrutura perversa, nem uma montagem pulsional que fixe o gozo num traço primário de perversão no fantasma do neurótico (Le Boulange, 1991 apud Seddon, 2003 a; 13). Serge André considera que a homossexualidade não define a estrutura perversa (André, 1993; apud Seddon; 13).

Para alguns autores, as cartas de amor de Mme. de Sévigné a sua filha são uma forma de transmissão do falo imaginário entre mulheres, colocando-se na posição *hommossexuelle*, isto é, bancando como a histérica, o homem (l’homme) (Lafuente, 1993; Dunand, 1994; Bonneau, 1997 apud Seddon; 13).

Em 2004, Miller ¹⁶³ dizia que a homossexualidade é tida hoje como “distúrbio na ordem natural”, e frente a isso...

[...] hoje, *só há uma coisa a fazer: um lobby para que deixe de ser considerada distúrbio – disorder:*

¹⁶³ Jacques-Alain Miller é ex-presidente da Associação Mundial de Psicanálise e testamentário da obra de Lacan.

[...] Como vocês sabem, foi depois de uma pressão, de uma relação de forças políticas que a homossexualidade cessou de ser uma *disorder*, ela não é mais classificada como *disorder*. Enfim, podemos ver aqui até que ponto vai-se ao encontro dos resultados da psicanálise, de uma psicanálise: *o gozo perverso é permitido*. Resta saber o que se faz com isso. (Miller, 2004; 8. grifo nosso).

[...] os sintomas são sintomas-gozo, se assim posso dizer. Eles exprimem que o gozo não está no seu devido lugar, pensava-se, ou seja, na relação sexual, da qual Freud nos dá as imitações grosseiras sob a forma da monogamia. *O gozo nunca é o bom gozo*. (Miller, 2004; 08. grifos nossos).

Regina Neri, numa linha foucaultiana, considera que os movimentos homossexuais configuram “uma política de resistência aos dispositivos disciplinares do Estado Moderno”, pensando-se o feminino além do binarismo (Neri, 2005; 270).

Neri subjetiviza a ação das pessoas desejantes: “Foucault mostra que o jogo de forças permanente entre sexualidade e o poder possibilita que, em certas condições históricas, minorias desejantes possam produzir novas formas de subjetivação”, questionando neste ponto a universalidade do Édipo (Neri, 2005; 270):

Estariamos hoje diante de uma ameaça do simbólico ou frente a novas formas de sexualidade e de laços sociais que colocam em questão a concepção do simbólico na psicanálise enquanto referida a hipótese repressiva do poder e pensada em termos de uma lei universal do desejo? (Neri, 2005, p. 270).

Ela cita Schneider que questionou a psicanálise em 1979, sobre o expurgo e o excesso do feminino (Schneider, 1979 apud Neri, 2005; 271). Regina Neri recorre também a Elizabeth Roudinesco, mostrando como segundo ela, numerosos psicanalistas, tanto da IPA quanto do campo lacaniano, posicionaram-se “contra o PACS, lei votada em 1999, que permite a casais homossexuais legalizarem sua união” (Neri, idem, 271).

Apoiando-se em Butler, Neri é contrária a esse pacto, pois o considera uma forma de consolidar a família como a única coisa segura. Apostando numa plasticidade das pulsões, ela propõe uma “subjetivação que se opera na mobilidade pulsional, enquanto permanente tentativa de inscrição da estesia pulsional em devires criativos éticos e estéticos” (Neri, 2005; 273).

Ela considera – resgatando uma linha foucaultiana – que os movimentos homossexuais configuram “uma política de resistência aos dispositivos disciplinares do Estado Moderno”, pensando-se o feminino além do binarismo (Neri, 2005; 270).

Já, a psicanalista Margarita Alvarez, da AMP ¹⁶⁴ da Espanha, afirmava em 2010:

[...] a regulação do objeto *a* é singular, para cada um, para um apenas, autorregulação sem o Outro. *O gozo se regula pelo lado do excesso, acentuando o lado mortífero, que pode levar a cenas de singles, grupos excursionistas gays...* Esses vínculos – que não se baseiam no ideal, mas na satisfação – não dão a mesma solidez ao sujeito. (Álvarez, 2010; grifos nossos).

Em 2012, diz Marie Hélène Brousse ¹⁶⁵ que “não é importante pensarmos quantos sexos existem, mas sim a ocorrência de uma multiplicação das posições de gozo”. Para a psicanalista francesa da A.M.P. “a homossexualidade [é] perversa”. Ela relata:

Houve um porta-voz, um universitário do Rio de Janeiro que suponho ser homossexual militante que sustentava que eu era reacionária e, como todos os analistas, era também uma moralista. [...] o que acontece no rechaço dos movimentos minoritários que militam *para que suas posições perversas sejam reconhecidas como minorias, tal como os homossexuais conseguiram. Entre o feminismo, há um rechaço feroz da subversão analítica. A psicanálise é subversiva no campo do desejo e do gozo.* (Brousse, 2012 b; grifo nosso ¹⁶⁶).

Brousse considera que tanto o movimento feminista quanto os *gays* e os *queers*, “rechaçam o *aspecto subversivo da psicanálise no que se refere ao desejo sexual*” (Brousse, 2012b; grifo nosso). Brousse associa o par da feminização com a adição:

Então, *eu relacionaria a feminização da sociedade ao desenvolvimento de todas as patologias, todos os sintomas organizados pela adição.* [...] Sejam as bulimias, sejam as substâncias, e mesmo, por exemplo, pacientes homossexuais que falam de sua atividade sexual como algo anônimo e sem limite: todas as noites, ou às 7 da manhã... como no filme *Shame*, de Steve McQueen (Brousse, 2012 b ; grifo nosso).

Ao trabalhar a expressão “declínio do viril”, Brousse aponta a existência do lado masculino para todos os seres falantes e do lado feminino como suplemento ao masculino, como um *plus*, um gozo a mais, suplementar, associando-o ao uso do objeto *a*, tipo aditivo.

¹⁶⁴ A.M.P. Associação Mundial de Psicanálise, Instituição lacaniana que segue a linha de Jacques-Alain Miller.

¹⁶⁵ Marie-Hélène Brousse, ex-presidente da Escola Europeia de Psicanálise, A.M.P.

¹⁶⁶ Entrevista concedida a Cristina Maia.

Em 2013, Miller¹⁶⁷ preparou um abaixo assinado “contra a “instrumentalização da psicanálise” deplorando “a insistente utilização do saber psicanalítico a fim de garantir, no debate que agita a nação, algumas das teses que se opõem ao projeto de lei” do casamento para todos:

[...] nada na experiência freudiana é de natureza a validar uma antropologia que se autorizaria do Gênesis [...] que a estrutura edípica lançada por Freud não é um invariante antropológico [...] que, no nível do inconsciente, os dois sexos não são ligados por nenhuma complementaridade originária, o que se exprime através do aforismo de Lacan: ‘a relação sexual não existe’ [...] que advém a cada ser falante encontrar as vias de seu desejo, que são singulares, tortuosas, marcadas de contingência e desencontros [...] que alguns se apóiam, para esse fim, em uma crença religiosa e que outros a ultrapassam; um analista não tem de se pronunciar sobre este ponto (Miller, 2013).

Como pudemos apreciar existem posturas conflitantes, ainda dentro das mesmas sociedades psicanalíticas e, em épocas diferentes, em relação ao fato de a homossexualidade feminina ser ou não considerada uma estrutura perversa, assim também quanto à questão da aceitação do casamento gay.

¹⁶⁷ Paris, 13 de janeiro de 2013. Os primeiros signatários do documento são Marie-Hélène Brousse, ex-presidente da Escola Europeia de Psicanálise e, Eric Laurent e Jacques-Alain Miller, ambos ex-presidentes da Associação Mundial de Psicanálise.

5. Conclusões

Terminado este longo percurso, consideramos que conseguimos o cometido de:

– em primeiro lugar, ratificar, o surgimento de uma nova fase, já anteriormente defendida, e verificar as mudanças pelas quais essa nova fase vem apresentando.

– em segundo lugar, retomar e atualizar o debate que gira em torno dela.

– em terceiro lugar, situar o debate num contexto mais amplo, dentro do campo da historiografia atual, retomando o debate dos modernismos passados e dos modernismos de periferia.

Consideramos que conseguimos demonstrar que existe um “**Debate psicanalítico sobre a feminização contemporânea**” constituído, fundamentalmente, por discursos que tratam do que vimos considerando uma nova fase da civilização, chamada por nós, “**Feminização da cultura contemporânea: Poetização, erótica e carnavalização**”:

Esta trama discursiva vem dando existência e visualização à nova fase, participando, assim, de forma a aumentar e enriquecer a própria trama discursiva e as práticas próprias, da nova fase de feminização;

Essa trama é constituída, fundamentalmente, por discursos psicanalíticos – e de outras áreas afins, como neurocognitivismo, psiquiatria, psicologia em geral – além de outros discursos – como de sociologia, filosofia, antropologia – que vem dar maior consistência à trama, em torno das mudanças subjetivas, como um todo;

Neste trabalho não pretendemos exaurir esta análise, apenas analisamos uma amostra selecionada de discursos entre as muitas pesquisadas. Tentamos chamar a atenção sobre as extremas, para mostrar os movimentos de balança que existem entre os discursos.

Até onde nossas pesquisas nos levaram até o momento, localizamos o surgimento dos primeiros trabalhos deste debate na década de 1970-80, e a trama vem se estendendo até os dias de hoje, de forma cada vez mais prolífica...

Até onde nossas pesquisas nos levaram até o momento, os primeiros trabalhos desta trama foram localizados na “Periferia”, ou seja, na América do Sul, e mais especificamente no Brasil, na cidade do Rio de Janeiro e na cidade de Buenos Aires: Freire Costa, [1979]1983; Seddon, 1980; Seddon, 1984; Bleichmar, 1985; Figueira, 1985; Freire Costa, 1988 etc..

Na década de 1990, e mais ainda, no século XXI, a trama passa a se estender no sentido de criar pontes com a produção psicanalítica internacional, e com a de discursos sociológicos, antropológicos e filosóficos, também focados no assunto. Nos últimos anos, tem se estabelecido um diálogo desses discursos com os da mídia, no que se refere a movimentos de legalização do casamento gay e procriação (Miller, 2012) e, também, desses discursos sobre os discursos, numa atitude epistemológica e/ ou historiográfica e até politizada como mostra a entrevista de Mário Goldenberg.

Nesse debate verifica-se que se aceita, cada vez mais, que exista uma nova fase da civilização posterior à que Freud denominava “moral sexual civilizada”. Hoje, estamos defendendo que essa fase seja de “**Feminização da cultura contemporânea: Poetização, erótica e carnavalização**”.

5.1.

Nossos antecedentes e teses que são ratificadas agora

Veremos os passos pelos que passaram as nossas teses até chegar à atual sobre uma “**Feminização da cultura contemporânea: Poetização, erótica e carnavalização**”.

5.1.1.

A quarta fase da civilização: erótica contemporânea

Em 1984, falávamos de um novo período com uma fase regida pela ética e não pela moral (1984). Em 1991, postulávamos uma quarta fase, posterior à “fase moral sexual civilizada” proposta por Freud para a sociedade paternal burguesa e a denominamos de “erótica trágica” ou de “erótica do corte de amor” ou ainda de “erótica do companheirismo utópico”. Considerávamos que estava regida por uma “ética da psicanálise” que foi transposta de um campo clínico (Lacan, 1959-60), para o social. Esta fase expressaria as mudanças pelas quais a contemporaneidade vinha passando, sobretudo a partir da década de 1960. (1991 a).

Em 1994, a partir de Miller, que falava de escapar à lógica do todo para a lógica do não-todo, tanto homens, como mulheres (Miller, 1993; 39), propúnhamos uma feminização da psicanálise para os **sujeitos contemporâneos, pela lógica do não-todo** (Seddon, 1994a)

5.1.2.

Feminização da psicanálise

Essa fase produzia em torno de si, um primeiro debate entre psicanalistas, através de cuja análise, verificávamos uma “Feminização da psicanálise” (Seddon, 1994 a; 1998 a). Ela consistia numa passagem:

- (i) De um repúdio à feminilidade, para uma valorização da falta, ou do feminino. As tendências ao feminino como algo valorizado. O mal-estar não é algo da ordem de uma coisa fechada, mas é algo em aberto que depende da capacidade de ser ultrapassado para criar algo da ordem do novo;
- (ii) De mulheres e homens com papéis definidos, para mulheres e homens são mais abertos e com mais elementos femininos e masculinos misturados entre eles.
- (iii) De uma única forma de aliança sexual-amorosa, o casamento monogâmico regido por uma moral única – a moral sexual civilizada – (Seddon, 1991), para uma “erótica poética” regida por uma ética de cada sujeito, que respeita seu desejo.

A passagem entre as duas se dá através de uma fase de transição que chamamos de “erótica do corte de amor” ou de “erótica trágica”, às vezes havendo outra fase – de “erótica do companheirismo utópico” (Seddon, 2000). Estes sintomas sociais eram vistos por nós, como em sequência progressiva.

(iv) De uma análise com fim pessimista, para uma análise com final esfuziante, ou ainda, uma análise com final que considera estilos, sintomas, etc.. O analista não precisa ter a ética do homem freudiano, mas pode ter a ética feminina, ética do desejo, aliás, é esta, hoje, a mais valorizada.

Desde 1991, nós consideramos, a postura de valorização do elemento feminino na psicanálise ou na sociedade como algo da ordem positiva, quando entendida como algo da ordem criativa em contraposição a algo da ordem negativa, quando entendida como algo da ordem apenas do caos e da falta de lei.

E, em 1998, dizíamos que a falta, mesmo que associada à feminilidade, que seria uma das possibilidades:

[...] passou a ser valorizada e enfrentada pelos sujeitos contemporâneos já que passou a ser interpretada, a partir de Lacan, como alguma coisa da ordem do novo, da produção. A influência que a psicanálise tem no social, e sua feminização, criaram uma subjetividade voltada para o inconsciente, para o desconhecido, oculto, no sentido de privilegiar nesse fora-de-juízo, a energia criadora (Seddon, 1998 a; 264).

5.1.3. Homossexualização e feminização

No século XXI comprovamos o surgimento de novos elementos que enriquecem a fase anteriormente proposta, um exemplo: a homossexualização de mulheres: “virando arco-íris”, que detectamos com mais um sintoma social (Seddon, 2002 a).

5.2.

Feminização da cultura no século XXI: Poetização, erótica e carnavalização

5.2.1.

No campo sexual

Alianças

No que diz respeito à nova fase, vimos verificar, a partir do século XXI, novas mudanças na fase proposta:

1) através dos discursos sociais de estatística e mudanças de legislação, através dos discursos das artes visuais, dramaturgia, literatura; através das mudanças operadas no carnaval de rua nos quais se verifica claramente a existência de uma “nova família”(Leitão, 2012, In: O Globo, 2012), convivência de famílias tradicionais, com famílias novas com diferentes configurações, por exemplo, o cenário apresentado na “Nova dramaturgia” ou na poesia da virada do século, aonde as meninas lidam com a sua sexualidade, ou na filmografia como em “Quatro casamentos e um funeral”, aonde vê-se a convivência entre todo tipo de casais ou, em “Duas mães e um pai”, aonde se vê outro tipo de criação de filhos. Quanto às definições de gênero também assistimos a uma grande variedade não sendo mais suficiente a anatomia para a definição do que não mais se limita a uma dicotomia homem-mulher, indo além com várias formas de heterossexualidades, homossexualidades e bissexualidades.

A nova fase foi verificada não apenas no Rio de Janeiro, mas também no mundo ocidental, através de produções de maior impacto que são o cinema e as séries de televisão, que fazem parte da expressão do estado cultural desse mundo – incluindo o Brasil.

2) Hoje concluímos que essas diversas fases estão acontecendo, com uma convivência entre sintomas sociais tradicionais – casamento tradicional organizado através de restrições diferentes para o homem e para a mulher, algumas vezes, exacerbados, com rituais bem tradicionalistas: namoro, noivado, casamento tudo de forma bem ritualizada e tradicional – e os novos sintomas sociais, nos quais há uma inversão dos ideais tradicionais, o que leva a um questionamento ou queda do ideal de

virgindade, a uma exaltação do gozo e da sexualidade, em particular, das mulheres, um maior igualitarismo e uma não definição prévia de papéis ligada ao sexo anatômico. Os rituais tradicionais não impedem a quebra dos tabus de virgindade, castidade e fidelidade de parte a parte, como pode ser apreciado na filmografia atual como, por exemplo, em “De Roma por amor”, de Woody Allen.

Novas subjetividades

(i) Da situação sem saída das mulheres – a maternidade, a histeria, a masculinidade – para mulheres à beira de um ataque de nervos, mil e uma mulheres, mulheres analistas atravessando a fantasia, mulheres – Antígonas, mulheres artistas, Denises, de namoradas tem namoradas ou virando-o-arco-íris.

(ii) De homens éticos a favor da civilização – cavalheiros ou homens covardes, pesados, defensores dos semblantes da civilização falocêntrica – para os destruidores da civilização falocêntrica – cafajestes e homossexuais; e ainda, para os que criam uma nova sociedade – companheiros – com as mulheres, ou se casam com outros homens criando novos tipos de família.

(iii) De uma criança obediente para uma criança livre, criativa e problemática.

(iv) De um sujeito constituído principalmente pela cultura familiar hierárquica e edípica, onde a *pater potestatis* é determinante, para um sujeito constituído por vários discursos “reais” e “virtuais”, ao longo de toda a sua vida. Além disso, os discursos das artes e da literatura, da filmografia podem funcionar como constituintes, assim “concorrendo” de certa forma, como os psicanalíticos (1998a).

(v) Ou seja, o *self made man/women* está na ordem do dia. O ser humano está sempre ultrapassando seus próprios limites, através de uma atitude erótica consigo mesmo ou artística. Trata-se de pessoas poéticas, criativas no campo sexual e de alianças com outras.

(vi) A “exclusão sexual”, termo interessante a ser pensado para próximos trabalhos, que acontecia antigamente entre os homossexuais e as prostitutas, não se encontra mais localizada num determinado tipo – a mulher, a feminilidade – além de ser cada vez mais branda e tolerante desliza entre todos.

(vii) A exclusão da feminilidade, através de tabus, de repúdios vê-se cada vez menos. Até uma capa de revista de um jornal nacional como O Globo reproduz o

parte do quadro “A origem do mundo” de Courbet, ou, por exemplo, nas poesias e trabalhos de arte, como da Elisa de Magalhães, por nós analisadas, (Seddon, 2005 a).

(viii) Não divisão entre dois tipos de mulheres – putas e santas – mas cada vez mais o surgimento, desde “mulheres-fálicas”, a mulheres à beira de um a ataque de nervos, a esposas-amantes, a Denises estão chamando – de produção independente – mulheres “vadias”, “vagabundas”, até mulheres “virando arco-íris”, casadas com mulheres, como a da “namorada tem namorada”, em relações de a três; também entre homens encontram-se novas subjetividades e novos arranjos familiares, casamentos entre homens gays, que assumem uma família com filhos.

5.2.2.

No campo social

(i) De uma divisão entre a vida privada para as mulheres relegadas à função da maternidade e uma pública para os homens, como provedores, para uma queda das barreiras entre os dois âmbitos, atualmente transitados pelos dois; de uma função de maternidade para as mulheres para um desejo de ter filhos entre os homens assumindo, tanto em casais homossexuais como heterossexuais, funções que na fase anterior eram relegadas somente às mulheres. As barreiras estão mais fluídas.

(ii) Da divisão entre artistas-não artistas, para todos podem ser artistas na linha indicada por Joseph Beuys. Nos discursos dos artistas vê-se a atitude de criar novos espaços psíquicos, de questionar os antigos, de produzir novos significantes, de inverter a lógica existente do sistema.

(iii) O mais importante nessa produção poética que consideramos que se aproxima do enigma da feminilidade ou do *das Ding* é que é levada adiante por centenas de artistas-pessoas comuns que se tornam artistas, como pretendia Joseph Beuys, ou seja, não são mais os deuses, nem os heróis os que estão produzindo poética, mas os seres humanos, homens e mulheres, pois hoje tem tanto artistas homens quanto mulheres. Todos se governando e pesquisando as próprias vidas.

(iv) Por outro lado, hoje os seres comuns têm que ser como antigamente os governantes ou investigadores policiais da própria vida – como o Príncipe de

Maquiavel ou Sherlock Holmes de Conan Doyle, pois tem que saber administrar sua vida. Todos guiados por essa nova bússola do gozo, pela ética do desejo.

(v) A “exclusão social” que acontecia com os judeus, (Zizek, 1992), com os negros, com as prostitutas está cada vez mais difusa: Os seres humanos estão se comunicando mais entre si e entre todos, como dizia Benjamin e, seguindo também o raciocínio de Vico, esse é o pecado dos dias de hoje: estarmos entrando na idade dos homens... E das mulheres. Uma Idade de todos e de todas, sem exceções e bem vistas.

5.3.

O debate em Psicanálise: feminização: poetização, erótica e carnavalização

5.3.1.

Pontos de Consenso

Constatamos vários pontos de consenso entre os todos os discursos do debate sobre feminização, que vem ratificar as nossas teses de uma nova fase proposta desde 1991. Vejamos, pois.

Entendíamos que existiam **causas estruturais sócio-políticas** que permitiram a atuação dos indivíduos-mulheres como sujeitos da própria história. Dizíamos que “esses dois fluxos de mudança social” eram: em primeiro lugar – o “**individualismo do homem moderno**” que leva a substituir cada vez mais os “**valores comunitários por valores egoístas**” (Seddon, 1991; 189); em segundo – “o ingresso da mulher no sistema de produção **devido à revolução industrial** do século XIX, com as consequentes mudanças tardias dela decorrentes, que culminaram com a liberação sexual dos anos 60 [1960]”; e a seguir: “a partir dessas modificações, a mulher passa a se posicionar no relacionamento de forma mais ativa, isto é, se colocando não apenas como objeto de troca entre os homens, mas como indivíduo ao lado do homem, a procura do seu desejo” (Seddon, 1991; 189).

Quanto aos possíveis agentes dessa nova fase, Miller, em 2004, os identifica a processos econômicos, e isso “desde que a prática da agricultura cedeu seu lugar dominante à indústria”. Diz ele: “A civilização agrícola foi um grande fato! Com a

indústria, com o que chamamos tudo isso foi, pouco a pouco, sendo varridos”. (Miller, 2004; 01).

A nosso ver, a “**ética do desejo**” – proposta por Lacan apenas para a clínica para o psicanalista guiar o processo de análise – vinha sendo adotada pelos seres humanos contemporâneos, principalmente, pelas mulheres, na sua vida cotidiana, para transgredir os valores vigentes. (Seddon, 1991 a; 1998 a).

Dizíamos que na nova fase os sujeitos tomam o **gozo ou a ética do desejo como bússola** (Seddon, 1991; 273-275). Dizíamos que “a erótica contemporânea está regida, hegemonicamente, pelo menos no que se refere aos grupos de elite intelectual que são os grandes veículos de valores dos meios de comunicação, por uma ética do desejo, tanto para os homens quanto para as mulheres” (Seddon, 1991; 267).

Mesmo que, até onde foi nossa pesquisa, nenhum psicanalista até 2004 – além de nós – falasse propriamente, de uma nova fase da civilização posterior à proposta por Freud, ou seja, posterior à “moral sexual civilizada” (Freud, 1908a), pelos comentários apresentados, pareceria que o caminho por nós tomado, o de entender que a sociedade era atravessada pela história e pela cultura, e que havia mudanças, – incluindo as mudanças na vida erótica – era cada vez mais compartilhado pelos psicanalistas, apesar destes se colocarem, às vezes, de forma cética em relação a alguns aspectos.

Alguns achavam que havia uma “cultura do narcisismo” (Lasch, [1979], ou do “vazio” (Lipovetsky) a família indo mal (Freire Costa, 1983), de uma “erótica do corte de amor” ou “erótica trágica” (Seddon, 1991), ou de “psicopatas” (Freire Costa, 1988); ou,

Entre os sociólogos e filósofos, por exemplo, pelo fato de atribuir à **psicanálise uma grande responsabilidade nessas mudanças**, se falava, por exemplo, de uma “**cultura do narcisismo**” (Lasch, 1979); numa “**era do vazio**” (Lipovetsky, 1983), mesmo não referida à moral sexual civilizada de Freud. Já entre os psicanalistas Freire Costa falava de uma “**cultura de psicopatas**” (Freire Costa, 1988); “**cultura psicanalítica**” (Figueira, 1988; Coelho dos Santos, 1989); de **sadomasoquismo** (Birman, 2001). Novamente, um filósofo, Lipovetsky fala em

“**hipermodernidade**” e também os psicanalistas passam a identificar uma nova fase de hipermodernidade (Vieira, 2004; Forbes, 2004 e Miller, 2004) ou ainda “**fase dos desbussolados**” (Forbes, 2004; Miller, 2004). Miller julga que “a psicanálise tem algo a ver com a dissolução da moral civilizada” (Miller, 2004; 6). A “nova forma histórica cultural” é denominada também “o **tempo do não todo em todo canto**” (*pastout partout*), ou “**tempos do Outro que não existe**” (Vieira, 2004; 01) – Segundo Vieira, Miller teria falado de uma “cultura em que o ‘Outro não existe’”, em 1996-7 (Vieira, 2004).

Em 2011, começa a haver um consenso também quanto ao **nome da nova fase** que tinha sido considerada por nós, em 1998, como uma “**feminização do social**”, (Seddon, 1998a) e “**feminização da cultura contemporânea**” (Seddon, 2002a, 2003a). Em 2007, Maffesoli fala de uma “feminização do mundo” (2007) e, em 2011 passa a ser chamada de “**feminização do mundo**” pelos psicanalistas millerianos, (Gorostiza, 2011); ou “**feminização progressiva**” (Alvarez, 2010); ou por sinônimos ou parônimos para qualificar as mudanças sociais, “do mundo”, “da cultura”, como **exaltação do feminino**.

Miller diz que a ética da moral sexual civilizada que chegou ao auge na segunda metade do séc. XIX era “cruel”, mas, em contrapartida, “dava *uma bússola*, aos desamparados, porque inibia” (Miller, 2004; 01; grifos nossos). Mesmo que essa nova fase, pareça, à primeira vista “imoral, como caminhando rumo à imoralidade” (Miller, 2004), ela teria **uma outra bússola do discurso hipermoderno**, ou contemporâneo que é o **objeto a**, pois este se encontra no zênite da civilização e converte-se na **nova bússola dos que estavam desbussolados** (Miller, 2004; 2-3).

Por outro lado, dizíamos que **os seres humanos lidam melhor com a falta, se aproximando dela** (Seddon, 1991, 1993; Zizek, 1992) – “nesta fase os sujeitos se **aproximam do gozo**, e isso vale por si mesmo, mesmo que a relação não continue” (Seddon, 1991; 269) – encontrando-se o mundo contemporâneo numa **linha próxima à do discurso do psicanalista**, pois os indivíduos guiam-se pelo gozo, dando-lhe a este fato um viés positivo: “A **erótica contemporânea** seria então, ela mesma, o **tratamento para o mal-estar da sociedade** a que Lacan se referia” (Seddon, 1991; 277).

Para muitos psicanalistas as mulheres realmente apareciam como as responsáveis do aparecimento desta fase: **sujeitos por excelência de produção da nova fase através da via privilegiada, ou seja, da erótica** (Seddon, 1991) ou como as que derrubam semblantes; teriam **transgredido as barreiras repressivas**, deixando para trás as leis existentes como sem valor (Seddon, 1984, 1991, 1993, 1998; Freire Costa, 1988; Kehl, 1992; Miller, 1993; Chemama, 1994; Lazarus Mattet, 2012). Alguns psicanalistas viam esse fato como positivo, outros como negativo. Por outro lado, muitos psicanalistas coincidiam que essa transgressão gerava um **momento de vazio** (Lasch, 1979; Lipovetsky, 1983), ou de **queda de valores e ideais** (Seddon, 1991 a), ou, que a razão cínica gerava uma situação disforme, caos (Freire Costa, 1994), entre muitos outros. Os indivíduos usavam de **mecanismos de instrumentalização**, de cinismo, de razão cínica ou de psicopatia (Calligaris, 1988; Freire Costa, 1988; Chemama, 1994); de transgressão, de perversão, de ultrapassagem das barreiras da moral sexual civilizada (Seddon, 1991a).

Muitos psicanalistas e estudiosos concordavam em um ponto: **as mulheres tinham ganhado com isso em termos de sexualidade e ética e sublimação** (Lasch, 1979; Kehl, 1992; Miller, 1993 etc.), de uma erótica própria ou erotização e a sublimação para a criatividade cultural (Seddon, 1991; Birman, 1996 e 2001; Neri, 2005).

Concordavam ainda, quanto ao fato de que a **sociedade estava mais tolerante** em relação, **pelo menos a dois tabus sexuais**: por um lado, a mulher perder a virgindade e fazer sexo com mais de um homem durante a vida; por outro, o homossexualismo. (Lasch, 1979; Seddon, 1984; 1991; 1998). Em 1994, Freire Costa afirma, também, que a sociedade estaria mais tolerante em relação a “velhos totens e tabus sexuais” e, também, em relação à homossexualidade (Freire Costa, 1994).

De outro, começa a haver um consenso quanto à constituição de **casais homossexuais** (Seddon, 2001 a), Neri (2005); Miller (2012), AMP (2012), famílias homossexuais com parentalidade (Seddon, 19), em relação ao aborto, sobre o qual quase ninguém mais discutia. **O debate sobre uma nova homossexualidade** feminina, registrada por nós, em 2002, representava o surgimento de um novo sintoma social que denominamos “virar arco-íris”.

Quanto a este tema, realizamos um trabalho historiográfico através das posturas freudiana, pós-freudiana ou lacaniana e depois, fizemos um levantamento historiográfico do que vinha se produzindo ao respeito. O importante é que muitos autores se pronunciavam contra a ideia de que a homossexualidade feminina seria uma perversão em todos os casos (Seddon, 2002 a). Entendemos que está havendo uma maior aceitação da existência de uma **homossexualização quantitativa e qualitativa, mais aceita pela sociedade** – produto da fase de feminização – e menos patologizada como perversão ou doença.

Em 2005, Neri, na mesma linha, pensa que a sexualidade não tem que se reger apenas pela ótica binária (Neri, 2005). Porém, mesmo que Brousse, da A. M. P. pensa que os gays são perversos, promíscuos e de que se posicionam contra a psicanálise (Brousse, 2011).

Em 2012, Miller, também da A. M. P., quando do debate sobre votação sobre a **legalização do casamento gay com parentalidade** na França, afirmou que nada existe na teoria freudiana, nem na lacaniana contra a homossexualidade e redigiu um abaixo assinado a favor da legalização (Miller, 2012) que Brousse também assinou.

Começa a haver um consenso também sobre a existência de **uma “erótica contemporânea”** regida pela ética do desejo, nos moldes antes apresentada por nós, com um viés positivo (Seddon, 1991a) ou negativo: Lutterbach (2004, Alvarez, 2010; Brousse, 2011).

5.3.2. Pontos em Dissidência

Se há muitos pontos de consenso entre os diferentes discursos filosóficos, sociológicos e psicanalíticos, há também dois pontos importantes de dissidência.

Em primeiro lugar, a abordagem histórica versus a abordagem a-histórica da causalidade da fase. Em segundo lugar, as consequências positivas versus as consequências negativas desta fase.

A hipótese de Miller, de que o objeto *a* “impõe-se ao sujeito desbussolado, convida[ndo]-o a ultrapassar as inibições”: o sujeito saindo “de um regime simbólico imutável, para outro que mudou *sem que ele tivesse nenhuma ingerência*, impondo-se-lhe”(Miller, 2004; grifo nosso), parece elidir os sujeitos-agentes de transformação do simbólico. Segundo Miller, seriam todos como homens-objeto alienados em um regime que se lhes impõe. Hoje houve uma inversão de 180 graus: segundo Miller, se para Lacan, “o discurso do mestre era a estrutura do discurso do inconsciente, ou seja, os dois tinham a mesma estrutura”, [não seria absurdo que] “o **discurso da civilização de hoje tenha a mesma estrutura que o discurso do analista**” (Miller, 2004; 6).

Segundo Vieira, as características da acefalia, da violência e de indivíduos passivos são generalizadas nessa fase (Vieira, 2004; 3). Vieira entende que a fase de hipermodernidade – ou dos “tempos em que o Outro não existe” – é da “ordem do inquietante”, pois nela, “não se paga o preço do desejo” o que tem “como contrapartida” “o retorno de um real não mais como sólido, ou mesmo como impossível materializado, mas *como irrupção brutal de um excesso fora do sentido*, que configura os *novos traumatizados, os estressados e os filhos do pânico*”, e ainda, desde uma disseminação de doenças – como o ataque de pânico, a fobia, a materialização insistente do fetiche e ainda, os “deprimidos e inibidos de hoje com relação ao mercado” – até a onipresença da violência urbana (Vieira, 2004; 8).

Segundo outros autores surgem **sintomas de adição**, guiados pelo “**princípio de satisfação do lado do objeto *a*, sem limite**: ‘é a *‘overdose’*, ‘é a adição’. [...] Adição como **um gozo sem limite, um gozo sem lei**, inclusive sem a lei natural de viver ou morrer. [...] Eu veria a **feminização no sentido da prevalência do gozo sobre a lei do desejo**. [...] e **trazendo doenças** [...] Hoje em dia tudo pode ser aditivo” (Brousse, 2012; grifo nosso; Souto, 2012);

Quanto às consequências dessa nova fase, assim como alguns as vêem positivamente, outros de forma negativa. Segundo Lutterbach, na clínica contemporânea do não-todo: “florescem as patologias que no parâmetro anterior eram consideradas no **registro pré-edipiano**, centradas sobre a relação com a mãe, ou sobre o **narcisismo**, e que se tornaram independentes”. Assim, “[t]udo o que é da ordem das adições está na clínica do não-todo, quando se coloca em valor o sem-limite da série” (Lutterbach, 2004). Brousse, por exemplo, considera que o super-eu das mulheres

“estaria do lado feminino, como um **imperativo de gozo sem limite**”, aproximando “**o feminino da lei moral, sem razão e sem limite. A lei do capricho**” (Brousse, 2012 apud Souto, 2012; grifo nosso); Já para Alvarez da AMP, trata-se de uma “**feminização progressiva**” no sentido negativo, ou ainda, uma vez que não há mais regulamentação, há um “**autismo do gozo**”, na “erótica atual” (2010). Segundo Brousse: “Há, assim, uma diversificação de novos tipos de parcerias que organizam a vida de cada um, de modo que o matrimônio é uma parceria entre outras na vida dos sujeitos. [...] Todos são solteiros hoje em dia, casados ou não. O matrimônio é apenas um contrato como muitos outros” (Brousse, 2012 apud Souto, 2012; grifo nosso). Conclui Brousse “... **que todo mundo durma com todo mundo é um ‘vício moral’**”. (Brousse, 2012). Souto fala de uma “experiência do fracasso na feminização do mundo” (Souto, 2012).

Reparemos que, nesses discursos, são as parcerias que organizam a vida dos sujeitos e não estes que organizam as parcerias, ou seja, que é o sistema, ou os laços que organizam o sujeito este ficando em estado alienado.

O indivíduo estaria a mercê de forças que o tornam um objeto? Souto considera que é necessário “defender o sujeito do inconsciente” numa postura que, a partir da classificação feita acima por Miller, poder-se-ia denominar de reacionária ou de passadista (Souto, 2011).

5.3.3. Debate psicanalítico sobre a psicanálise

Mesmo que as nossas posturas fossem esperançosas – apesar da fase de erótica de corte de amor ser bem dura para todos – acreditamos que podemos afirmar, de um modo geral, que no século XX a trama relacionada com o que hoje chamamos a “feminização da cultura contemporânea” mostrava-se bastante reticente às mudanças. Em 1991, de posse da concepção da “ética do desejo”, entendíamos que certas posturas dos psicanalistas estavam se regendo pelo que Lacan chamou a ética do caráter, ficando aquém do desejo inconsciente proposto por Freud e por Lacan e ficando numa atitude moralista ou pastoral (Lacan, 1959-60 apud Seddon, 1991),

como chamava Lacan àqueles que se atinham à ética do caráter ou do prazer sem ir além da moral–sexual civilizada

Na virada do século XXI começou a se incrementar o debate iniciado por nós, em 1991 e, mais claramente entre 1992 e 1998, provavelmente devido a que uma boa parte dos psicanalistas continuava a não reconhecer as mudanças pelas quais vinha passando a sociedade.

Em 2001, Birman se referia a uma atitude fundamentalista existente no campo psicanalítico que não possibilitava trabalhar o mal-estar na atualidade (2001).

Miller chamou, em 2004, certas posturas de “reacionárias” (2004) e ainda, de “passadistas”. Miller fala ainda dos “progressistas”, entre os quais ele localiza os neurocognitivistas (Miller, 2004) que, porém, esquecem da falta. Nesse ponto, os progressistas estariam repetindo o que faziam os pós-freudianos analisados por Lacan em seu “retorno a Freud” (Seddon, 1998a) e, implicitamente, aqueles que não a esquecem, propondo uma psicanálise criativa, na mesma linha que já a propuséramos desde 1991 (1991 a; 1993; 1998 a).

Outros autores, principalmente na virada do século XXI, vêm se colocando, numa linha também entusiasta em relação à nova fase que vimos sustentando como existente e positiva. Por exemplo, Neri, diz que “... o feminino enquanto remetendo a uma dimensão *para além da representação fálica*” (Neri, 2005; 216) leva ao aspecto criativo e sublimatório das mulheres não apenas no campo social, mas também sexual: “Nesse erotismo revelado, o sexo se apresenta como o que há de mais cotidiano, a mulher não espera aí o amor cortês”, mas de “erotismo liberto”. (Neri, 2005; 263). Butler coloca a perda, de forma otimista, como reunindo os seres humanos (Butler, 2006; 46 apud Gondar, 2012).

Maffesoli questiona os intelectuais que se colocam na perspectiva judaico-cristã, dando a prevalência a Deus pai, ao homem, ao masculino, ao falo ereto que representou a dominação do homem sobre a mulher e depois, sobre a natureza (Maffesoli, 2009 apud vida feminina). Em 2007, numa visão, claramente contrária ao iluminismo, pois acha que a tecnologia do século XX separava as pessoas, e favorável ao romantismo, Maffesoli diz que há um “reencantamento do mundo”,

“uma relação entre a feminização e a sensibilidade ecológica” que reintroduziu todos os elementos que a modernidade havia expulsado ou relegado à vida infantil ou a momentos específicos da cultura, o jogo, a criatividade, o prazer, a alegria de viver, a fantasia, o sonho, a “comunicação interativa” e o uso mágico de “objetos técnicos”, criando laços e relações de dependência, mas principalmente de “solidariedade e generosidade”, de “comunidade”, a sensibilidade, a mestiçagem, a imaginação, o hedonismo, o corpo, em fim, a criatividade social (Maffesoli, 2007 apud Alex de Souza com a colaboração de Geider Henrique Xavier). Ele cria o termo “feminitude”: “ter uma realidade físico-química masculina e ter uma série de fantasias e tendências femininas. Isso é feminitude” (Maffesoli, 2009 apud vida feminina). Aliás, Maffesoli, vem falando de “feminização do mundo” desde 1999, quando escreveu seu livro, “*La féminisation du monde*”.(Maffesoli, 1999).²³³

Alain Ehrenberg, em *La société du malaise* (2010), define a “declinologia”, como os discursos que consideram negativo o declínio do Nome-do-Pai.

Também otimista em relação à feminização, a psicanalista brasileira Jô Gondar resgata o pensamento de Ferenczi como pensador político, para dar respostas ao debate que vem acontecendo na psicanálise. Ela considera que as ideias de Ferenczi “se encontram mais afinadas com as formas políticas contemporâneas do que o modelo proposto por Freud” (Gondar, 2012). A partir da leitura de Ehrenberg, Gondar divide as formas de laços hierárquicas das não hierárquicas, como os movimentos como *Occupy Wall Street* e os acampamentos na Praça do Sol (Gondar, 2012).

Esses psicanalistas acreditam ser necessário mudar a psicanálise, pois consideram fundamental atualizar a psicanálise em função das mudanças pelas quais vem passando a sociedade, propondo o abandono à burocracia, à repetição, aos fundamentalismos, e moralismos, para se trabalhar numa linha criativa. No nosso caso, destacamos a importância que sempre demos e, na qual insistimos, de trabalhar fazendo da ética do desejo, nossa bússola na pesquisa (1991).

²³³ “Soubemos do livro “*La féminisation du monde*”. Paris, Cultures en mouvement, 14, fev.1999. através de pesquisa na internet, em 15/09/2012.

5.4.

Contextualização na historiografia contemporânea: iluminismo e romantismo

Desejaríamos muito, junto com alguns dos autores que enxergam a fase como algo da ordem da adição, da violência, da psicopatia, que a civilização não tivesse de ter passado ou de estar passando por uma fase sofrida, trágica, como mostrava também Figueira, quando pensava que a “cultura psicanalítica” tinha levado à separação de casais pelo processo de “modernização acelerada da família” (Figueira, 1985; 145 apud Seddon, 1998; 191), ou Lasch, quando fala de uma cultura exacerbada do narcisismo (Lasch, 1983), ou Freire Costa, quando fala numa falta de lei e atitudes perversas (Freire Costa, 1988; Calligaris, 1988); ou Souza, quando fala numa “instrumentalização das relações amorosas” ou uma limitação “do amor ao gozo” (Souza, 1991), ou Chemama, quando fala de uma “destruição dos homens”, pelas mulheres, empurrando-os para a homossexualidade (Chemama, 1994), ou com Vieira quando fala das doenças (2004), ou com Brousse quando fala de feminização e adição (2012).

Muito pelo contrário, desejaríamos que houvesse uma confluência das correntes afetivas e sexuais, que era um dos ideais ou utopias tanto freudianas (Freud, 1905), como engelianas (Engels, 1980) e, ainda, que não houvesse apenas um interesse apenas colocado no sexo (Freire Costa, 1994), ou no gozo (Souto, 2011, Brousse, 2012), ou que houvesse sujeitos se abrindo para o erotismo e para a criação espontaneamente, sem ter que passar pelo sado-masiquismo ou falicismo, (Birman, 1996), nem ter que passar por uma “erótica do companheirismo utópico”, ou uma “erótica do corte de amor” ou “erótica trágica”, mesmo que transitória (Seddon, 1991) ou ainda por uma ética do desejo (Seddon, 1991; Birman, 2001).

Mas, o próprio Freud, colocava que os objetivos e ideais amorosos (Freud, 1905; 1912), nem sempre são alcançáveis por todos os sujeitos, devido à impotência do amor, expressão do mal-estar na civilização, na área do campo amoroso, presente em todo ser humano que perturbava tanto o ideia de se alcançar a confluência perfeita entre as correntes, quanto o de alcançar a confluência dessas correntes sobre um único objeto, assim, como a dificuldade da escolha ser heterossexual, uma vez que o ser humano era de ponto de partida um perverso polimorfo. (Freud, 1912; 1917; apud

Seddon 1991; 39-80). Lacan sintetizava essa impotência que nele se transforma em impossibilidade, no aforismo, a “relação sexual não existe”.

Por outro lado se, enquanto na fase matriarcal ou sindiásmica – na qual viviam sob um teto comum todas as mulheres pertencentes ao mesmo homem denominado, “lar comunista” – e as mulheres possuíam um poder na casa tão importante, para a sociedade, quanto os homens fora dela, no matrimônio de dupla-moral, a mulher era considerada um objeto de troca que, ora não tinha direito a gozar da sua sexualidade, pelos preceitos antes apresentados pela Igreja, como já analisado por Réau (1955), Rougemont, (1938); Freire Costa (1994); ora, as mulheres não tinham direito a gozar de sua capacidade de se cultivar, nem de levar adiante produções culturais (Rohden, 2001; 108 apud Mariano, 2012; 38), além de serem consideradas “inferiores” no campo do raciocínio (Freud, 1932; Freire Costa, 1983; 237; Mariano, 2012). E as mulheres eram apenas consideradas reprodutoras e identificadas com a maternidade (Freire Costa, 1983; 239; Rohden 2001 apud Mariano, 2012; 38), além de serem consideradas propriedade do pai patriarcal, tanto quanto os escravos e os filhos (Engels, 1980; Reich, 1981; Donzelot, 1980; Freire Costa, 1983; 240).

Mais tarde, através do trabalho dos higienistas (Freire Costa; 1983; 222), as mulheres passaram a ter um papel social preponderante, além de terem recuperado a sexualidade e a possibilidade do gozo feminino. Enquanto isso, os filhos, os descendentes passaram a ser considerados, de alguma forma, um investimento do Estado em mão de obra e também passaram a ser valorizados

Perguntamo-nos então: Teria sido possível as mulheres terem alcançado um novo nível de liberdade sexual – erótica – e de igualitarismo entre homens e mulheres, no nível da valorização social das produções culturais de cada um, sem terem passado por uma “revolução sexual” que exigiu um preço, a ser pago, como em toda revolução de costumes? Consideramos que as mulheres obtiveram ganhos fundamentais nas décadas de 1960-70-80, através da denominada “revolução sexual”, no sentido tanto de terem passado a ter direito a gozar de sua sexualidade, assim como de passarem a ser aceitas como sujeitos produtores de cultura e não apenas como meras reprodutoras (Seddon, 1984; 1991).

As teorias de Reich foram fundamentais neste processo, quando considerava que não era necessário haver primeiro, uma revolução social e depois, uma sexual. Que uma revolução sexual já poderia trazer muitos ganhos... Reich considerava que para sair da situação de criar “indivíduos submissos e escravos econômicos” era necessário acabar com a repressão sexual e amorosa, na infância e na adolescência (Reich, [1936] 1968; 18).

5.4.1. Escola de Frankfurt e debate atual

Indo além dos fenômenos e procurando as raízes dos conceitos utilizados, parece-nos que o conceito de “narcisismo”, quando utilizado pelos psicanalistas teria sua origem no conceito Freud e retomado por Christopher Lasch ([1979], 1983) como “cultura do narcisismo” com um tom próximo ao que lhe imprimiram Adorno e Horkheimer ao falar de sociedades totalitárias (Adorno e Horkheimer [1947] 1972; 33, *apud* Rouanet, 1989; 84). Adorno e Horkheimer questionavam o ideal temperado, procurado pelo Iluminismo, pois consideravam que servia para perpetuar-se no poder. Eles resgatavam “a promiscuidade e a ascese, a abundância e a fome”, como potências da dissolução. (Adorno e Horkheimer, 1947; 16; *apud* Rouanet, 1989; 64; grifos nossos).

A produção psicanalítica de um modo geral encontra-se dividida em relação a uma nova fase: alguns psicanalistas estão ainda bastante ligados aos conceitos de Freud como universais que não mudam com a história da cultura; já outros, parecem aproximar-se – como nós – de uma linha romântica como a reichiana, por exemplo, como seria o caso de alguns comentários de Bleichmar (1985) e de Birman (1996) e, mais tarde, de Neri, Miller, Gondar, Freire Costa, Zizek e Ehrenberg, dependendo do assunto abordado.

A apropriação que Rouanet faz das ideias de Adorno e de Horkheimer nos parece peculiar, pois estes se posicionavam, em realidade, numa linha próxima de Reich, como vimos anteriormente, criticando o Iluminismo ou “espírito esclarecido”.

Assim, os temas do “caos” e da “catástrofe”: “narcisismo”, “pânico narcísico”, “tempo primitivo e disforme anterior a toda lei” e também, “cinismo”, “pré-edípico”, “Narcísico”, “razão cínica” “ligação entre falta de lei”,

“desmoralização da lei”, “... agir à revelia da lei...”, com as de excesso de gozo, parecem fazer referência à época do pai totêmico, da teoria freudiana dos tempos primordiais, na linha apresentada pelo Freud de “Moisés e o Monoteísmo” (Freud, 1939), analisada por nós anteriormente e, que se opõe à visão rica – sem tanta repressão – dessa fase que lhe imprimem Engels e Oswald de Andrade, ligada à criatividade.

Esta abordagem, que tem suas origens numa explicação, aparentemente mal interpretada sobre as posturas de Adorno e Horkheimer, parece-nos que foi retomada em muitos discursos psicanalíticos, inclusive, no século XXI, sem se refletir quanto às mudanças históricas ocorridas nesse meio tempo na sociedade. Soma-se a essa temática a do excesso de gozo reinante, e sua contrapartida, o déficit de gozo. Na época atual, cometer uma “falta” ou “pecado” seria ficar no déficit de gozo, como já vimos, que Freire Costa concluía em 1983: para a política higienista, a “falta sexual” tinha deixado de ser o “excesso”, mas a “insuficiência”, mas acrescentava ele, que a estimulação do orgasmo nas mulheres, não tinha como objetivo a libertinagem, mas tratava-se de uma passagem para o “país do amor” (Freire Costa, 1983; 229). Ou seja, uma fase trágica se justifica, pela construção do amor, na outra. Isto é o que precisa ser entendido na contemporaneidade.

Freire Costa explica que o trabalho de exaltação que os higienistas faziam do exercício sexual das mulheres para atingir o orgasmo, tem que ser entendido como uma “... preocupação patriótica [...] que nada tinha de libertina”, mas [tratava-se de] uma *passagem* para o “país do ‘amor’” (Camillo, 1880; 21-22 apud Freire Costa, 1983; 228-9; grifos nossos).

Enquanto, Adorno e Horkheimer analisam a situação de um regime totalitário, questionando e tentando atualizar os conceitos, para impedir a alienação das pessoas, pareceria que os psicanalistas, desde os anos 1980 associam esse regime totalitário ao excesso de gozo, ao imperativo do gozo como não libertário, associando-o ao gozo do pai de Totem e Tabu de Freud tanto a um excesso de gozo quanto a um totalitarismo. Associam a Lei apenas ao Nome-do-Pai. Da mesma forma, quando é utilizado por Jurandir Freire Costa em suas variações, dizendo que o Brasil estaria passando por uma fase de “pânico narcísico”, que consistiria em “... um efeito avassalador, de situações em que o homem perde suas referências de equilíbrio.

Diante dele a opção é a fruição imediata do mundo” (Freire Costa, 1988). Lasch e Freire Costa, estariam quem sabe, retomando os conceitos pela Escola de Frankfurt, mas com o sinal invertido, retornando a uma linha freudiana tradicional de Moisés e o Monoteísmo e de um certo tipo de leitura de Totem e Tabu.

Na mesma linha, 1988, o psicanalista italiano Contardo Calligaris, lacaniano, recém-chegado ao Brasil, em “A sedução totalitária” propõe “a perversão antes que como uma patologia sexual, uma patologia social”, ou como uma “paixão à instrumentalidade” isto é, a paixão de “ser instrumento” (Calligaris, 1988; 107 apud Seddon, 1998), própria de uma sociedade totalitária (Calligaris, 1988; 116; apud Seddon, 1998; 210). Ou seja, enquanto Reich despatologizava a perversão com o conceito de “mulher-fálica” (Reich, 1952), conceito este retomado por Laplanche e Pontalis (1974) e ainda por Bleichmar (1985), de uma forma otimista, Calligaris sustenta que, cada vez mais há uma “transformação progressiva do sintoma neurótico num sintoma social perverso – como situação inamovível – e, por outro lado, uma marginalidade que leva ela mesma, a marca justamente do que ela está recusando”, mas sendo apresentada como da ordem do patológico ou negativo (Calligaris, 1988; 118 apud Seddon, 1998; 211). Também Calligaris parece ter tomado o conceito de “instrumentalização” de Adorno e Horkheimer (Adorno e Horkheimer [1947] 1972; 33, *apud* Rouanet, 1989; 84), no mesmo sentido, fazendo uma translocação de contexto: se a Escola de Frankfurt aplicava esses conceitos a um sistema totalitário, estes autores o utilizavam para explicar uma coisa liberadora e desrepressora como a “revolução sexual”.

Alguns autores questionam a violência da fase atual devido ao excesso de sexo em detrimento do amor (Freire Costa, 1994); de um elitismo da ética utilizada (Birman, 2001); de gozos não negativizáveis (Gorostiza, 2011); do surgimento de doenças (Brousse, 2011); ou de gozo que leva a doenças como as adições (Brousse, 2011; Lazarus-Matet, 2011); ou ao surgimento de várias doenças (Maffesoli, 2007); à incomunicação (Buman(204) etc..

Pareceria que quando questionam, no entanto, a nova fase da civilização, de só pensar em sexo, não conseguem visualizar sequer uma passagem para outra fase, uma fase de novas subjetividades, de novos amores e de novas famílias, como de fato já existem. E aparentemente vão muito bem, e às vezes melhor do que as tradicionais.

Os discursos e conceitos produzidos no campo da psicanálise, sobre essa questão, vão seguir, de um lado, de deslocamentos de valor de raízes na linha, ora feminizante, ora misógina; ora romântica, ora iluminista.

No século XX, os conceitos de “caos”, “catástrofe”, “retorno a um tempo primitivo e disforme anterior a toda lei”, (Freire Costa, 1988); “falta de lei” e, no século XXI, os conceitos de “uma inexistência do Outro”, ou de uma “a subida do objeto *a* ao zênite social”, (Alvarez, 2010) vs. queda da função do ideal (Alvarez, 2010), excesso de gozo (Brousse, 2012) tem suas raízes, em conceitos de outras épocas assim como: pecado original vs livre arbítrio (Réau, 1955; Male, 1966); misoginia vs feminização (Réau, 1955; Male, 1966; Rougemont, 1988) originados nos debates internos da religião Católica; sentimento de culpa ou culpação, ética vs redenção, não culpabilização, não ética (Freud, 1939) originados nos debates internos da religião Judaica; feminismo do Estado (Donzelot, 1988) vs. patriarcado; excesso de gozo vs déficit de gozo como “falta” ou “pecado” (Freire Costa, 1984); repressão vs liberação sexual do gozo; novo vs repetição (Reich, 1981; 209 apud Rouanet, 1989); lei ou ética – operando do lado do pai (Freud, 1939; 142) vs. *das Ding*; estágios pré-patriarcais (Freud, 1895).

Adorno e Horkheimer, numa linha próxima de Reich questionavam como já vimos, o iluminismo ou “espírito esclarecido” pelo fato de ter extirpado, através de fortes punições, a “lembrança dos tempos pretéritos”, “de nomadismo” e de “os estágios pré-patriarcais” e a irracionalidade, como sendo ela a que levaria “à ruína”. (Adorno e Horkheimer, 1947; 16; apud Rouanet, 1989; 64; grifos nossos). Segundo eles, o iluminismo procura um ideal burguês morno, temperado, meio termo e a “perpetuação do todo”:

O ideal burguês da naturalidade não visa a natureza amorfa, mas a virtude do *meio*. A *promiscuidade e a ascese*, a *abundância e a fome* são, apesar de opostas, imediatamente idênticas enquanto *potências da dissolução*. Ao subordinar a vida inteira às exigências de sua conservação, a minoria que detém o poder garante, justamente com sua própria segurança, a *perpetuação do todo* (Adorno e Horkheimer, 1947; 16; apud Rouanet, 1989; 64; grifos nossos).

Enquanto Adorno e Horkheimer analisam criticamente a postura iluminista, posicionando-se contra ela, muitos discursos psicanalíticos, acabam tomando essa ideia para explicar o porquê está tudo imobilizado, atribuindo a “mal” ao excesso de sexo ou de gozo, ou de gozo feminino.

Quanto aos conceitos de “sedução totalitária”, paixão à “instrumentalidade”, “razão cínica”, “cinismo”, “transformação progressiva do sintoma neurótico num sintoma social perverso” também parecem ter sido tomados do conceito de “instrumentalização” de Adorno e Horkheimer sem observar que eles atribuem essa atitude, ao Iluminismo totalitário e, de forma crítica (Adorno e Horkheimer [1947] 1972; 33, *apud* Rouanet, 1989; 84).

Esse conceito de caos também é associado ao pecado original, e ao sexo. Benjamin diz que, se entre os judeus, o sentimento de culpa surge por “terem matado o pai”, no catolicismo, o sentimento de culpa concretiza-se na ideia de pecado original, isto é, de terem comido do fruto proibido da árvore do saber, ou seja, ter realizado a relação sexual, segundo ele, o “pecado original” consistiria em desobedecer a Deus com o comunicar-se entre si. (Benjamin (1916); 2001 a; 191).

O Freud de “Moisés e o Monoteísmo” encontra-se alinhado aos ideais e a um sistema patriarcal, cuja lei – e ética – é gerada pela vontade do pai, a sociedade apresentada como imutável ou como não melhorável (Freud, 1939), posição afinada com os ideais burgueses, do casamento monogâmico de dupla-moral e pela qual, ainda, a maternidade é entendida como saída privilegiada para a mulher, numa linha próxima dos higienistas e do judaico-cristianismo; tem, também, o Freud de “Além do Princípio do Prazer” (Freud, 1920) e de “Futuro de uma Ilusão” – entre outros – textos pelos quais, a nosso ver, Freud resgata uma tradição progressista histórica, romântica e utópica, que entende que o ser humano tem possibilidades de se sair bem sozinho e que pode criar leis mais flexíveis, através de sua razão e de sua sensibilidade, sem estar atrelado à vontade do pai: o ser humano encontrará caminhos, sozinho, de se “salvar”, ou melhor, de ser o mais feliz possível.

Atualmente, parece que o caos é associado ao excesso do gozo que supostamente vem junto com o consumismo. Vejamos os comentários de Stavrakakis. Ele pensa que assim como foi preciso usar a psicanálise articulada ao marxismo, na época de 1920-30 para explicar o descompasso entre fator subjetivo e objetivo que se deu em dois momentos: 1) quando Lenin lança a revolução cultural e a proposta do “homem novo” e de uma “ordem nova de vida” (Canevacci, 1987); 2) quando os operários recuaram dentro de uma conjuntura favorável, levando ao

avanço do hitlerismo, (Rouanet, 1989; 13-14), agora é necessário usar a teoria lacaniana “para reorientar a teoria política contemporânea”. (Stavrakakis, 2011).

Stavrakakis refere-se ao estatuto do gozo e do objeto *a* no sacrifício religioso e na política do consumo: ele considera que há um primeiro espírito capitalista, ascético, baseado na ética protestante da proibição, e que há um segundo espírito capitalista, focado no **comando do gozo**, ambos inspirados na psicanálise. Numa linha de Freud e o Monoteísmo ele pensa que “o mandato do gozo não é um tipo de atividade liberadora”. Stavrakakis pensa que a sociedade de consumo não é ligada por nenhum ideal. (Stavrakakis, 2011), ou seja, haveria um caos sem fim e ligado ao gozo? Qual gozo? Pensemos no que dizia Jimenez quando discriminava os gozos que provocam angústia e os que provocam prazer.

Ele considera que Lacan é de esquerda, mas o Slavov Zizek devido a seu “radicalismo anti-utópico” o considera de direita. Stavrakakis questiona certas posturas “... dos analistas e teóricos lacanianos quando falam da função paterna” que lembrariam às da direita cristã (Stavrakakis, 2011).

5.4.2. Psicanálise, arte e romantismo

Consideramos que os discursos psicanalíticos possuem força subversiva tanto poetizadora quanto feminizadora, mas eles podem também agir como forças antipoetizadoras, burocráticas e misóginas.

Atribuímos parte da nossa tentativa de atualizar a psicanálise no Rio de Janeiro, à nossa proximidade, desde sempre, com as artes. No campo das artes, a categoria estética de “belo” entra em declínio com Kant. “Hegemônica, única categoria valorizada socialmente desde a Antiguidade, o “belo” passa a perder valor, tendo que compartilhar a cena com novas categorias que surgem a partir desse momento, entre as quais as de sublime”, “grotesco”, “interessante”, “novo”, “curioso”. A arte é uma forma da subjetividade se expressar. No momento em que o homem se depara com a sua impotência frente à onipotência de Deus, Criador de tudo a partir do nada – *ex-nihilo* – ele toma consciência de sua finitude e de sua limitação –

que Freud vai traduzir com o termo de “complexo de castração”. É dessa tomada de consciência da própria limitação, que o ser humano se apropria do seu desejo como criador. Kant, ao separar as esferas da razão, da moral, e da sensibilidade, as questiona através das categorias de A Verdade, do Bom e do Belo. A ideia de “sublime” construída por Kant traduz o sentimento e a subjetividade da época. É esta, aliás, a função de um filósofo historiador: entrever o surgimento de espírito de uma época com antecedência, traduzindo-o em palavras, abrindo horizontes e colaborando no parto. Esta posição traz em seu âmago a ideia de transgressão e de gozo, presentes na sublimação e a ética do desejo. E é Vico quem, ainda no Iluminismo, cria a categoria de seres humanos primitivos, poéticos e sem negar Deus, ele cria a ideia de que os seres humanos são extremamente criativos – poéticos – quando precisam, ou seja, quando não têm onde se segurar, nem com o que se guiar. Os pré-românticos influenciados pela ideia de Kant de sublime passam a valorizar sua produção subjetiva, antes que a obra final. A função da arte muda: declina o valor da obra de arte em si própria a ser cultuada, como mimese de Deus, que possui uma aura própria, como diz Baudelaire; o que passa a ser valorizado é o processo da realização do objeto em si próprio, ou seja, o fazer do artista, sua subjetividade e seus sentimentos. O conteúdo muda e a forma também. Começa a haver uma “inadequação” entre forma e conteúdo. O conceito de sublime traz em si as ideias de contraste, transgressão, de elevação, êxtase, belo e medo. Nada tem de comportado ou de temperado. Os pré-românticos tomam a ideia de poetização dos homens primitivos de Vico através da leitura de Herder, que a vê como “espírito do povo”. Eles utilizam a “ironia estética” para questionar antigos valores, como o amor maternal, o amor a Deus etc.. Hegel questiona os pré-românticos e os românticos, concluindo que a arte está morta. No entanto, acaba valorizando a ideia de destruição de valores, importada dos pré-românticos e coloca a filosofia no lugar da arte. Hegel resgata ainda “o novo”, o frescor das obras. O conceito do novo faz parte do repertório de categorias românticas que deixa para trás o conceito de “belo”. Retomando a dialética histórica de Vico, Hegel cria uma dialética fundamentada numa tríade que inclui o conceito de destruição ou antítese, importado da ideia de “ironia estética” dos pré-românticos, fundamental, por sua vez, para poder criar a síntese. Ademais, mesmo que conclua que a arte romântica acabou com a arte, perdendo o sentido, pois a função da arte era homenagear Deus, o Criador e a subjetividade dos artistas tomando o lugar deste, Hegel, ele mesmo, resgata, em certas obras, o “espírito do povo” que, remeteriam ao

espírito absoluto. Em outras palavras, admite que o espírito do povo ocupe o lugar do espírito absoluto sob a condição de que a ele se remeta. Duchamp expande o mundo da arte para além dos seus limites transformando o que não era arte em arte (Seddon, 2005). Beuys proclama que todo mundo é artista e que deve criar seus próprios mitos – de origem, de projeção. Os artistas contemporâneos enquanto se analisam, e assim, analisam os espectadores, trocando de lugar com eles, artista-espectador; espectador-artista; psicanalista-analisante; analisante-psicanalista.

De um Deus criador de tudo, passa-se a seres humanos criadores de tudo. Porém, devido à estrutura falocêntrica, as mulheres continuam situadas no lugar do repudiado no edifício simbólico da sociedade. Na realidade ou só nos discursos dos psicanalistas?

O que estava em jogo nessa longa polêmica é a posição do ser humano em relação à sua capacidade e à sua autonomia de criação, frente aos supostos diversos deuses e deusas. Embora sempre tenha havido mulheres incluídas no grupo de seres humanos eróticos e poéticos, elas tinham que arcar com o peso de serem chamadas de masculinas, pois, a feminilidade estava vinculada à virgindade, à pureza, à maternidade, à sensibilidade e ao lar.

Consideramos que, assim como nas artes e no campo da cultura em geral, houve um declínio de paradigmas, de forma análoga, quanto às formas da vida amorosa-sexual das pessoas. Assim, várias categorias entraram em declínio: a virgindade e a pureza, expressas na imagem da Virgem Maria, o ideal de “belo” ligado à mulher e a seu culto; a autoridade paterna, a virilidade, o prestígio do pai, o Nome-do-Pai, como representante de Deus, do Bom e da Verdade; a maternidade como ideal familiar e como saída privilegiada para a liberdade ou satisfação da mulher; o casal heterossexual como casal modelo; o homem ligado à razão, à moral e à criatividade, em oposição à mulher ligada ao afeto e à criatividade como mãe; a divisão entre tarefas estritamente masculinas ou femininas; a divisão entre história da vida privada e da vida pública.

À diferença é que essas quedas, relacionadas às linhas feminizadoras – junto às poetizadoras – têm efeitos mais vagarosos que as de poetização, que ainda estão acontecendo. As linhas de secularização-poetização apresentadas por nós foram

produzindo fendas, quebras na trama “homogênea” existente, produzindo, claramente, um declínio de valores no século XIX. As linhas de feminização atravessam os séculos, atuam de forma mais lenta e conservadora e só no final do século XX que se vêem alguns indícios delas. Os meios cibernéticos de comunicação produzem efeitos inesperadamente acelerados.

As linhas de feminização devolvem às mulheres suas capacidades eróticas e poéticas, além de criar uma simetria entre os dois sexos. Enquanto o higienismo as erotiza; o catolicismo, além de simetrizar a relação com o homem, através do culto à Virgem, introduz o elemento que permite soltar a imaginação e a sublimação: o amor. As linhas românticas incitam as mulheres ao questionamento do estabelecido, assim como as experiências concretas de “novas ordens sociais e sexuais”.

Freud questiona os modelos de homem e mulher, a monogamia, a união das correntes sexuais e afetivas, resultado dessas influências e mostra como há uma determinação sócio-cultural própria da sociedade falocêntrica, na qual a feminilidade existe como repudiada. Todo ser humano seria em sua origem um perverso polimorfo, e partiria para sua “escolha sexual” da bissexualidade, pois, caso contrário, os homossexuais não poderiam ser explicados. Contudo, o que Freud faz é amarrar, de certa forma, a constituição saudável do homem e da mulher a uma escolha sexual também “saudável”, “normal”. Por outro lado, sem a aceitação da castração pelo agente da castração que é o pai, se incorre na perversão. Os psicanalistas não deveríamos considerar o discurso psicanalítico – ou da ética do desejo, mais especificamente – o causador da liberação do gozo, ou do gozo feminino. Ao final de contas, colaboraram para isso várias linhas, poetizadoras e feminizadoras, ao longo de acirradas disputas e até de guerras.

Na contemporaneidade, a vida cotidiana social no Rio de Janeiro, se parece mais com a que Oswald de Andrade exaltou, de tipo permissivo, feminina. Segundo ele, há dois tipos de sociedade: as repressoras e de ordem masculina e, as permissivas, feminina; as primeiras são hipócritas, as segundas, cordiais e de alteridade. Em outras palavras, no primeiro tipo de sociedade, as mulheres são de dois tipos no cotidiano, as outras, passam de santas a putas nos períodos de exceção, mas em nenhum dos dois, gozavam; os homens têm acesso cotidiano ao gozo total.

O segundo tipo trata de sociedades mais próximas da ordem matriarcal, e, devido ao fato de as mulheres terem mais poder social, todas e todos gozam no dia a dia, mas de forma mais limitada, e nos períodos de exceção há a possibilidade de maior gozo e simetria para todos.

No primeiro caso, há uma situação de mais-valia e de hierarquia; no segundo, é de comunidade, de horizontalidade.

Parece-nos que não seria mais o caso de se falar desse tipo de exceção da forma que aparece nas fórmulas da sexuação de Lacan para explicar a fase atual, de feminização, pois elas parecem explicar o patriarcado, principalmente, quiçá o casamento monogâmico.

Se autores como os freudo-marxistas e os integrantes da Escola de Frankfurt recorriam à metapsicologia psicanalítica para tentar analisar a perversa realidade social dos holocaustos, -- catástrofe, Shoá – incompreensível tanto para os marxistas quanto para os psicanalistas na época, devido à aceitação por parte das pessoas de um regime nazi-fascista ou stalinista que lhes tirava toda a liberdade e os submetia aos piores sofrimentos, hoje os psicanalistas parecem inverter a situação, recorrendo à psicanálise para que estes expliquem os movimentos libertários, quase todos num consenso de que o pior vilão é “o gozo feminino”, que lhe chamam o “gozo excedente”.

Será que esse nome leva em seu âmago o sentido de uma mais-valia que era aproveitada pelos homens e a sociedade como um todo e da qual era privada a própria mulher, pois não podia usufruí-la? Agora que essa mais-valia de gozo, esse excesso – pois, está liberto de repressões – não mais pertence como propriedade privada aos homens, o que pode acontecer? É como se tivesse havido uma revolução pela qual todo o trabalho excedente, a mais-valia não mais pertencesse ao capitalista e estivesse dando voltas, completamente solta. O pânico daqueles que a perderam e que estão prestes a serem privados dela para sempre, é grande! Pois a lógica das coisas leva a pensar que as mulheres estão se apropriando do próprio gozo. Que até pouco tempo atrás, não era aproveitado por elas, mas por eles.

Hoje, a falta que nos habita, aquilo que se traduzia na religião como pecado original, continua firme. Como o *das Ding* de Kant e de Freud. Nem deixará de existir.

Foi essa linha de argumentação de Freud – mesmo que não conhecêssemos o pensamento de Vico – que, em 1991, nos levou a tomar uma atitude otimista frente à nova fase, pois, como Freud, acreditávamos que os homens tinham uma tendência a erigir leis quando ficam sem elas, ideia que conhecíamos bem e que apreciávamos muito. Afinal, a lei ou o ideal é o reverso do *das Ding* – gozo – que estava no âmago do ser humano, e este era seu eixo.

O Freud de “Futuro de uma ilusão” diz que os homens, precisam saber que são eles que criam as leis, para reconstruí-las de forma flexível e adequada às suas necessidades, o que consideramos uma utopia de Freud.

Esse raciocínio traz implícito em si a idéia de Vico, de Herder e dos românticos, nesta sequência, ou seja, quando os seres humanos estão num estado caótico, catastrófico, amorfo ou sem lei, criam suas próprias leis, para não cair no caos. Hoje, podemos ainda visualizar as raízes românticas, mais profundas do pensamento freudiano escolhido por nós e que se encontra na linha de Giambattista Vico, quem considera que os criadores de leis, de limites, são as pessoas do povo, que ele chama de “gigantes e heróis primitivos” (Auerbach, 2007; 351 apud Martins Rodrigues, 2008; 90) que, a través de seu *espírito do povo criativo* vão criar leis eternas, “*limites fixos* como proteção material e psicológica contra o *caos* do mundo circundante” (Auerbach, 2007; 352 apud Martins Rodrigues, 2008; 91. Grifo nosso). A tendência não é a permanência nesse estado caótico ou catastrófico, como pensavam os iluministas. Vico criou uma perspectiva histórica, nova de por certo, sobre a natureza poética dos homens, que ia contra o consenso iluminista da época, de uma ideia de natureza humana como absoluta e imutável (Martins Rodrigues, 2008; 92), colocando o princípio criativo frente ao “caos”. Este processo de criação de leis frente ao caos é o que denominamos “poetização”. Retomando esses ideários: quando o discurso refere-se à essência, ou natureza universal fixa, ou razão absoluta, a abordagem torna-se a-histórica, pretendendo-se que as leis sociais se mantenham sempre bem amarradas e de forma eterna, e sem sujeitos agentes de transformação do simbólico, como é o caso de uma postura

iluminista. Já, quando a natureza é permeada por questões particulares, de imaginação, criatividade ou de inconsciente, que provêm, ora das pessoas do povo, ora do espírito do povo criativo das próprias leis, conforme viam os românticos do *Sturm und Drang*, há uma abordagem histórica (Martins Rodrigues, 2008; 88-90), contemplando-se mudanças no edifício simbólico produzidas pelos próprios agentes que passamos a denominar “agentes de transformação do simbólico”.

Este ponto, que também foi analisado por nós em 1991, é da maior importância para acompanhar as ideias que estamos levando adiante. Pois, seguindo o aparelho metapsicológico que Freud criou, para dar conta do psiquismo, não seria necessário se preocupar tanto, como os psicanalistas uma vez que, como Freud explica: se não se limitar a liberdade sexual desde o início, o resultado não é melhor em termos de satisfação ou de mal-estar (Freud, 1912a: 170; grifo nosso; Seddon, 1991; 93-4). Afinal, pode-se verificar que onde as resistências naturais à satisfação não são suficientes, o homem sempre ergueu outras, convencionais, a fim de poder gozar o amor. Só que aí os homens podem erguer outras leis, quem sabe, mais de acordo com as próprias necessidades.

5.5. Poetização, erótica e carnavalização do debate

A trama de discursos-sintomas sociais – mostra um movimento de pêndulo ou de balança, constituindo-se como um todo. Uma trama de acordo com as tendências da “poetização” e de “carnavalização” de nossa época, já analisadas no campo das práticas sociais e dos discursos artístico-culturais. A trama, como um todo, apresenta elementos de inversão e de ambiguidade e convivem entre si, numa cosmovisão que entendemos como a apresentada por Bakhtin (apud Discini como carnavalização), pois se trata de vários ideais convivendo entre si, em contraposição a um único ideal, como ocorria na moral sexual civilizada.

Nesse sentido acreditamos ter demonstrado que essa trama de discursos pode ser entendida e inserida, pelo fato de sua existência, no ideário romântico, pelo fato de admitir uma mudança tão profunda que implica na aceitação, mesmo que à revelia, de uma nova era da civilização, pelo ingresso das mulheres em pé de igualdade aos

homens, fato inédito na história de nossa civilização. E o trabalho que fizemos nos permite ver que esse debate tem suas raízes no ideário, ora iluminista, ora romântico, mas consideramos que a trama como um todo vem se aproximando, pelos deslocamentos de valor, – apesar dos movimentos pendulares contrários – cada vez mais à linha romântica.

Uma desregulagem ou defasagem com a realidade vai existir sempre, mas não parece, nem deve estar mais associada inevitavelmente à feminilidade. Em lugar de mais-valia e exclusão, parece que muita gente já tenta lidar com a própria falta sem ter que atribuí-la ao outro, ou às mulheres, ou aos judeus, ou aos negros, ou aos loucos, aos índios, ou aos homossexuais. Os discursos sociais e estatísticos estão aí para prová-lo.

Muitas categorias estão ficando caducas. Muitas vezes as pessoas não querem mais dar um nome a sua subjetividade para impedir a estigmatização.

Reiteramos que, mesmo que pelas nossas pesquisas quase nenhum psicanalista aceite que é através da ética do desejo dos sujeitos contemporâneos que as pessoas elaboraram as mais variadas formas de laços amorosos novos, por sua vez, também regidos por uma ética do desejo, acreditamos nisso e também em que se trata de relacionamentos menos fechados e reprimidos que os de antigamente.

Claro que as linhas autoritárias estão reagindo, mas nós, como psicanalistas e agora como historiadores da cultura, não podemos entrar em cena para moralizar, para julgar, para castigar ou para pregar. Cabe-nos apenas analisar e tentar oferecer elementos de análise que ajudem cada um a encontrar seu próprio caminho e a jogar um pouco de luz na situação.

Acreditamos firmemente que as utopias de Freud e de Lacan estão se cumprindo: Como desejava Freud, as pessoas podem efetivamente lidar com as leis sabendo que são elas que as colocam e, por isso mesmo, podendo criar novas leis, a cada vez mais adequadas. A “utopia” ou “antiutopia” dele e de Lacan de uma ética do desejo para a clínica psicanalítica se estendeu, a nosso ver, e hoje domina o Ocidente, coisa que empurra a muitos a inventarem – pareceria – uma teoria da conspiração

para explicar por que essas pessoas estariam alienadas – alienadas de tanta liberdade e de tanto estilo próprio?

Perguntaríamos a essas pessoas se prefeririam que as mulheres não pudessem ler, nem ter vida sexual; que os jovens e as jovens tenham de aguardar até os vinte e quatro anos para se casarem e terem vida amorosa e sexual; que as crianças sejam amarradas para que não se masturbem; que os homossexuais masculinos tenham de optar entre a castração e a prisão, que mulheres homossexuais voltem para os conventos! Se aceitar as diferenças é alienação: Viva a alienação!

Pode-se pensar como uma hipótese que, conforme Margareth Mead, os homens reprimiram as mulheres e negaram sua capacidade de saber por ciúme e inveja. Nós pensamos, quando analisamos a criação do culto da Virgem Maria, as quantidades absurdas de repressão que foram necessárias para condensar numa virgem só ou dividida numa panígia as inúmeras deusas com todo seu potencial erótico e poético, transformado em virgindade e beleza apenas a ser admirada como o ideal do Belo e da Pureza. Quanto sacrifício de libras de carne, de gozo das mulheres! Todo esse capital erótico e poético foi excluído e virou “repúdio da feminilidade”, forcluindo até as próprias mulheres dentro das casas, atrás das panelas, escondendo suas potencialidades atrás de diversas “burcas”...

Pensamos, conforme Breton, os surrealistas e Lacan, que o mundo está rachando e que o princípio feminino está aparecendo, assim como as deusas primitivas, que foram sincretizadas na Virgem. Hoje, essas deusas estão nas ruas do Rio de Janeiro e do mundo, junto com os deuses, desfrutando todos juntos de seus potenciais eróticos e poéticos.

Tudo que estava reprimido pelos valores oficiais, reaparece numa visão carnalizada do mundo: as mulheres, o feminino, a feminilidade, a erótica, o gozo feminino, a poetização, a sublimação, a cultura da alteridade, como personagens evoluindo num carnaval de rua contemporâneo, cada uma com suas fantasias, seus dramas e tragédias pessoais, com seu próprio estilo lidando com a falta que lhe habita. E todos aqueles que foram esquecidos, silenciados, elididos, negados, expulsos, tem a sua vez de serem reconhecidos. As práticas e os discursos podem conviver, mesmo sendo diferentes em uma carnavalização.

Para alguns dos psicanalistas havia uma visão otimista, como nós quando colocávamos que da erótica do corte de amor haveria chances de se passar a uma nova fase poética no futuro (Seddon, 1991; 1993), vista, por nós, de forma positiva, pois homens e mulheres já passavam a possuir uma “erótica” própria, regida pela ética do desejo – na definição dada por Lacan de ir além da moral (Lacan, 1959-60) – e isso já, fazia surgir uma relação menos hierárquica entre homens e mulheres, se aproximando da falta, do estranho...

O ser humano está se colocando cada vez mais no caminho de Antígona, entre duas mortes arriscando tudo de bom que haveria na Terra para saber de seus desejos que se encontram mais além, para desejar Outra Coisa, para construir novos valores e surgir de novo como um Ave Fênix da cinzas. [...] partindo para o espaço cósmico dos deuses, o mundo do símbolo, dos significantes, para a sublimação se soltando de toda e qualquer amarra atingir o campo dos desejos [...] que está ligado como se fosse uma âncora ao gozo primevo. Como uma bússola interna este, o tal gozo, orienta o campo magnético dos desejos (Seddon, 1991 a; 275).

Consideramos que esta trama é constituída por várias que proliferam sem parar – poetização – tendências contraditórias entre si, algumas inspiradas no ideário romântico; outras, inspiradas no ideário iluminista.

Todas elas convivem entre si, cada vez mais dando à luz novos discursos que proliferam em seminários, livros, revistas, rede virtual e até na mídia. Esses diferentes discursos criam um cenário de poetização, pois se encontram em permanente estado *poiesis* e ainda, criando-se uma trama que possui uma “cosmovisão carnavalesca”, pois convivem em suas ambiguidades e conflitos, às vezes convivem até dentro da mesma escola ou corrente psicanalítica. Constatamos então que há um movimento de balança que atravessa os discursos: num extremo, um otimismo em relação à nova fase e suas consequências, principalmente, – mas não apenas – para as mulheres, em relação à assimetria, à possibilidade de sublimar e participar da produção cultural e de apropriar-se da vida amoroso-sexual fundando uma erótica própria; num outro extremo, um pessimismo.

E quanto à psicanálise? Não teria mais sentido? Teria sim. Cada sujeito pode vir a precisar da psicanálise a sua maneira. A psicanálise precisa se repensar, analisar a si própria, para dar conta de uma sociedade que já, há um tempo, vem se analisando sozinha, tornando consciente o que era inconsciente, como o repúdio da feminilidade ou “A mulher”. A falta que nos faz ratear e falhar, pois, assim entendemos o nosso

psiquismo, nos dias de hoje, será “prenhe de sentido” por cada um à sua maneira, em cada momento de seu processo histórico e em cada cultura.

Não *ex-nihilo*, mas a partir do que se tinha. O recurso de Vico à poetização parece-nos que está na ordem do dia: só que em lugar de só as sociedades “recursarem” a fases primitivas, também os sujeitos o fazem. Os processos de inversão de valores produzem processos de fusão de todos em um, numa espécie de retorno a um magma inicial humano de fluidos, para depois, cada um se separar e fazer suas próprias criações com um estilo próprio. O sujeito contemporâneo se desliza de um carnaval orgiástico e ao mesmo tempo familiar, para submergir nas redes dos “feicibuquis”, para se comunicar com muitos desconhecidos de forma próxima e encontrando afinidades e diferenças. Com a sociedade se dá da mesma forma.

Não existe uma única maneira de viver a falta: cada época, cada cultura, cada linha feminizadora a entendeu, a entende e a entenderá de forma singular.

Assim como a sociedade vinha fazendo um processo de análise – auto-análise -- (Seddon, 1991 a), a Psicanálise vem fazendo também uma espécie de Auto-análise. Vejamos:

- (i) A psicanálise vem se questionando e se recriando, podendo surgir dela – apesar de tendências que poderiam empurrá-la para o seu fim, e “perder o bonde da história” (Birman, 2001) – uma psicanálise utópica, romântica e subversiva que esteja toda hora realizando o próprio passe.
- (ii) Onde antigamente havia uma ética aristotélica ou do prazer, regendo a trama discursiva, hoje, cada vez mais, a mesmo se rege por uma ética do trágico ou do desejo. Isto, a nosso ver, acontece também no campo do debate psicanalítico mesmo que muitas vezes não se tenha ainda, consciência disso.
- (iii) De doenças que afetavam basicamente à mulher e a deixavam fora do social – paralisada, muda, surda, improdutiva – para novos estilos de ser ou viver: “mulher à beira de uma ataque de nervos” (Seddon, 1993), “mulher fállica” (Seddon, 1993); ou “novas doenças”, como a “psicose ordinária” (Seddon, 1998a 2009; 2011) etc.. A doença e a saúde não se encontram mais tão separadas. Em

todo doente há um lado saudável, assim como de perto ninguém é normal, cada um com seu estilo – homossexual, transexual, bissexual, poligâmico etc.;

- (iv) Em lugar de haver uma única forma de atender: enquadramento neutro com 50° ou com 45°, ou então, tempo lógico, a clínica pode acolher diversas formas de trabalho, cada vez mais;
- (v) Passou-se de entender que havia um mecanismo hegemônico como o recalque, e a produção de neuróticos, somaram-se a este, os mecanismos da recusa – ou renegação, ou transgressão – ou de repúdio, ou também da *Verdichtung* ou ainda, o juízo de condenação;
- (vi) Do predomínio de um simbólico maciço, homogêneo, onde não havia lugar para a diferença, passou-se para um simbólico fraturado, dominado pelo princípio do feminino, a falta ou *das Ding*; do lugar onde não existe a mulher, para um simbólico que se rege com uma lógica parecida à proposta por Lacan para as mulheres, do *não-todo*, ou para a loucura e onde há um compartilhar a falta (Seddon, 1991; 1993; 1998 a).

A criatividade está presente a toda hora, mesmo que ainda não seja hegemônica.

Referências bibliográficas

A

ABRAHAM, K. **Teoria psicanalítica da libido: Sobre o caráter e o desenvolvimento da libido.** [1924] / Selected papers of Karl Abraham. / Trad. Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1970.

AGAMBEN, G. *Qu'est-ce que le contemporain?* Traduit de l'italien par Maxim Rovere. Rivales poche. Petite Bibliothèque, pris, 2008.

ALMEIDA PRADO, D. **Apresentação do teatro brasileiro moderno. São Paulo, Perspectiva. Coleção Estudos, 2001.**

_____. **O teatro brasileiro moderno.** São Paulo: Perspectiva. Coleção Debates, 2003.

ALMEIDA, H. de. **Dicionário de termos eróticos.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

ALONSO, S. L.; GURFINKEL, A. C.; BREYTON, D. M. (Org.) **Figuras clínicas do feminismo no mal-estar contemporâneo.** Depto. de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. São Paulo: Escuta, 2002.

ALTHUSSER, L. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado** (Notas para uma investigação)". In: Slavov ZIZEK, S [1994] (Org.). Um Mapa da Ideologia. Tradução Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Contraponto, 2007. 3 edição. Título original: *Mapping ideology*. Pg.105-144.

ALVAREZ, M. **Feminização progressiva do mundo.** Disponível em: <http://www.elblogdemargaritaalvarez.com>. Acessado em: 20 de novembro. 2010.

ANDRADE, L. **Rio 40º Fahrenheit-** Rio de Janeiro, In: Concinnitas No. 5 – Revista do Instituto de Artes da UERJ, 2003.

ANDRADE, O. [1928] **Do pau Brasil à antropofagia e às utopias:** manifestos, teses de concursos e ensaios. 2. ed. Introdução Benedito Nunes. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1972. 228 p. **Obras completas – 6.**

ANDRADE, O. [1950] **A crise da filosofia messiânica.** São Paulo: Revista dos Tribunais, 1950. (Tese para concurso da cadeira de Filosofia da FFCL da USP). 1972.

ANDRADE, O. **Obras completas – 8 –Teatro.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: Martins Fontes, 1973.

ANDRÉ, J. **As origens femininas da sexualidade.** Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. Título original: *Aux origines féminines de la*

sexualité.

ANDRÉ, S. [1993]. **A impostura perversa.** Tradução Vera Ribeiro. Revisão Técnica Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. Título original: *L'imposture perverse.*

ANDRÉ, S. **O que quer uma mulher?** Tradução Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987. Título original: *Que Veut une Femme?*

ARIÈS, P. **O amor no casamento.** In: Beijin. Sexualidade ocidentais. São Paulo: Brasiliense, 1982.

ARISTÓTELES. **A Ética a Nicômaco.** In: Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1979a.

ÁVILA, A. **O lúdico e as projeções do mundo barroco I.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1994a.

ÁVILA, A. **O lúdico e as projeções do mundo barroco II.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1994 b.

AZEVEDO, T. **Namoro á antiga: tradição e mudança.** In: Velho e Figueira, Família, psicologia e sociedade. Rio de Janeiro: Campus. 1981.

B

BASBAUM, R. **Arte Contemporânea Brasileira – textura, dicções, ficções, estratégias.** Rio de Janeiro: Marca d'Água Livraria e Editora Ltda. 2001.

BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil.** Contribuição a Uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. Primeiro Volume. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

BAUDELAIRE, CH. **Sobre a modernidade.** São Paulo: Editora Paz e Terra, 1996. 3 Edição.

BAUMAN, Z. [2004] **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos.** Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2006 Título original: *On the frailty of human Bonds.*

BEAUVOIR, S. (1949a). **O segundo sexo - A experiência vivida.** / Le deuxième sexe. / Trad. Sérgio Milliet. 2 ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. v. 2.

BEAUVOIR, S. (1949b). **O segundo sexo - Fatos e mitos.** / Le deuxième sexe. / Trad. Sérgio Milliet. 3 ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. v. 1.

BENJAMIN, W. **A Tarefa-Renúncia do Tradutor (1923)** In: (?) *Antologia Bilingüe. Clássicos da Teoria da Tradução. Walter Benjamin.* Vol I. Núcleo da Tradução, Florianópolis, 2001 b.

BENJAMIN, W. **Núcleo da Tradução Sobre a Linguagem em geral e sobre a Linguagem Humana** (1916). In: Antologia Bilíngüe. Clássicos da Teoria da Tradução. Walter Benjamin. Vol I, Florianópolis, 2001 a.

BENJAMIN, W. **Origem do Drama Barroco Alemão**. Brasiliense, São Paulo, 1984.

BENJAMIN, W. **Teoria das Semelhanças** (1933). In (?) Antologia Bilíngüe. Clássicos da Teoria da Tradução. Walter Benjamin. Vol I. Núcleo da Tradução, Florianópolis, 2001 c.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. Tradução Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Título original: *All that is solid melts int air*.

BÍBLIA SAGRADA, 1958, São Paulo: Editora **Ave Maria**. Livros Santos. Textos originais da Abadai Beneditina de Maredsous.

BIRMAN, J. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BIRMAN, J. **Por uma estilística da existência: Sobre a psicanálise, a modernidade e a arte**. 1ª Ed. São Paulo: Ed. 34, 1996.

BLEICHMAR, E. *El Feminismo espontáneo de la histeria*, Madrid; Adotraf, 1985.

BOCK, Wolfgang. **Linguagem, Imagem e Mídia**. Curso ministrado pelo Professor Doutor Wolfgang Bock. Professor Convidado do Programa de Pós-Graduação em Teatro. Centro de Letras e Artes. UNIRIO, Rio de Janeiro, 02/2008.

BONNEAU, C. *Madame de Sévigné ou d úne si longe attente*. In: *La Lettre Mensuelle*. No. 162, set. / out. 1997.

BOONS, M. C. **Da sedução entre homens e mulheres; uma abordagem lacaniana**. In: Carmen Da Poian (org.). Homem-mulher, abordagens sociais e psicanalíticas. Rio de Janeiro: Taurus, 1987.

BRECHT, BERTOLT. **Madre coraje y sus hijos** In: Bertolt Brecht: Teatro Completo. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1964.

BROUSSE, M. H. **Entrevista com. EBP** Entrevista concedida a Cristina Maia – Veredas@yahoo grupos.com.br em nome de Cristina Maia [cris_maia@uol.com.br] 4 de maio de 2012b. 00:20h. ebp-veredas@yahoo grupos.com.br [EBP-Veredas]

BROUSSE, M. H. Entrevista concedida por Marie-Hélène Brousse a Simone Souto, durante a realização do **VIII Encontro da Associação Mundial de Psicanálise**. Tânia Abreu (EBP/AMP). Disponível em vídeo na página do Facebook “Mulheres de hoje: figuras do feminino no discurso analítico” e no site do Encontro (<http://www.mulheresdehoje.com.br/>). Buenos Aires: 04/ 2012 a .

BRUM, J. T. **Apontamentos em sala de aula do Curso de Estética I**. Curso de Especialização em História da Arte e da Arquitetura no Brasil, Rio de Janeiro: PUC/RJ, 2003.

BRUM, J. T. **O primado do artista sobre o filósofo**. Disponível em: <http://jbonline.terra.com.br/papel/cadernos/ideias/2001/10/12/joride20011011012016.html>.

BRUM, J. T. **Apontamentos em sala de aula do Curso de Estética II**. Curso de Especialização em História da Arte e da Arquitetura no Brasil, Rio de Janeiro: PUC/RJ, 2004.

BRUNO, P. (1986). “A court de jouissance”. In: **Quem é Pierre Bruno?** Rio de Janeiro: Biblioteca do Corte Freudiano, 1986. pp. 1-19.p.

BUARQUE de HOLLANDA, A. **O Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**, 2ª edição, [s. d.].

BURCKHARDT, J. **A Cultura do Renascimento na Itália**: Um Ensaio. Tradução Sérgio Tellaroli. Introdução: Peter Burke. São Paulo: Companhia das Letras. Editora Schwarcz Ltda, 1991.

BURKE, P.. **Jacob Burckhardt e o Renascimento Italiano** (Introdução). In: Jacob Burckhardt: A Cultura do Renascimento na Itália: Um Ensaio. Tradução: Sérgio Tellaroli. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda, 1991.

C

CALLIGARIS, C. (1988). **A sedução totalitária**. In: L.T. Aragão, C. Calligaris, J.F. Costa, O. Souza (Eds.), *Clínica do social: ensaios*, São Paulo: Escuta, 1991. pp. 105-118.p.

CANEVACCI (Introdução e Organização) **Dialética da Família. Gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição repressiva por Engels, Freud, Reich, Marcuse, Fromm, Lévi-Strauss, Adorno, Horkheimer, Habermas, Laing e outros**. [1981] Trad. Carlos Nelson Coutinho. 5ª Ed., São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARNEIRO, H. S. **Apresentação. Rebeliões e ocupações de 2011**. In Davis Harvey et Alii. OCCUPY. Movimentos de protesto que tomaram as ruas. São Paulo: Bomtempo, 2012.

CHEMAMA, R. *Éléments lacaniens pour une psychanalyse au quotidien*. Paris: Association Freudienne Internationale, 1994.

CHIARELLI, T. “**Considerações sobre o uso de imagens de segunda geração na arte contemporânea**”. In: Ricardo Basbaum. *Arte Contemporânea Brasileira*. Textura, dicções, ficções, estratégias, Rio de Janeiro: Marca d’Água Livraria e Editora Ltda., 2001.

COELHO DOS SANTOS, T.. **Representações do masculino nas revistas femininas**. In: Joel Birman (org.), *Freud 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1989.

CONDE BARROS RODRIGUES, H de; Sá Leitão, M. B.; Duarte Benevides de Barros, R. **Grupos e instituições em análise**. Rio de Janeiro, *Coleção Análise institucional*, Editora Rosa dos Tempos, 1992.

COSTA LIMA, L. **Curso de Historiografia III**. Doutorado em História da Arte. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1º e 2º sem. /2008.

COSTA LIMA, L. **História. Ficção. Literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COSTA LIMA, L. **O controle do imaginário: razão e imaginário no Ocidente**. São Paulo, Brasiliense. 1984.

D

D’ASSUNÇÃO, O. **O quadrinho erótico de Carlos Zéfiro**. Rio de Janeiro, Distribuidora Record de Serviços de Imprensa, 1984.

DAFLON DOS SANTOS, **Rádice: muito prazer!: crônicas do passado e do futuro da Psicologia no Brasil**, Tese de Doutorado UERJ/PSICOLOGIA SOCIAL cp] Programas de Pós-graduação da CAPES, 2008

DEUTSCH, H. [1925]. *La psicología de la mujer en relación con las funciones de reproducción*. In: J. Lacan, J. Rivière, E. Jones, H. Deutsch (Eds.), *La sexualidad femenina*, Barcelona: Tusquets Editores, 1979. 43-58.p.

DEUTSCH, H. **La Psicología de la mujer**. Buenos Aires. Editorial Losada, 1960.

DISCINI, N. **Carnavalização**. In (org). Beth Brait: **Bakhtin. Outros conceitos-chave**. São Paulo, Editora Contexto, 2012.

DONZELOT, J. **A política das famílias**. Tradução M. T. da Costa Albuquerque. Revisão técnica de J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1980. 61 p. Título original: *La Police des familles*.

DOR, J. **Estrutura e perversões**. Tradução Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

DUCHAMP, Marcel. **O ato criador** (1957; 71-74). In *A nova arte*. Gregory Battcock. Trad. Cecília Prada e Vera Campos Toledo. São Paulo. Perspectiva, 2002.

DUNAND, A. *Le Rapport de l'homosexuelle à l'image et au corps. La lettre Mensuelle*, n. 19 ; 05/1994.

E

ENGELS, F. **A Origem da família, da propriedade privada e do Estado**. 4ª Ed. Lisboa: Editorial Presença Ltda. 1980.

F

FIGUEIRA, S. A. (1981) **Modernização da Família e Desorientação: uma das raízes do psicologismo no Brasil**. In: Sérvulo Augusto Figueira (org), *Cultura da Psicanálise*, São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 142-146.

FORBES, J. **A psicanálise do homem desbussolado – As reações ao futuro e o seu tratamento**. Apresentado no IV Congresso da AMP, Comandatuba, 2004. Captado na internet em 07 de janeiro de 2012. (Trabalho apresentado em plenária do IV Congresso da Associação Mundial de Psicanálise, em 4 de agosto de 2004). Versão para imprimir: http://www.psicanaliselacaliana.com/estudos/a_psicanalise_do_homem_desbussolado_flash.htm

FOUCAULT, M., **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução Maria Tereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980. 3ª Ed..

FREIRE COSTA, J. **A ética e o espelho da cultura**. 2ª. Ed., Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FREIRE COSTA, J. **A inocência e o vício: Estudos sobre o homoerotismo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

FREIRE COSTA, J. **Narcisismo em tempos sombrios**. Artigo publicado no *Jornal do Brasil* de 21/5/1988. Disponível em: <http://jfreirecosta.sites.uol.com.br/artigos/artigos_html/narcisismo.html> Acessado em: 20 de novembro. 2010.

FREIRE COSTA, J. **Ordem Médica e Norma Familiar**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

FREUD, S. (1895). **Projeto para uma Psicologia Científica (Partes I, II e III)**. In: J. Strachey (Ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. I, pp. 395-517.

FREUD, S. (1901). “Fragmento da análise de um caso de histeria”. In: J. Strachey (Ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. VII, pp. 1-119.

FREUD, S. (1905). “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. In: J. Strachey (Ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. VII, pp. 13-290.

FREUD, S. (1908a). “Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. IX, pp. 185-208.

FREUD, S. (1908b). “Sobre as teorias sexuais das crianças”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. IX, pp. 211-228.

FREUD, S. (1912-3 b). “Totem e tabu”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XIII, pp. 13-194.

FREUD, S. (1912a). “Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (Contribuições à psicologia do amor II)”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XI, pp. 159-173.

FREUD, S. (1914). “Sobre o narcisismo: Uma introdução”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XIV, pp. 85-119.

FREUD, S. (1917). “O tabu da virgindade (Contribuições a Psicologia do Amor III)”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XI, pp. 175-192.

FREUD, S. (1919). O 'estranho'. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XVII, pp. 273-318.

FREUD, S. (1920a). “Além do princípio de prazer”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XVIII, pp. 13-85.

FREUD, S. (1920b). “A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XVIII, pp. 183-212.

FREUD, S. (1921). “Psicologia de grupo e a análise do ego”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XVIII, pp. 89-179.

FREUD, S. (1923). “A organização genital infantil: Uma interpolação na teoria da sexualidade”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XIX, pp. 177-184.

FREUD, S. (1924). “A dissolução do complexo de Édipo”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XIX, pp. 215-224.

FREUD, S. (1925). “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XIX, pp. 303-320.

FREUD, S. (1927). “O futuro de uma ilusão”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XXI, pp. 13-71.

FREUD, S. (1928). “Dostoievski e o parricídio”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XXI, pp. 205-224.

FREUD, S. (1929). “O mal-estar na civilização”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XXI, pp. 75-171.

FREUD, S. (1931 a). “Sexualidade feminina”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XXI, pp. 257-279.p.

FREUD, S. (1931b). “Tipos libidinais”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XXI, pp. 249-254.

FREUD, S. (1932). “Feminilidade - Conferência XXXIII”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XXII, pp. 139-165.

FREUD, S. (1937). “Análise terminável e interminável”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XXIII, pp. 239-287.

FREUD, S. (1938). “Esboço de psicanálise”. *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XXIII, pp. 165-237.

FREUD, S. (1939). “Moisés e o Monoteísmo” *In: J. Strachey (Ed.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XXIII, pp. 13-164.

G

GALLANO, C. *De la femme aimée à la femme désirante. La Cause Freudienne: Revue de psychanalyse*, Paris, École de la Cause Freudienne-ACF, 1993.

GOMBRICH, E. H.. **A História da Arte**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Ltda., 1999.

GONDAR, J., “Ferenczi como pensador político”. **Cad. Psicanálise. CPRJ**, v. 34, n. 27, p. 193-210, Rio de Janeiro, jul./dez. 2012

GOROSTIZA, L., “Sobre a feminização generalizada”. **Boletim das Jornadas**. Escola Brasileira de São Paulo. Redigido por Maria do Carmo Dias Batista na apresentação das Jornadas da EBP-SP/2011(ebp-sp.blogspot.com/2011/.../o-polvo-boletim-das-jornadas-2011.ht...). Tomado da Internet, dia 13/11/ 2011.

GUMBRECHT, H. U., Convite para o curso na UFRJ, sobre “Produção de Presença”, 2012.

GUMBRECHT, H. U., **Modernização dos sentidos**. Rio de Janeiro, Editora 34, 1998. Tradução de Lawrence Florence Pereira.

H

HAMMON, M.C. *Pourquoi les femmes aiment-elles les hommes? Et non pas plutôt leur mère (Essai sur Freud et la féminité)*. Paris: Seuil, 1992.

HARVEY, D. et all. **OCCUPY**: movimentos de protestos que tomaram as ruas. São Paulo: Boitempo, 2012.

HEGEL, G. W. F. “Fenomenologia do espírito”. Col. **Os pensadores – Hegel**. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz, Orlando Votirino, Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HEGEL, G.W.F. *Cursos de Estética*, Vol. II. São Paulo: EDUSP, 2000.

HEGEL, G.W.F. *Cursos de Estética*, Vol. I. São Paulo: EDUSP, 2001.

HEIDEGGER, M. (1954). “*La chose*” *In Essais et Conférences/Lês Essais/ Trad. André Préau*. Paris, Gallimard, 1996: 198-203.

HEILBORN, M.L. **Dois é Par**. gênero e identidade sexual em contexto igualitário. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2004.

HERKENHOFF, P., “Brasil/Brasis”. In: Ricardo Basbaum. **Arte Contemporânea Brasileira** – textura, dicções, ficções, estratégias. Rio de Janeiro: Marca d’Água Livraria e Editora Ltda. 2001.

HORNEY, K. (1924) “*Sobre la génesis del complejo de castración de la mujer*” In: J. Lacan, J. Rivière, E. Jones, H. Deutsch (Eds.), **La sexualidad feminina**. Rosário: Homo Sapiens Editorial, 1979.

J

JIMENEZ, S.. “Extravios do Gozo: Uma leitura da aula 05 do Seminário: ‘O ser e o UM’, de J-A Miller”. In: **Outras palavras 21** . Captação eletrônica em 21/11/2012.

K

KANT, I. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

KANT, I. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. 2ª. Ed. Campinas, Trad. De Vinícius Figueiredo. São Paulo: Papirus Editora, 1993.

KATZ, C. S. **Psicanálise e Nazismo**. Livraria Taurus, Rio de Janeiro, 1985. Organização e apresentação Chaim Samuel Katz. Tradução, Helena Lins e Barros; Lya Luft e Ângela B.C. Wittich.

KEHL, M. R. “A mulher e a lei”. In: Novaes, A. (org.) **Ética**, São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KIERKEGAARD, S.. “Confissões de um sedutor”. Col. **Os Pensadores – Kierkegaard**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KOSELLECK, R. **Futuro passado**: contribuições à semântica dos tempos históricos. Tradução Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Revisão César Benjamin. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2006.

L

LA COSTE. J. A Filosofia da Arte. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986. Tradução:Álvaro Cabral.

LACAN, J. [1938]. **Os complexos familiares: na formação do indivíduo - ensaio de análise de uma função em psicologia**. / *Les Complexes Familiaux dans la Formation de l'Individu*. / Trad. Marco Antonio Coutinho Jorge, Potiguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

LACAN, J. [1954-55]. **O seminário - Livro 02**: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise - 1954-1955. / *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)* / Trad. Marie Christine Laznik Penot. 2ª. Ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

LACAN, J. [1955-56]. **O seminário - Livro 03**: As psicoses - 1955-1956. / *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre III: Les psychoses (1955-1956)*. / Trad. Aluísio Menezes. 2ª. Ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, J. [1956-1957]. **O seminário - Livro 04**: A relação de objeto – (1956-1957) / *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre IV: La relation d'objet (1956-1957)*. / Trad.: Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LACAN, J. [1959-60]. **O Seminário-Livro 07**: A ética da psicanálise- Trad.: Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. Título original: *Le Séminaire da Jacques Lacan. Livre VII: L'Étique de la psychanalyse*.

LACAN, J. [1972-1973]. **O seminário - Livro 20**: Mais, ainda –Tradução M.D.

Magno. 2. Ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. Título original : *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XX: Encore*.

LACOSTE, Jean. **A Filosofia da Arte**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LAFUENTE, C. *Dit-femptions. “La plus célèbre épistolière de l’homosexualité féminine”* In: **La Lettre Mensuelle**, n. 116, fev.1993.

LAGNADO, L. “A Instauração: um conceito entre instalação e performance”. In: Ricardo Basbaum. **Arte Contemporânea Brasileira – textura, dicções, ficções, estratégias**. Rio de Janeiro: Marca d’Água Livraria e Editora Ltda. 2001.

LAMBERT, A. [...] S. “**Além das fronteiras da comunicação teatral: as causas do fenômeno social ocorrido em ‘Hoje é dia de rock’**”. Dissertação de Mestrado em Artes Cênicas. Orientação: Prof. Dra. Enamar Ramos. PPGAC. Centro de Letras e Artes. UNIRIO. Rio de Janeiro. 2011.

LANGER, M. *Maternidad y Sexo. Estudio Psicoanalítico y Psicosomático*. Buenos Aires, *Biblioteca de psicología profunda Volumen 22* Editorial Paidós, 1972. 2 Edición.

LANGER, M. Compiladora. **Cuestionamos I**. Buenos, Aires, *Primera edición*, Granica, *Julio de 1971*.

LANGER, M. Compiladora. **Cuestionamos II**. *Psicoanálisis institucional y Psicoanálisis sin institución*. Buenos Aires, *Granica, noviembre de 1973*.

LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B. (1971). *Diccionario de psicoanálisis. / Vocabulaire de la Psychanalyse. / Trad. Fernando Angulo García*. Barcelona: Labor, 1974.

LAPLANCHE, Jean, PONTALIS, Jean-Baptiste (1964). *Fantasia originária, fantasias das origens, origens da fantasia. / Fantasme Originnaire, Fantasmés des Origines, Origines du Fantasme. / Trad. Álvaro Cabral*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LASCH, C. **A Cultura do narcisismo, a vida americana numa era de esperanças em declínio**. Rio de Janeiro: Imago Editora Limitada, 1983.

LAURENT, E. *Considerations actuelles sur la perversion*. Quarto. N 43, maio, 1991.

LAURENT, E. *Nuevas formas de la homosexualidad. La Cause freudienne*. No.27, dez.1999/março 2000.

LAURENT, E. “**A experiência do fracasso na feminização do mundo**”, Entrevista concedida a Simone Oliveira Souto. 2012. No site A.M.P. **Em 09/11/2012**.

LE BOULENGE, C. Présentation de la question de l'homosexualité féminine. **Quarto**. n. 43, 1991.

LE RIDER, J. **A modernidade vienense: e as crises de identidade**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1993. Título original: *Modernité Viennoise ET de K'identité*.

LENZI & VICENTINI, “**Vico e a História**”. Paraná, Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Maringá, 2002. Captado em internet. Em 03 de agosto de 2012.

LIPOVETSKY, G **A terceira mulher. Figuras do feminino**, [1997], 2000; p. 238.

LIPOVETSKY, G. & CHARLES, S., **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004. Tirado de Wikipédia em 08/12/2012

LIPOVETSKY, G. (1983). **La era del vacío**. Barcelona, Editorial Anagrama, 2012. Undécima edição.

LIPOVETSKY, G. Entrevista a Marília Antunes Dantas. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 14 mar. 2004. Caderno Mais!

LUTTERBACH HOLCK, A. L. **A erótica e o feminino**. Tese de Doutorado. Orientação: Ana Carolina Lo Bianco. UFRJ. 2004

LUTTERBACH HOLCK, A. L. **As eróticas lacanianas e a inexistência do outro**. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica Print version* ISSN 1516-1498 *Ágora* (Rio J.) vol.9 no.2 Rio de Janeiro July/Dec. 2006
<http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982006000200005>

M

MAFFESOLI, M. Entrevista realizada por Alex de Souza com a colaboração de Geider Henrique Xavier, em Porto Alegre: Editora Sulina, em 09/09/2007 . Captada na internet em 14/09/2012 às 18h20 <http://www.nominuto.com>. Pode ingressar também por carlinhos.santos@pioneiro.com.br

MAFFESOLI, M. Entrevista realizada por vidafeminina. Captada na internet em 15/09/2012. Fonte: <http://www.clicrbs.com.br/especial/sc/vidafeminina/19,0,2559403,Maffesoli-e-a-feminizacao-do-mundo.html> 15 de maio de 2009.

MAGALDI, S. Apresentação do Teatro Completo de Nelson Rodrigues, 1981; 13-48. In **Nelson Rodrigues: Teatro Completo. Organização e Introdução de Sábado Magaldi. Vol.2. Peças míticas**. Rio de Janeiro, 1981.

MAGALDI, S. Apresentação do Teatro Completo de Nelson Rodrigues, 1985; 7-38. In **Nelson Rodrigues: Teatro Completo. Organização e Introdução de Sábado Magaldi. Vol.1. Peças Psicológicas**. Rio de Janeiro, 1985.

MAGALDI, S. Apresentação do Teatro Completo de Nelson Rodrigues, 1990; 7-49. In **Nelson Rodrigues: Teatro Completo. Organização e Introdução de Sábato Magaldi. Vol.4. Tragédias cariocas II**. Rio de Janeiro, 1990.

MÂLE, E.[1934] *El arte religioso del siglo XII al siglo XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México, 1966.

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MARIANO, M.. **A construção da síndrome pré-menstrual**. UERJ. Centro Biomédico. IMS. UERJ. 2012 (Tese de doutorado)

MARTINS RODRIGUES, A. E. “**Em busca de novos horizontes, Reflexões sobre a cultura romântica**”. In: Flávia Florientino Varlee; Helena Miranda Mollo; Sérgio Ricardo da Mata; Valdeir Lopes de Araújo. **A Dinâmica do Historicismo: Revisitando a Historiografia Moderna**. Belo Horizonte, Argumentum, 2008.

MARTINS RODRIGUES, A. E. **Curso**. No Depto de História Social da Cultura, 2002.

MARTINS RODRIGUES, A. E. **Curso**. No Depto de História Social da Cultura, 2009.

MARTINS RODRIGUES, A. E. e FALCON CALAZANS, F.J. “Saber, cultura e modernidade: Um ensaio sobre a produção do conhecimento no Renascimento europeu” In: **Tempos Modernos - Ensaio de História Cultural**. Rio de Janeiro, Editora: Civilização Brasileira, 2000 a.

MARTINS RODRIGUES, A. E. **João do Rio. A Cidade e o Poeta. O Olhar do Flanêur. Na Belle Époque Tropical**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2000 b.

MARTINS, O. **Cosmologia do Impreciso**. 7 Letras, Rio de Janeiro, 2008

MASOTTA, O.. **Introducción a la lectura de Lacan**. Buenos Aires, Editora El Corregidor, 1974.

MASSON, J. M. (1985). **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)**. / The Freud/Fliess correspondence. / Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MEAD, M.. [1935] **Sexo e Temperamento**. Rio de Janeiro, Editora Perspectiva, Coleção Debates Antropologia, *Tradução*: Rosa Krausz 1979.

MEAD, M.. [1949], **Macho e Fêmea. Um estudo dos sexos num mundo em transformação**, Petrópolis, Editora Vozes. 1971.

MELLO E SOUZA, M. B. Beatriz de. A Imaculada Conceição, Símbolo do Chiaroscuro no Barroco Brasileiro. In: II Congresso do Barroco no Brasil/Arquitetura e Artes Plásticas, Ouro Preto. 25 a 29 de setembro 1989. Ministério da Cultura/ ISPHAN. Pró-Memória. **Revista Barroco** Centro de Pesquisas do Barroco Mineiro. Universidade Federal de Ouro Preto. UFOP. Prefeitura de Ouro Preto/ Secretaria Municipal de Cultura, Ouro Preto, 1990-1992. Moreira de Azevedo. Biografia de Manuel da Cunha, Rio de Janeiro.

MILLER, J.-A. “Casamento para todos: contra a instrumentalização da psicanálise”, <http://www.gouvernement.fr/tags/mariage-pour-tous>, 13/01/2013
MILLER, J.-A.. Conferência Uma Fantasia ditada no IV Congresso da AMP, Comandatuba 2004. Captado no site do Congresso. *El Orden simbólico en el siglo XXI ya no es más lo que era. Qué consecuencias para la cura.* 23 a 27 de abril de 2012. Buenos Aires, Argentina, Link El Orden simbólico en el siglo XXI . Captado em 10 de março de 2012.

MILLER, J.-A.. *De mujeres y semblantes*. Buenos Aires: Cuadernos del Pasador, 1993.

MILLER, Jacques-Alain, Bleger, Dudy, Cagliolo, Sara B., Casenave, Luz, Fryd, Adela, Ileyassoff, Roberto, Lombardi, Gabriel, Nepomiachi, Ricardo, Seldes, Ricardo, Tudanca, Luis (1992). *Comentario del seminario inexistente*. Buenos Aires: Manantial, 1992. v. 1.

MILLOT, Catherine (1988). *Nobodaddy: a histeria no século.* / *Nobodaddy - L'hystérie dans le siècle.* / Trad. Leila Longo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

MITCHELL, Juliet (1974). *Psicanálise e feminismo: Freud, Reich, Laing e a Mulher.* / *Psychoanalysis and Feminism.* / Trad. Ricardo Britto Rocha. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.

MORAIS, F. de. (1966). “Por que a Vanguarda Brasileira é Carioca”, **Arte em Revista** 2. Ano 1. Maio-Agosto 1979. Publicação do CEAC-São Paulo: Kairós Livraria e Editora Ltda., 1979.

MORAIS, F. de. **Frederico de Moraes**. Organizadora: Silvana Seffrin, Rio de Janeiro, FUNARTE, 2004 (Pensamento crítico, 2).

N

NASIO J.-D. (org). **Acto Psicoanalítico. Teoría y Clínica**, Buenos Aires, Editora Nueva Visión, 1979.

NERI, R. **A Psicanálise e o Feminino: um Horizonte da Modernidade**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 2005.

NUNES, B.. **Introdução à Filosofia da Arte**. São Paulo: Editora Ática, 2002.

O

OITICICA, H.. “Esquema geral da Nova Objetividade” In Hélio Oiticica - **Aspiro ao grande labirinto**, (org.: Luciano Figueiredo, Lygia Pape, Waly Salomão), Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

P

PAGELS , E.. **Adão, Eva e a Serpente**. Rio de Janeiro, Rocco, 1992.

PAZ, O. (1977). A tradição da ruptura. In: **Os filhos do barro: do romantismo à vanguarda**. Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

PERRIER, F. (1974).”Estructura histérica y diálogo psicoanalítico”, In Juan David Nasio (org). *Acto Psicoanalítico. Teoría y Clínica*, Buenos Aires, Editora Nueva Visión, 1979.

POMMIER, Gérard (1985). *La excepción femenina: Ensayo sobre los impases del goce. / L'exception feminine. Essai sur les impasses de la jouissance. / Trad. Silvia Yabkowski*. Buenos Aires: Alianza Estudio, 1986.

R

RACHID, N. **Seda de futuro tecido**. 7 Letras. Rio de Janeiro, 1996

RÉAU, L. *Iconographie de l'Art Chrétien*. Rio de Janeiro: PUC, 1955.

REICH, W. [1952]. **Análise do caráter**, Rio de Janeiro, Martins Fontes, 1989.

REICH, W. (1936) **A revolução sexual**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981. 8ª Ed. – Tradução: Ari Blaunstein.

REICH, W. [1942] **A Função do orgasmo**. Problemas Econômico-sexuais da Energia Biológica. São Paulo, Editora Brasiliense, 1978

RIO, João do. **A Alma Encantadora das Ruas. Crônicas. Texto Integral**. São Paulo, Martin Claret, 2009.

RIVIÈRE, J. *La femineidad como máscara*. In: J. Rivière, E. Jones, H. Deutsch, J. Lacan, K. Horney, S. Freud (Eds.), *La femineidad como máscara*, Barcelona: Tusquets, 1979. pp. 11-24.p.

ROSENFELD, A.. “Aspectos do Romantismo alemão”. In: Anatol Rosenfeld. **Texto/Contexto I**. São Paulo: Perspectiva, 1996.

ROSZAK, T.. **A Contracultura**. Rio de Janeiro, Vozes, 1972.

ROUANET, S. P.. **Teoria Crítica e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

ROUDINESCO, E. **Genealogias**. Tradução Nelly Ladvoat Cintra. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995. Título original: *Généalogies*.

ROUDINESCO, E.. **História da psicanálise na França: a batalha dos cem anos**. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. 1v. Título original: *Historie de La Psychanalyse em France, 1 (1885-1939) La bataille de cent ans*.

ROUGEMONT, D. de. [1938] **O amor no Ocidente**.. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988. Título original: *L'amour et l'occdident*.

S

Disponível em: http://www.estadosgerais.org/terceiro_encontro/mesa01.shtml.s (2003)

em:http://www2.dbd.pucRio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?arqtese=1998Seddon_G_G.pdf

SANTIAGO, J. (relat.). "**Sintomas contemporâneos do masculino**". Relatório das Escolas. 1998. Primeiro Congresso. Associação Mundial de Psicanálise. Escola Brasileira de Psicanálise, 1998. Fonte: http://www.latusa.com.br/latmartex7_2.htm. Captado em 17/11/2011.

SCIACCA, M. F. **História da Filosofia**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1962.vol.I.

SEBE, J. C. **Carnaval, Carnavais**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

SEDDON, G. G. (1994b). Publicado como "**Clínica de mil e uma mulheres**" Em Revista Controvérsias em Psicanálise, Ano 2, n.1.ISSN 1516-2184 Rio, v. Ano 2., p. 87-100, 2000 b. . (Apresentado nas Jornadas sobre O Imaginário no Ensino lacaniano, Escola Brasileira de Psicanálise em Formação. Seção Rio. Sob o nome: "Mulheres, Semblantes e Semblantes". 1994 c).

SEDDON, G. G. "**Denise está chamando. Os desafios para o psicanalista contemporâneo**"1997. Apresentação de Trabalho/Conferência ou palestra).

SEDDON, G. G. . **La novia tiene novia . Clínica psicoanalítica de los Nombres-del-Padre**. 2002a. . In: Tercer Encuentro Latinoamericano, 2002, Buenos Aires. Digital: Estados Gerais da Psicanálise. Tercer Encuentro Latinoamericano. Buenos Aires, 2002. http://egp.dreamhosters.com/encontros/mundial_rj/download/5c_Seddon_138161003_fran.pdf

SEDDON, G. G. . **La petite amie a une petite amie. Clinique psychanalytique du sujet contemporain**. In: Encontro Latino Americano. Terceiro Encontro dos Estados Gerais da Psicanálise, 2003, Rio de Janeiro. Encontro Latino Americano. Segundo Encontro Mundial dos Estados Gerais da Psicanálise, 2003 b. http://egp.dreamhosters.com/encontros/mundial_rj/download/5c_Seddon_138161003_fran.pdf

SEDDON, G. G. **“Da corte ao corte de amor? Ensaio sobre a ética e a Estética da Erótica do sujeito contemporâneo no Brasil”**. [1991] Resumo da Dissertação de Mestrado. **Revista Controvérsias em Psicanálise**. Uma publicação oficial do CEP COP - Curso de Especialização em Psicanálise, USU, Ano 2, n.1. ISSN 1516-2184, 2000 a.p.219-246

SEDDON, G. G. **“Da mirada ao olhar da ‘arte do real’ da ultramodernidade”**, apresentado no IV Simpósio do programa de Pós-Graduação da UERJ e I Colóquio Internacional Psicanálise e Arte sobre o tema ‘Saber fazer com o real’, em [10/2007], Livro do Simpósio-Colóquio, 2009b.

SEDDON, G. G. **“Mulheres à beira de um ataque de nervos”**. In: Sérvulo Augusto Figueira. (Org.). **A palavra e o silêncio. Construções do Saber Psicanalítico na Universidade**. 1 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, v. , p. 69-90.

SEDDON, G. G. **“O Psicanalista entre o Cristo e o Anticristo”**. **Anais das XIX Jornadas Clínicas da Escola Brasileira De Psicanálise RJ** e Instituto De Clínica Psicanalítica: Sintoma e semblantes na vida e na análise. Pg.37-40. Rio de Janeiro: EBP-Rio, 6 -7 de novembro de 2009f.

SEDDON, G. G. **A clínica do feminino**. 1995 a Apresentação de Trabalho em Encontro do CEP COP.

SEDDON, G. G. **A erótica masculina contemporânea**. 1992. (Apresentação de Trabalho/Conferência ou palestra).

SEDDON, G. G. **A Estética-ética da ultramodernidade: Análise do homem espelho. Viagem ao antes da imagem Rainha**. Apresentação de Trabalho.. Anais do XVIII Jornadas Clínicas. Objetos soletrados no corpo. Pg. 113-118. Colégio Brasileiro de Cirurgiões, Rio de Janeiro, 2-3 de novembro de 2007.

SEDDON, G. G. **A ética da erótica**. (Dissertação de Mestrado) Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-RJ. 1991. http://www2.dbd.pucRio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?arqtese=1991_SEDDON_G_G.pdf

SEDDON, G. G. **A Feminização da Psicanálise. Análise dos Deslocamentos na produção sobre a Feminilidade**. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica-PUC/RJ, março de 1998.a

SEDDON, G. G. **A Namorada tem Namorada. Clínica do Sujeito Contemporâneo**. Apresentado In: Encontro Latino Americano. Terceiro Encontro dos Estados Gerais da Psicanálise, 2003a, Buenos Aires. Encontro Latino Americano. Terceiro Encontro dos Estados Gerais da Psicanálise, 2003.

SEDDON, G. G. **A paquera e sua amoral moralidade**, 1984. Ensaio inédito. Apresentado à Carolina Lo Bianco na PUC/RJ, 1984 (trabalho de fim de Curso), 1984.

SEDDON, G. G. **Arte para a Subversão das Subjetividades. A reviravolta do século XXI nas artes visuais cariocas.** Monografia de Especialização do Curso História da Arte e da Arquitetura no Brasil, In Biblioteca da PUC/RJ. Digital. PUC/RJ. Rio de Janeiro, 2005a

SEDDON, G. G. **Diálogos entre Arte e Psicanálise. Arte Contemporânea Brasileira e a Subversão das Subjetividades.** In: IV Encontro Latino-Americano dos Estados gerais da Psicanálise. São Paulo 2005d.
www.estadosgerais.org/encontro/IV_PT/trabalhos/.php - 5k 2005 .

SEDDON, G. G. **Efeito de estranhamento na literatura contemporânea brasileira.** 2009g. (Apresentação de Trabalho/Conferência ou palestra).

SEDDON, G. G. **Le féminin et la féminisation de la psychanalyse. Plan d'études.** Projeto apresentado ao Departamento de Psicanálise. Universidade Paris VIII. Em 1994. e aprovado pelo Coordenador Pedagógico, Dr Pierre Bruno, em 13/09/1994 (em anexo). 1994 a.

SEDDON, G. G. **Mãe Coragem de Bertolt Brecht: dramaturgia e ação política.** 2009e .Apresentação de Trabalho na PUC/RJ.

SEDDON, G. G. **O conflito da mulher de hoje em relação à maternidade.** Monografia final da graduação em Psicologia Clínica. Orientação: Enaide Barros. Supervisão de Maria Luisa Siquier de Ocampo. Universidade Santa Úrsula. Rio de Janeiro. 1980.

SEDDON, G. G. **Subjetividade e história: homossexualidade feminina na contemporaneidade.** 2002b . (Apresentação de Trabalho em Encontro.

SEDDON, G. G., MONTEIRO, D., Freitas, J., PERES, L.; **Pesquisa sobre as novas formas de violência familiar.** (Apresentação de Trabalho/Conferência ou palestra). 1994 c.

SEDDON, G. G.. **“A lógica poética de Joseph Beuys ou como reencontrar o próprio destino através da arte”.** In: IV Encontro Latino-Americano dos Estados Gerais da Psicanálise, 2005 c, São Paulo.
www.estadosgerais.org/encontro/IV_PT/trabalhos/.php Latino-Americano, 2005 .

SEDDON, G. G.. **“Aby Warburg e a poetização da História da Arte: entre a reflexão e a produção”.** In: Publicado em Atas. IV Encontro de História da Arte, 2008, Campinas. Anais do IV Encontro de História da Arte, 2008a.
<http://www.unicamp.br/chaa/eha/contato.htm>. ISBN - 978-85-86572-43-2

SEDDON, G. G.. **“Mãe Coragem: drama datado ou contemporâneo?”** In: II Colóquio De Dramaturgia. Modalidades Da Dramaturgia Na Contemporaneidade, 2009, Londrina. **Anais do II Colóquio de Dramaturgia. Modalidades da Dramaturgia na Contemporaneidade.** Londrina: UEL, 2009d.
www.uel.br/eventos/coloquiodramaturgia/pages/arquivos/coloquio%20de%20dramaturgia%20grade%20sessoes%20comunica%C3%A7%C3%B5es_1.doc

SEDDON, G. G.. “O índice de felicidade de Manuel Bandeira: a felicidade entre a vida e a morte”. In: XVII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, 2008, Rio de Janeiro. **Anais das Mesas simultâneas. XVII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano: Psicanálise e Felicidade**. Rio de Janeiro: EBP, 2008b.

SEDDON, G. G.. **As mil e uma Imaculadas**. Pesquisa com a Dra. Ana Maria Monteiro de Carvalho para o MNBA/RJ. 2003.c

SEDDON, G. G.. **Estranhos entranhamentos nas artes visuais e no teatro contemporâneos**. 2009c.

SEDDON, G. G.. **Ética da psicanálise**. 1995 b (Apresentação de Trabalho / Conferência ou palestra).

SEDDON, G. G.. **Mulheres, semblantes e semblantes**. “Trabalho apresentado nas Jornadas sobre O Imaginário no Ensino lacaniano, Escola Brasileira de Psicanálise em Formação. Seção Rio. 1994 b.

SEDDON, G. G.; “*Lo Latino-americano*”, 2009h. Ensaio inédito.

SEDDON, G. G.; **A sexualidade no universo feminino**. 1998 b (Apresentação de Trabalho/ Conferência ou palestra).

SEDDON, G. G.; **As consequências da feminização da Psicanálise ou da pluralização dos Nomes-do-Pai na Clínica**. 1999. (Apresentação de Trabalho/Conferência ou palestra).

SEDDON, G. G.; **Clínica de mil e uma mulheres. A clínica de mulheres de Freud a Miller**. In: IV Encontro Latino-Americano dos Estados Gerais da Psicanálise, 2005 b, São Paulo. www.estadosgerais.org/encontro/IV_PT/trabalhos, 2005.

SEDDON, G. G.; **Feminização da arte e arte para a subversão das subjetividades. Na geração XXI de artistas brasileiros**. In: IV Encontro Latino-Americano dos Estados Gerais da Psicanálise, 2005e, São Paulo. Trabalhos, 2005e.

SEDDON, G. G.; GUITON, A. P.; Lima, L.; **Mulher, violência e Psicanálise**. (Apresentação de Trabalho/Conferência ou palestra). 1995. c

SEDDON, G. G.; LIMA, M. M.; JORGE, M. A. C.; BROUSSE, M. H.. “**Retificações subjetivas na Arte Contemporânea**”. In: Márcia Mello de Lima e Marco Antônio Coutinho Jorge. (Org.). **Saber fazer com o real: diálogos entre Psicanálise e Arte**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2009 a, v. p. 211-222.

SEDDON, G.G. “Não se fazem mais históricas como antigamente”. Projeto de ingresso ao doutorado em Psicologia Clínica. PUC/ RJ. 1991b.

SOUTO, S. O. “**O mais-gozar e seu efeito feminizante sobre o macho**”. (Comentários sobre o Relatório de Jesus Santiago, apresentado em 1998) .2010. No site da A.M.P. Captado em 12/10/2012.

SOUTO, S. O. Apresentação. À conferência “A experiência do fracasso na feminização do mundo”, por Marcelo Veras. In **Boletim eletrônico semanal - EBP-MG e IPSM-MG**, www.institutopsicanalise-mg.com.br/horizontes/horizontes194.htm, 2012. Captado em 14/12/2012.

SOUZA LEITE, M. P. de. **A negação da falta**. [1992] Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

SOUZA, O. de. “Uma visita ao amor e à conjugalidade na época de Freud”. **Anuário brasileiro de psicanálise** 1992-93, Rio de Janeiro: Relume Dumará, v. 1, 1991. p. 80-86.

SPALDING, T. O. **Deuses e heróis da Antiguidade clássica**. São Paulo: Cultrix, 1974.

STAVRAKAKIS, Y. “**La izquierda lacaniana**” Entrevista concedida a Mario Goldenberg. In: Consecuencias. Revista digital de psicoanálisis, Arte y Pensamiento. Edición n. 6. junio de 2011.

T

TINHORÃO, J. R. **As festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora 34, 2000.

V

VALVERDE, Ana Lotufo. (Comentário relativo à Diagramação) In David Harvey, et all. **OCCUPY: movimentos de protestos que tomaram as ruas**. São Paulo. Boitempo, 2012.

VENTURA, Z. **1968: o ano que não terminou**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

VICO, G.. **Princípios de uma ciência nova** (Acerca da natureza comum das nações). Seleção, tradução e notas Prof. Dr. Antonio Lázaro de Almeida Prado. 2ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

VIEIRA DE ANDRADE, A. L.. **Margem e Centro**: a dramaturgia de Leilah Assunção, Maria Adelaide Amaral e Ísis Baião. 1ª. Ed. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: UNIRIO. CAPES-RJ, 2005.

VIEIRA, M. A.. “Fazer análise: do fútil ao fato”. Texto apresentado no IV Congresso da AMP, Comandatuba, 2004. Captado na internet em 05/01/2013. Publicado em Vieira, M. A. “A hipermodernidade lacaniana”, **Latusa n. 9**, Rio de Janeiro: EBP-Rio e Contra Capa. 2004.

W

WERNECK, M. H. Curso Poéticas narrativas no teatro contemporâneo: vocalização e escuta. Questões teóricas. Questões críticas. Disciplina: Estudos Avançados em Poéticas do texto e da cena. PPGAC-CLA. UNIRIO, 2009.

Z

ZAFIROPOULOS, M. « *Le journal intime d'une jeune fille moderne* » **La Cause freudienne**. Paris: École de la Cause freudienne - ACF, 1993. p. 37-41.

ZIZEK, S [1994] (Org.) “Introdução” In: Org: Slavov Zizek/Theodor Adorno...[et al.]. **Um Mapa da Ideologia**. Tradução Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Contraponto, 2007. Título original: *Mapping ideology*. Pp 7-38.

ZIZEK, S [1994]. “Como Marx inventou o sintoma?” In: Org: Slavov Zizek/Theodor Adorno...[et al.]. **Um Mapa da Ideologia**. Tradução Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Contraponto, 2007. 3 ed. Título original: *Mapping ideology*. Pg. 297-334.

ZIZEK, S. “O violento silêncio de um novo começo” In David Harvey, et all. **OCCUPY: movimentos de protestos que tomaram as ruas**. São Paulo. Boitempo, 2012.

ZIZEK, S.. **Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. Título original: *Ils ne savent pas ce qu'ils font (Le sinthome idéologique)*.

Espectáculos e textos dramáticos

As peças analisadas, a partir do texto dramático. No caso de . “Cacilda: Estrela Brazyleira A Vagar, de Jose Celso MARTINEZ CORREA, a peça foi assistida. No caso de “Mãe Coragem” de Berthold Brecht a peça foi lida, além de ter assistido o filme (Ref. Seddon, 2009 e).

ANDRADE, O. **Obras completas – 8** –Teatro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: Martins Fontes, 1973.

ASSUNÇÃO, L. “**Fala baixo senão eu grito**”. Banco de Peças Teatrais da Biblioteca da UNIRIO. 1ª. Montagem. São Paulo. Direção: Clóvis Bueno. [1969].

ASSUNÇÃO, L. **Vejo um vulto na janela, me acudam que eu sou donzela**, [1964]. Banco de Peças Teatrais da Biblioteca da UNIRIO.

BRECHT, Bertolt. “**Mãe Coragem**” in Teatro Completo Bertolt Brecht, Vol.: IV. Trad.: Raquel Warschaver. Coleção Losange de Teatro Universal. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 1964.

CÂMARA, I., “**As moças**”. Banco de Peças Teatrais da Biblioteca da UNIRIO. 1ª. Montagem: São Paulo. Direção: Maurice Vaneau (1969); 2ª. Montagem: Teatro Ipanema, Rio de Janeiro. Direção : Ivan de Albuquerque (1970) .

CASTRO, Consuelo de, “**À flor da pele**”. Banco de Peças Teatrais da Biblioteca da UNIRIO. 1ª. Montagem. Teatro Paiol, São Paulo. Direção: Flávio Rangel. [1969].

MARCOS, Plínio. “**Barrela**”. (1958). Censurada.. 1ª. Montagem: Teatro Casa Grande, Rio de Janeiro. Direção: Tamas de Oliveira (1978) .

MARTINEZ CORREA, Jose Celso. “**Cacilda: Estrela Brazyleira A Vagar**” – Teatro Tom Jobim – Jardim Botânico – Rio de Janeiro (RJ) – 2009

RODRIGUES, N. “Perdoa-me por me traíres”1957; 121-180. Organização e Introdução de Sábato Magaldi : **Nelson Rodrigues. Teatro Completo de Nelson Rodrigues**. Vol. 3: Tragédias cariocas I. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981. 339 p.

RODRIGUES, N.“A falecida”, 1953; 51-120. Organização e Introdução de Sábato Magaldi : **Nelson Rodrigues. Teatro Completo de Nelson Rodrigues**. Vol. 3: Tragédias cariocas I. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981. 339 p.

RODRIGUES, N.“A mulher sem pecado”, 1942. Organização e Introdução de Sábato Magaldi : **Nelson Rodrigues. Teatro Completo de Nelson Rodrigues**. Vol. 1: **Peças psicológicas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981. 41-104 p.

RODRIGUES, N.“Boca de outro” 1959; 254-339. Organização e Introdução de Sábato Magaldi : **Nelson Rodrigues. Teatro Completo de Nelson Rodrigues**. Vol. 3: Tragédias cariocas I. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981. 339 p.

RODRIGUES, N.“Os sete gatinhos” 1958; 181-254. Organização e Introdução de Sábato Magaldi : **Nelson Rodrigues. Teatro Completo de Nelson Rodrigues**. Vol. 3: Tragédias cariocas I. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981. 339 p.

RODRIGUES, N.“Vestido de noiva”, 1943. Organização e Introdução de Sábato Magaldi : **Nelson Rodrigues. Teatro Completo de Nelson Rodrigues**. Vol. 1: **Peças psicológicas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981. 105-168 p.

SÓFOCLES. “Antígona” in **Trilogia Tebana**. Trad.: Mário da Gama Kury. J. Zahar Ed.. Rio de Janeiro, 1991, 2ª ed.

VICENTE, José. “**O Assalto**”. Banco de Peças Teatrais da Biblioteca da UNIRIO. 1ª. Montagem: Teatro Ipanema, Rio de Janeiro. Direção: Fauzi Arap (1969) .

VICENTE, José. “**Santidade**”. Censurada. Banco de Peças Teatrais da Biblioteca da UNIRIO. (1967) 1ª. Montagem: São Paulo. Direção: Fauzi Arap (1997) .

WEDEKIND, F. **O despertar da Primavera**, 1891. Banco de Peças Teatrais da Biblioteca da UNIRIO.

Filmes Assistidos

No caso de “Esqueceram de mim” e de “Harry Potter”, só foram assistidos alguns filmes das séries.

AS HORAS. Direção: Stephen Daldry. Estados Unidos, 2002. (114 min), colorido.

BELEZA Americana. Direção: Sam Mendes. Estados Unidos, 1999. (122 min), colorido.

BELEZA Roubada. Direção: Bernardo Bertolucci. Itália, 1996. (118 min), colorido.

BIUTIFUL. Direção: Alejandro González Iñárritu. Espanha, México, 2010. (145 min), colorido.

BRUNA Surfistinha. Direção: Marcus Baldini. Brasil, 2011. (109 min), colorido.

CAMINHONEIRA. Direção: James Mottern. Estados Unidos, 2008. (90 min), colorido.

CENAS de um casamento. Direção: Ingmar Bergman, Suécia, 1973. (167 min), colorido

DENISE Está Chamando. Direção: Hal Salwen. Estados Unidos, 1995. (80 min), colorido.

DR. House. Direção: David Shore. Estados Unidos, 2004-2012. (45 min), colorido.

ELEMENTARY. Direção. Robert Doherty. EUA. Uma temporada. 2012-13. (43 min.)

ESPOSA-amante. Direção: Marco Vicario, 1977

ESQUECERAM de Mim 2. Perdido em Nova York. Direção: Chris Columbus. Estados Unidos, 1992. (113 min), colorido.

ESQUECERAM de Mim 3. Direção: Raja Gosnell. Estados Unidos, 1997. (102 min), colorido.

ESQUECERAM de Mim. Direção: Chris Columbus. Estados Unidos, 1990. (100 min), colorido.

FELICIDADE. Direção: Todd Solondz. Estados Unidos, 1998. (134 min), colorido.

FESTA de Família. Direção: Thomas Vinterberg. Dinamarca, Suécia, 1998. (105 min), colorido.

GRIMM. Direção: Stephen Carpenter, David Green e Jim Kouf. EUA. Série de TV. Duas temporadas. 2011-2013. 44 episódios. (42 minutos)

HAIR. Direção: Milos Forman, Estados Unidos, Alemanha, 1979. (112 min), colorido.

HARRY Potter e a Câmara Secreta. Direção: Chris Columbus. Estados Unidos, 2002. (161 min), colorido.

HARRY Potter e a Ordem da Fênix. Direção: David Yates. Estados Unidos, 2007. (138 min), colorido.

HARRY Potter e a Pedra Filosofal. Direção: Chris Columbus. Estados Unidos, 2001. (152 min), colorido.

HARRY Potter e as Relíquias da Morte: Parte 1. Direção: David Yates. Estados Unidos, Inglaterra, 2011. (146 min), colorido.

HARRY Potter e as Relíquias da Morte: Parte 2. Direção: David Yates. Estados Unidos, Inglaterra, 2011. (130 min), colorido.

HARRY Potter e o Cálice de Fogo. Direção: Mike Newell. Inglaterra, Estados Unidos, 2005. (157 min), colorido.

HARRY Potter e o Enigma do Príncipe. Direção: David Yates. Estados Unidos, Inglaterra, 2009. (153 min), colorido.

HARRY Potter e o Prisioneiro de Azkaban. Direção: Alfonso Cuarón. Estados Unidos, Inglaterra, 2004. (141 min), colorido.

IRINA Palm. Direção: Sam Garbarski. Alemanha, França, Luxemburgo, Bélgica, Inglaterra, 2007. (103 min), colorido.

JUNIOR. Direção: Ivan Reitman. Estados Unidos, 1994. (109 min), colorido.

KRAMER vs. Kramer. Direção: Robert Benton. Estados Unidos, 1979. (105 min), colorido.

MAMMA Mia! - O Filme. Direção: Phyllida Lloyd. Alemanha, Estados Unidos, Inglaterra, 2008. (108 min), colorido.

MEDIUM. Direção: Glenn Gordon Caron. Série de TV. EUA. Sete temporadas. 2004-2011. (45 min.)

MINHAS Mães e Meu Pai. Direção: Lisa Cholodenko. Estados Unidos, 2010. (104 min), colorido.

MULHERES à Beira de um Ataque de Nervos. Direção: Pedro Almodóvar. Espanha, 1988. (90 min), colorido.

- NOIVO Neurótico, Noiva Nervosa. Direção: Woody Allen, Estados Unidos, 1977. (93 min), colorido.
- NOT Suitable for Children. Direção: Peter Templeman. Austrália, 2012. (97 min), colorido.
- O Que Esperar Quando Você Está Esperando? Direção: Kirk Jones. EUA. 2012. (110 min) colorido.
- PAPAI Sabe Tudo. Direção: Ed James. Estados Unidos, 1954-1960. (30 min), p&b.
- PEQUENA Miss Sunshine. Direção: Jonathan Dayton, Valerie Faris. Estados Unidos, 2006. (101 min), colorido.
- PROMESSAS de um Cara de Pau. Direção: Joshua Michael Stern. Estados Unidos, 2008. (119 min), colorido.
- SEM Reservas. Direção: Scott Hicks. Estados Unidos, Austrália, 2007. (105 min), colorido.
- SEX and the City. Direção: Darren Star. Estados Unidos, 1998-2004-. (30 min), colorido.
- SINTONIA de Amor. Direção: Nora Ephron. Estados Unidos, 1993. (105 min), colorido.
- TEMPESTADE de Gelo. Direção: Ang Lee. Estados Unidos, 1997. (112 min), colorido.
- THE Good Wife. Direção: John Schulian, Robert G. Tapert. Estados Unidos, 1995-2001-. (60 min), colorido.
- THELMA AND LOUISE. Direção Ridley Scott. Estados Unidos. 1991, (129 min.) colorido.
- TIME - O Amor contra a Passagem do Tempo. Direção: Kim Ki-duk. Japão, Coréia do Sul, 2006. (97 min), colorido.
- TINHA Que Ser Você. Direção: Joel Hopkins. Estados Unidos, 2008. (92 min), colorido.
- TRÊS Solteirões e um Bebê. Direção: Leonard Nimoy. Estados Unidos, 1987. (102 min), colorido.
- UP All Night. Direção: Emily Spivey. Estados Unidos, 2011-2012, colorido.
- XENA: A Princesa Guerreira. Direção: Michelle King, Robert King. Estados Unidos, 2009-. (60 min), colorido.

ZONA de Conflito. Direção: Tim Roth. Inglaterra, Itália, 1999. (98 min), colorido.

Periódicos, Jornais, Revistas

ALMEIDA, C., LINS, L. e SCRIVANO, R., “A vida com dois pais ou duas mães”. In **O Globo** de 26/08/2012. Caderno de Economia; p. 17

ALMEIDA, C., ROSA e GOMES BATISTA, “Mães e pais que valem por dois”. In **O Globo** de 26/08/2012. Caderno de Economia; p. 41.

CASTRO, N.. “O céu é o limite” In **O Globo**, 26/08/2012. Revista da TV; p. 12.

DÓRIA BILAC, Elizabeth. Entrevista cedida a Cássia ALMEIDA: NEP-UNICAMP. In **O Globo** de 26/08/2012. Caderno de Economia; p. 42.

LEITÃO, M. “Tempo para entender”. In **O Globo**. 26/08/2012. Caderno de Economia; Matéria especial: “A nova Família Brasileira”; p. 39-4

O GLOBO, 18/10/2012, Caderno O Mundo, p. 42.

O GLOBO. “Geração ‘baby boom’” In: *O Globo*, 05 de agosto de 2012. Segundo Caderno, p. 4.

O GLOBO. A Origem do Mundo. In: “Revista de Domingo” 23/09/2012. Capa da Revista.

O GLOBO. Editorial “A nova Família Brasileira”. In **O Globo**. 26 de agosto de 2012; 17. Caderno de Economia; Matéria especial: “A nova Família Brasileira”; pp. 17.

Pesquisas na Rede virtual

Sobre grupos de ocupação

Sobre Universidade Nômade

Manifesto Universidade Nômade:

rogeliocasado.blogspot.com/.../manifesto-nomade-global-revolucao-...

A *Comunidade Transexual da Depressão* In: WWW.facebook.com/transpatológico. Captado no dia 30/10/2012.

marchadasvadiasdf.wordpress.com/manifesto-2012-por-que-marchamos/ Captado em 21/05/2012

Outra Opinião, In: face book, 22 de setembro de 2012.

Sobre Carnaval

O GLOBO, 16/01/2013. G1 - Cante o samba da Portela - notícias em Carnaval 2013 no Rio ...g1.globo.com/rio-de-janeiro/carnaval/.../cante-o-samba-da-portela-2013...

--Sobre carnaval 2012 a cidade do Rio de janeiro.

http://www.wikirio.com.br/Blocos_do_Carnaval_2012_na_cidade_do_Rio_de_Janeiro#head#head. Captado em 13 de dezembro de 2012.

Sobre Legislação em relação à homossexualidade.

Legislação sobre a homossexualidade no mundo. - LGBT-A vida
...sites.google.com/.../legislacao-sobre-a-homossexual. Captada em : 03/01/2013.

Sobre Madonna:

-----*Madonna* – *Wikipédia, a enciclopédia livre - Wikipedia*
pt.wikipedia.org/wiki/Madonna. Captado em 22/05/2012

Sobre ficha completa dos Filmes Assistidos

Os filmes analisados foram todos assistidos. A ficha do filme foi complementada com pesquisa na rede virtual através de diversos caminhos.

Sobre Feminização em psicanálise ou outros saberes

Congressos, Simpósios, Sites de Instituições, livros.

CHEBEL, M. *La féminisation du monde. Éssai sur les mille et une nuits* Paris: Payot, 2010

PAOLI, P.-F. *La tyrannie de la faiblesse. La féminisation du monde ou l' eclipse du guerrier*. Paris: François Bourin Éditeur, 2011.