

Maria Rejane Araújo Tito

**A PSICOSE EM *LAVOURA ARCAICA*,
DE RADUAN NASSAR: UMA LEITURA**

Curso de Psicologia
Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo
2010

Maria Rejane Araújo Tito

**A PSICOSE EM *LAVOURA ARCAICA*,
DE RADUAN NASSAR: UMA LEITURA**

Trabalho de Conclusão de Curso como exigência
parcial para a graduação no curso de Psicologia,
sob orientação da Prof^a Dra. Talitha Ferraz de Sousa.

Curso de Psicologia
Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo
2010

Á memória de Socorro e de José,
meus pais.

AGRADECIMENTOS

À minha sobrinha, Ana Júlia, pela alegria de sua presença.

Às minhas irmãs Geane, Vilma, Cida, pela generosidade de sempre.

Às minhas amigas, Claudete, Salete, Silvia Helena, Fran, Nati, Cris, pela inconfundível amizade de todas e de cada uma.

Ao João César, meu amigo, pelo afeto contido e irreverente.

Ao Maurício Troiano, meu amigo, com quem compartilhei as primeiras inquietações que deram origem a esse trabalho.

Ao Geraldo Florsheim, que me apresentou à Psicanálise, subversiva pela ética e pelo compromisso com a assunção do sujeito.

Ao Iso Ghertman, pela escuta sensível e precisa da clínica da psicose.

À Profa. Silvana Rabello, pela transmissão de uma prática psicanalítica a serviço do outro.

À Profa. Talitha Ferraz, pela dedicada orientação e pela confiança e apoio indispensáveis para realização deste trabalho.

Aos pacientes que acompanho como AT, razão de ser de tudo isso.

Traduzir-se

Uma parte de mim
é todo mundo:
outra parte é ninguém:
fundo sem fundo.

Uma parte de mim
é multidão:
outra parte estranheza
e solidão.

Uma parte de mim
pesa, pondera:
outra parte
delira.

Uma parte de mim
almoça e janta:
outra parte
se espanta.

Uma parte de mim
é permanente:
outra parte
se sabe de repente.

Uma parte de mim
é só vertigem:
outra parte,
linguagem.

Traduzir uma parte
na outra parte
_ que é uma questão
de vida ou morte _
será arte?

(Ferreira Gullar)

Autora: Maria Rejane Araújo Tito

Título: A psicose em *Lavoura Arcaica*, de Raduan Nassar: Uma leitura Ano: 2010

Orientadora: Profa. Dra. Talitha Ferraz de Sousa

RESUMO

Este trabalho consiste numa leitura analítico-interpretativa, à luz da Psicanálise, sobretudo dos postulados de Freud e de Lacan, dos discursos de André, o personagem-narrador de *Lavoura Arcaica*, de Raduan Nassar. Tenho por objetivo investigar a psicose como modo de organização psíquica do sujeito, às voltas, na sua infância, e em toda a sua vida, com o lugar ocupado pelas figuras parentais em sua constituição. Concentro-me na análise de André, personagem-narrador, e um dos filhos de uma família conservadora, cuja fala paterna se funde à Lei, restando pouco para vivências subjetivas e particulares naquela casa onde tudo já parece estar definido. A hipótese de psicose é defendida a partir da forclusão do Nome-do-pai, categorias propostas por Lacan, que se manifesta no romance, por exemplo, na relação incestuosa com a mãe, que pervaga a adolescência do personagem, com a irmã Ana e com o irmão mais novo, bem como na erotização na natureza. Além disso, o discurso do personagem é marcadamente delirante, e assustadoramente lúcido, além das construções alucinadas, em que o corpo real abriga sua lógica da exclusão da família, da cultura, do simbólico. Para tanto, estruturamos o trabalho em três capítulos, além da Introdução e das Considerações finais. O primeiro capítulo, intitulado “Psicanálise e Literatura”, trata da relação entre as duas áreas de saber a Psicanálise e a Literatura, explicitando, sobretudo o interesse daquela pela obra literária. Além disso, nesse capítulo, a partir da hermenêutica de Paul Ricoeur e de críticos literários, fez-se uma aproximação entre essas áreas pelo símbolo e pelo trabalho de interpretação. Em “Notas teóricas”, segundo capítulo, tem-se uma compilação de textos e conceitos de Freud e de Lacan sobre o Complexo de Édipo; o pai e a mãe, e suas funções na constituição do sujeito; a psicose e o fetichismo. No terceiro capítulo, faço um breve relato do enredo do romance. E no quarto, realizo uma leitura analítico-interpretativa da obra *Lavoura Arcaica*. Na conclusão, pontuo, sobretudo, as questões que, ao longo da realização do trabalho, foram sendo elaboradas e que não puderam ser contempladas, ora pelos limites de um TCC ora por demandarem um repertório de articulação de conceitos que não fizeram parte do trabalho.

Palavras-chave: Raduan Nassar - Psicose - Sexualidade – Psicanálise – Literatura

SUMÁRIO

Introdução.....	1
I. Psicanálise e Literatura.....	5
II. Notas Teóricas.....	13
2.1. Complexo de Édipo.....	13
2.2. O Pai, a Lei, o Desejo... e a Mãe.....	22
2.3. Psicose.....	28
2.4. O Fetichismo.....	33
III. Relato do enredo.....	38
IV. Análise de <i>Lavoura Arcaica</i>	43
Considerações finais.....	66
Bibliografia.....	68

INTRODUÇÃO

Em “O ensaio como forma”, Adorno (2003) defende que o ensaio apresenta uma autonomia estética, uma autonomia de forma, embora trabalhe, fundamentalmente, com conceitos e aspire a uma verdade. Assim, contrariando as premissas puristas positivistas, o filósofo defende o “impulso expressivo” não como uma ameaça à objetividade do trabalho nem à integridade do objeto, mas como “espontaneidade da fantasia subjetiva”, condenada em nome da disciplina objetiva. Para Adorno,

Em vez de alcançar algo cientificamente ou criar artisticamente alguma coisa, seus esforços ainda espelham a disponibilidade de quem, como uma criança, não tem vergonha de se entusiasmar com o que os outros já fizeram. O ensaio reflete o que é amado e odiado, em vez de conceber o espírito como uma criação a partir do nada, segundo o modelo de uma irrestrita moral do trabalho. Felicidade e jogo lhe são essenciais. Ele não começa com Adão e Eva, mas com aquilo sobre o que deseja falar; diz o que a respeito lhe ocorre e termina onde sente ter chegado ao fim, não onde nada mais resta a dizer: ocupa, desse modo, um lugar entre os despropósitos. (2003, p.16-7)

Este texto de Adorno ajuda-me a pensar no percurso e história deste trabalho sobre *Lavoura Arcaica*, mas também contribui na definição de uma estrutura final para o texto que foi sendo construído em movimentos talvez pouco sistemáticos para um trabalho acadêmico de conclusão de curso. Ainda na esteira das considerações de Adorno, esta leitura sobre *Lavoura Arcaica* não se objetiva ser uma construção fechada no rigor e na ordem dos conceitos, quer porque não há defesa possível para o definitivo, quer porque se fundamenta e deriva da experiência pessoal com esta obra literária, e também de uma reflexão sobre conceitos trazidos da psicanálise.

Busquei, na realização do TCC, uma experiência de reflexão e escrita sobre uma obra de que gosto muito, e que, a partir da psicanálise – como teoria, método e ética -, de algum modo, pudesse esboçar idéias, sentimentos e percepções; assim, ler *Lavoura Arcaica* foi se

configurando também numa atenção e desvelamento de um jeito particular de experimentar uma articulação possível de alguns aspectos tocantes da obra.

Lavoura Arcaica, romance de Raduan Nassar (1989), escritor paulista, desde a primeira leitura, me mobilizou. A primeira vez que a li estava fazendo o curso do Prof. Franklin Goldgrub sobre Lacan¹ – cultura, natureza, constituição do sujeito, função paterna, autismo, psicose... A vivência com o livro foi intensa: ficava perplexa e angustiada com a fala do personagem André, personagem-narrador do livro, e, em sala, muita coisa parecia fazer sentido, poder ser compreendida. Tudo era uma grande interrogação: a intensidade da história; a angústia vivenciada pelos personagens, sobretudo pelo André; a fala do pai, transmissora inelutável de uma verdade, de Leis rígidas, e a presença incontestante dos ancestrais no destino de todos os personagens; a mãe e a irmã Ana, neste lugar fundante e ao mesmo tempo marginal do lugar de transgressão; a natureza, à espera do trabalho transformador do homem, mas também de refúgio e acolhimento das pulsões mais arcaicas. Esta obra me instigou a pensar a sexualidade, constitutiva do sujeito, o lugar desse pai que se mantém colado à Lei, o lugar da mãe, de ternura e perversão, e, sobretudo, do André (porque não dizer também dos outros filhos?), profundamente angustiado e desorganizado com a inserção e percepção desse funcionamento familiar.

Mas eram muitas questões, talvez muitas idéias, compreensões e enigmas para um trabalho de TCC. Qual o problema de pesquisa? Que pergunta pretendo perseguir e até tentar responder? Definir essas instâncias técnico-formais do projeto simplesmente demandaria dar uma ordem, ainda que provisoriamente, ao turbilhão de sentimentos, emoções e reflexões que a obra desencadeava. Decidi, então, fazer uma leitura de fenômenos da perversão no personagem André, nas suas relações com a mãe, a natureza, os animais, o irmão mais novo, e com sua irmã Ana.

¹ Trata-se da disciplina “Psicanálise IV”, do curso de graduação em Psicologia da PUCSP.

No entanto, numa releitura da obra, e a partir de reflexões sobre a psicose, derivadas sobretudo de meu trabalho como acompanhante terapêutica, o discurso de André aponta outra questão: o personagem, em muitas passagens da obra, parecia construir seu delírio, fazer esse trabalho de constituição de sua subjetividade por meio de metáforas delirantes. Redefinia, assim, o caminho de leitura da obra.

É preciso, então, começar a escrever. Fazer o relato do enredo da obra foi uma tarefa fundamental para o desenvolvimento do trabalho. Não sem resistências nem um certo estranhamento, derivado, sobretudo, de minha formação em letras, da prática de outras formas de estudo de um texto literário, a partir da sugestão da orientadora Talitha Ferraz, empreendi o relato de *Lavoura Arcaica*. Para minha surpresa, de fato, o livro se abriu e fui me deparando com outras percepções, intuições, compreensões, associações, e o relato, enquanto recontagem da história, foi cedendo lugar a uma leitura entremeada de referências ou alusões teóricas – um instigante diálogo entre Psicanálise e Literatura. Vale aqui retomar as considerações de Paul Ricoeur sobre o sonho como uma das “zonas de emergência do símbolo”, como estrutura do duplo sentido, e que, portanto, demanda interpretação:

Enquanto espetáculo noturno, o sonho nos é desconhecido. Só nos é acessível pelo relato do despertar. E é esse relato que o analista interpreta. É ele que o analista substitui por outro texto, que é, a seus olhos, o pensamento do desejo, o que diria o desejo numa prosopopéia sem constrangimento. (1977, p. 24)

Com isso, no entanto, tinha um outro problema: sem um capítulo teórico sequer esboçado, o trabalho já tinha um texto que parecia ser uma leitura da obra, o que foi motivo de preocupação e de agrado, pois tinha vontade de escrever algo mais livre, talvez um pouco fora dos padrões acadêmicos de TCC. Minha intenção foi se definindo como uma leitura da fala do personagem André e de sua constelação familiar, num diálogo com instâncias teóricas propostas pela psicanálise que lançassem luz sobre a complexa constituição do sujeito, o lugar das funções parentais e a psicose.

Nesta perspectiva, decidi não enveredar por questões apontadas pela crítica da obra, como a presença bíblica e islâmica, e da mitologia grega, as discussões sobre a mistura de gêneros literários, o romance moderno, a linguagem poética, dentre outros aspectos que anunciam sua complexidade e densidade, e sobre os quais se debruçou André Luiz Rodrigues (2006), o que resultou no igualmente denso e sensível trabalho intitulado *Ritos da paixão em Lavoura arcaica*, no qual articula categorias da Antropologia, da Sociologia, da Psicanálise e de Crítica e Teoria literárias.

Para tanto, estruturamos o trabalho em três capítulos, além da Introdução e das Considerações Finais. O primeiro capítulo, intitulado “Psicanálise e Literatura”, trata da relação entre as duas áreas de saber a Psicanálise e a Literatura, explicitando, sobretudo o interesse daquela pela obra literária. Além disso, nesse capítulo, a partir da hermenêutica de Paul Ricoeur e de críticos literários, fez-se uma aproximação entre essas áreas pelo símbolo e pelo trabalho de interpretação. Em “Notas teóricas”, segundo capítulo, tem-se uma compilação de textos e conceitos de Freud e de Lacan sobre o Complexo de Édipo; o pai e a mãe, e suas funções na constituição do sujeito; a psicose e o fetichismo. No terceiro capítulo, faço um breve relato do enredo do romance. E no quarto, realizo uma leitura analítico-interpretativa da obra *Lavoura Arcaica*. Na conclusão, pontuo, sobretudo, as questões que, ao longo da realização do trabalho, foram sendo elaboradas e que não puderam ser contempladas, ora pelos limites de um TCC ora por demandarem um repertório de articulação de conceitos que não fizeram parte do trabalho.

I - PSICANÁLISE E LITERATURA

A literatura alimenta, por assim dizer, a vocação de muitos dos analistas; nela, muitos encontram forças, motivos palavras ou inspirações, seguindo a esteira de Freud, para se manterem e desenvolverem como analistas.
(Camila Pedral)

Discutir a relação entre Literatura e Psicanálise não nos parece tarefa fácil de ser empreendida, embora muito promissora e elucidativa dos processos de subjetividade, como nos mostra Freud em suas incursões, não raras, pela literatura, “esse lugar de exercício radical da Palavra, e que, como a Psicanálise, fornece uma leitura do homem, propicia um conhecimento da alma humana” (Menezes, 1995, p. 13). Minha proposta de trabalho não diz respeito à abordagem da literatura como instrumento de investigação e legitimação de conceitos da psicanálise - uma psicanálise aplicada -, ou de colocar a literatura no lugar de assunto de interesse puramente clínico, nem tampouco proponho-me fazer crítica literária. Volto-me para a literatura, no caso o romance *Lavoura Arcaica*, de Raduan Nassar (1995), com uma postura de escuta, escuta de subjetividades, de saberes não sabidos. Assim, literatura e psicanálise encontram-se na utilização da palavra como matéria-prima, estruturação de discursos que fundam os sujeitos.

A psicanálise e a literatura, para Adélia B. de Menezes, têm como matéria prima o trabalho com o verbal, que, sobretudo a partir do achado lacaniano – “inconsciente estruturado como linguagem” (Lacan *apud* Menezes, 1995) – reivindica para si um lugar fundante na constituição do sujeito. Essa autora ainda aponta, como amostra dessa relação, o complexo de Édipo, um dos principais conceitos da psicanálise, para cuja elaboração Freud retoma o mito grego contado por Sófocles. Na concepção de Menezes (1983), a psicanálise atua nessa relação como instrumento de leitura do texto literário, exercendo, no processo interpretativo, um papel revelador e desmascarador.

Essa concepção parece compreender o trabalho interpretativo como de des-metaforização do texto literário - uma construção de sentido do texto e não uma tradução. A psicanálise, assim, como técnica de investigação, fundada na interpretação, e como teoria que compreende o homem, juntamente com o trabalho interpretativo, também se repensa e se refaz a cada novo encontro com a palavra – do paciente e do texto literário. Ou seja, neste caso que de perto me interessa, de ser um instrumento interpretativo, a psicanálise pode pensar suas formulações conceituais a partir do encontro com o texto literário, esse “outro” “coadjuvante da constituição de um eu”. (Sampaio, 2000, 154).

Nas palavras de Sampaio, retomando Freud, sobretudo em “Psicologia das massas e análise do eu” (1921), na constituição do eu, o outro ocupa, fundamentalmente, quatro posições: a de “objeto”, a de “auxiliar”, a de rival”, ou a de “modelo”. A literatura, para a autora, pode ocupar, no pensamento freudiano, essas posições referentes ao outro:

Poder-se-ia dizer que o poeta e, de forma geral, os escritores seriam, para o psicanalista, seus “outros”, enquanto partícipes da formação do discurso psicanalítico e da estruturação de sua prática, fundada na interpretação. (Sampaio, 2000, p.154)

Sampaio põe-se a considerar as quatro posições ocupadas pela literatura na obra de Freud. Em favor de uma concepção e estilo científicos diferentes do vigente na época, Freud aproxima seus “historiais clínicos” a romances; aqueles têm como modelos a narrativa literária romanesca: “(Freud) cria um estilo de abordagem científica da vida psíquica que envolve a retomada, a resignificação da história de um sujeito, aquele que se conta no processo de livre associação.”. (Sampaio, 2000, p.155)

Como objeto de investigação do funcionamento psíquico, a literatura ocupa esse lugar de outro para Freud na construção de seu pensamento. Conforme Sampaio,

As narrativas literárias parecem oferecer, em sua interpretação da experiência humana, ingredientes capazes de alimentar a compreensão clínica. Da mesma forma, a escuta clínica é capaz, se for de seu interesse, de interrogar a literatura em seu sentido. Estabelece-se uma

colaboração recíproca entre esses dois campos, de modo que a interpretação literária, produziria – em seus pontos de fuga – seu não-dito, ou quase dito, seu absurdo, suas irrelevâncias; isso tudo, enfim, de que é capaz a literatura por seu estofo de palavras -, efeitos de sentido na escuta e na interpretação psicanalíticas.(2000, p.156)

Além de modelo para um estilo científico e de objeto de investigação, a literatura, como esse outro na constituição do eu, apresenta-se, para Freud, como uma “aliada valiosa”, “uma auxiliar” (*apud* Sampaio, 2000), no sentido de situar-se no domínio das formas de expressão e funcionamento do inconsciente.

Por último, conforme Sampaio, Freud evidencia diferenças fundamentais entre literatura e psicanálise, a despeito de tantas afinidades desta relação. Para Freud, elas apresentam movimentos opostos, são rivais: a literatura busca, prioritariamente, fruição, prazer intelectual e estético, e, valendo-se da verossimilhança e da licença poética, não reproduzem a realidade como ela é; ao passo que a psicanálise, como ciência, compreende a “renúncia mais completa ao princípio do prazer de que é capaz nossa atividade mental” (Freud *apud* Sampaio, 2000, p. 157). Nesse sentido, ainda conforme a autora, é “com o outro, em sua alteridade e diferença fundamentais”, que a psicanálise frequenta a literatura. Na literatura, a “palavra contorna, disfarça o recalque; não o penetra. Não o revela.” Ao passo que, para o psicanalista, “o trabalho consiste numa espécie de elucidação cuja mira é a verdade” – a “verdade do inconsciente”:

Seu horizonte (do texto de Freud) é essa espécie de revelação de sentido que caracteriza a forma literária de seu estilo, mas que insiste tanto sobre a palavra bruta – brutal, por vezes – do analisando, quanto sobre aquela elaborada na literatura. (Sampaio, 2000, p. 160)

Pode-se dizer, então, que a palavra, que simboliza a verdade do inconsciente, é o que interessa à psicanálise, no discurso dos pacientes ou no discurso literário em sua diferença radical em relação à literatura. Volta-se para esta interessada em olhar os arranjos das palavras e seus

efeitos – o conteúdo manifesto – que sinalizam uma verdade latente inconsciente, resistente à representação pela palavra e por ela constituída.

O valor da literatura, para o psicanalista, não está na verdade que supostamente revela, mas no contorno de palavras feito em redor da verdade que, em cada um de nós, mantém-se resistente à palavra. (Sampaio, 2000, p.160)

Considerando que o “poeta nada sabe daquilo que põe à mostra”, o trabalho de des-metaforização pela análise e pela interpretação volta-se para o chamado conteúdo latente. Laplanche assim define “conteúdo latente”: “um conjunto de significações a que chega a análise de uma produção do inconsciente, particularmente do sonho. Uma vez decifrado, o sonho deixa de aparecer como uma narrativa em imagens para se tornar uma organização de pensamentos, um discurso, que exprime um ou vários desejos.” (2004, p.99)

Interessa-nos aqui essa idéia de ser o conteúdo latente os sentidos, a “verdade inconsciente” que o trabalho de interpretação vai elucidando, a partir do conteúdo manifesto. Este, por sua vez, segundo Laplanche, “designa o sonho antes de ser submetido à investigação analítica, tal como aparece ao sonhante que o relata. Por extensão, fala-se do conteúdo manifesto de qualquer produção verbalizada – desde a fantasia à obra literária – que se pretende interpretar segundo o método analítico.” (2004, p.100)

Paul Ricoeur, mobilizado pelo interesse pela “nova compreensão do homem introduzida por Freud” (1977, p.11), para realizar este percurso de interpretação da obra e do pensamento freudiano, parte do título escolhido pelo fundador da psicanálise para sua obra inaugural: *Interpretação de Sonhos* (1900), chamando a atenção para o caráter elucidativo deste título no que se refere à inscrição da psicanálise nos estudos da linguagem, e à amplitude do projeto freudiano de articulação da teoria da cultura com a do sonho e da neurose – projeto esse que já nos autoriza dialogar com a literatura, como foi explicitado. Conforme o estudioso francês, “É em *A Interpretação de Sonhos* (1900) que se esboça a

aproximação com a mitologia e com a literatura. O que a *traumdeutung* propunha, desde 1900, era que o sonho é a mitologia privada daquele que dorme, que o mito é o sonho desperto dos povos, que o Édipo de Sófocles e o Hamlet de Shakespeare dependem da mesma interpretação que o sonho.” (1977, p.16)

Ricoeur esclarece que não é o sonho sonhado que pode ser interpretado, mas seu relato, o texto que o conta; não o desejo em si mesmo, mas a palavra que o representa, que o diz, a linguagem: “as vicissitudes das pulsões só podem ser atingidas nas vicissitudes do sentido”. Assim como o sonho, a literatura, com suas particularidades, também se coloca como uma produção psíquica que pertence ao domínio do sentido e aponta, segundo Ricoeur, para a questão de como “a palavra surge no desejo”. Além disso, também como o sonho, a literatura se inscreve numa região da linguagem determinada pelo duplo sentido, pelas significações complexas, que o teórico francês chamará de “símbolo”, para cuja compreensão faz-se necessário o trabalho de interpretação. Segundo o hermeneuta, “a interpretação é a inteligência do duplo sentido.” (1977, p.18)

Para definição de símbolo, Paul Ricoeur estabelece uma diferença entre sua compreensão do termo e a de outros teóricos, como E. Cassirer. Para este, o símbolo tem a amplitude de ser a “mediação universal do espírito entre nós e o real”, ou seja, entende-se por símbolo, nesta perspectiva, todo instrumento cultural de apreensão e expressão da realidade. Para Ricoeur, importa distinguir essa função significante da linguagem e os signos que têm como propriedade a intencionalidade de apelo a outro(s) sentido. Assim,

Não direi que interpreto o signo sensível quando compreendo o que ele diz. A interpretação se refere a uma estrutura intencional de segundo grau que supõe que um primeiro sentido seja constituído onde algo é visado em primeiro lugar, mas onde esse algo remete a outra coisa visada apenas por ele. (1977, p.21)

Daí, podemos entender que, assim como o sonho, o discurso literário funda-se no símbolo, ambos utilizam a palavra num sentido que foge à lógica formal, e escapam as possibilidades da consciência.

Nesta perspectiva, A. Bosi, em “A interpretação da obra literária”, também a partir do método hermenêutico de P. Ricoeur e de outros representantes desse método, considera a necessidade do trabalho de interpretação ante as “formas simbólicas”, sentido duplo das palavras, que lhes garante densidade e opacidade e deriva de um fenômeno estrutural, segundo o crítico literário. Referindo-se ao texto literário, Bosi assim se refere à palavra no texto literário: “O processo em que se gesta a escrita percorre caminhos de força contraditórios, em parte subtraídos à luz da consciência vigilante e sempre dona de si mesma.” (2003, p.461) O trabalho interpretativo se legitima nessa “potência simbolizante” da linguagem realizada no discurso.

Ainda na esteira do pensamento de Paul Ricoeur, é preciso definir interpretação. Considerada exercício da suspeita, a interpretação, para Marx, Nietzsche e Freud, segundo Ricoeur, volta-se para a “verdade como mentira”, e considera a consciência, em seu conjunto, uma consciência falsa; a dúvida se estende para além do objeto/coisa, e volta-se também para a consciência:

Ora, todos três limpam o horizonte para uma palavra mais autêntica, para um novo reino da Verdade, não somente mediante uma crítica “destruidora”, mas pela invenção da arte de *interpretar*. Descartes vence a dúvida sobre a coisa através da evidência da consciência. Eles vencem a dúvida sobre a consciência através de uma exegese de sentido. A partir deles, a compreensão se torna uma hermenêutica: doravante, procurar o sentido, não significa mais soletrar a consciência do sentido, mas *decifrar suas expressões*. Portanto, o que se deveria confrontar, não é somente uma tríplice suspeita, mas uma tríplice astúcia. Se a consciência não é tal como acredita ser, deve ser instaurada uma nova relação entre o patente e o latente. (1977, p. 37)

Nesse sentido, considerando que a categoria fundamental da consciência consiste na relação oculto-revelado ou simulado-manifesto, os três autores criam, guardadas as suas

particularidades e diferenças, “uma *ciência* mediata do sentido, irreduzível à *consciência* imediata do sentido”, procedimentos de desmistificação.(Ricoeur, 1977, p.38) Ou seja, ao processo de falsa consciência, de ilusões da consciência, um método de decifração: coincidiram “seus métodos ‘conscientes’ de decifração com o trabalho ‘inconsciente’ da cifração que atribuíam à vontade de poder, ao ser social e ao psiquismo inconsciente”. A “astúcia da decifração” garante uma extensão da consciência, e não sua destruição/negação.

No caso de Freud, Ricoeur considera:

Assim, o mesmo *duvidador* que pinta o ego como um “pobre diabo”, submetido a três senhores, o Id, o Superego e a realidade e a necessidade, também é o exegeta que reencontra a lógica do reino ilógico e que ousa, com um pudor e uma discrição sem iguais, concluir seu ensaio sobre o *Futuro de uma Ilusão*, invocando o deus Logos, com uma voz fraca mas infatigável, não o deus onipotente, mas que só se torna eficaz com o tempo. (1977, p. 39)

Segundo Alfredo Bosi (2004, p.465), “o intérprete é, por excelência, um mediador”.

Não é difícil reconhecer aqui a presença do hermenauta francês. Ao praticar uma “*ciência* mediata do sentido”, o intérprete elabora um discurso de compreensão, de desmistificação, de decifração:

Ele trabalha rente ao texto, mas com os olhos postos em um processo formativo relativamente distante da letra. (...) A interpretação opera nessa consciência intervalar, e ambiciona traduzir fielmente o mesmo, servindo-se dialeticamente do outro. O outro é o discurso próprio do hermenauta.

Não usei ligeiramente os verbos *pretender* e *ambicionar* quando me referi ao projeto do intérprete. De fato, o que este deseja é tocar um alvo difícil: *elaborar um discurso de compreensão*. E segurar com a sua palavra o que já é, em si, resultante formalizada de operações complexas de projeção, deslocamento, condensação, desmascaramento, harmonização, ideologização...(2004, p. 465)

Neste trabalho, evitei abordar a literatura como álibi para confirmação e aplicação de conceitos psicanalíticos, ou como caso clínico, cuja análise se volta quase sempre para os mecanismos psíquicos dos personagens ou a relação entre biografia e obra. Como foi dito, a literatura parece ser esse outro fundamental para a constituição da psicanálise como ciência,

fundada na hermenêutica da suspeita, para retomar Ricoeur, como discurso de interpretação. O duplo sentido, a palavra densa e opaca, o símbolo, registros discursivos de qualquer produção psíquica confirmam o lugar do trabalho interpretativo para desmistificação e instituição dos sujeitos como autores do próprio discurso, mas também esse trabalho funciona como um “projeto cultural aberto”, que refaz a experiência simbólica singular do outro com a qual compartilha enquanto sujeito de cultura.

II. NOTAS TEÓRICAS

2.1. Complexo de Édipo

Quem é essa voz?
Que assombração
Seu corpo carrega?
Terá um capuz?
Será o ladrão?
Que horas você chega?
(“Você, você”, de Chico Buarque)

O Complexo de Édipo é um conceito central na obra de Freud, e nuclear na constituição do sujeito psíquico descoberto e elaborado pela psicanálise, revelando-se, assim, um dos eixos da teoria psicanalítica. Freud, em “Esboço de Psicanálise”, considera: “Aventuro-me a dizer que, se a psicanálise não pudesse gabar-se de mais nenhuma realização além da descoberta do complexo de Édipo recalçado, só isso lhe daria o direito a ser incluída entre as preciosas novas aquisições da humanidade.” (1940, p. 206)

Para Freud, o Complexo de Édipo, numa concepção ainda referente à 1ª tópica, poderia ser entendido como o desejo amoroso pelo progenitor do sexo oposto e o desejo hostil em relação ao progenitor do mesmo sexo. Nesta concepção, o complexo de Édipo é estruturante, contribui para a formação do inconsciente, este fundado pela repressão primária.

Segundo Bleichmar,

Este Edipo es estructurante del sujeto en un sentido: como consecuencia de esta sexualidad que se desarrolla en el seno de una situación edípica, como consecuencia de estos deseos de tipo incestuosos y hostiles que entran en contradicción con lo que Freud llamaría las corrientes dominantes de la vida anímica del sujeto – en síntesis la cultura -, todos estos sentimientos repugnan al sujeto, entonces Freud establece la concepción de la represión, de la censura, como el mecanismo que constituye un tratar de colocar fuera de la conciencia del sujeto aquello que lo repugna. (1978, p.15)

Na 2ª tópica, por sua vez, o C. de Édipo passa a ser entendido como constituinte do sujeito, na medida em que atua na formação do superego e do caráter, e que agora Freud está interessado em compreender a saída do Édipo com as identificações, na medida em que não há sujeito que preexistia à relação com os pais, agora marcada pela ambivalência. Ainda na esteira do pensamento de Bleichmar, na 2ª tópica, “la identidad sexual ja no se da por dada, por natural, sino que la identidad sexual es algo que se debe asumir, es algo que puede no ocurrir, o puede ocurrir en una dirección distinta de lo que la biología estaría determinando, como es el caso de la homosexualidad por ejemplo.” (1978, p.15) Freud considera o superego o herdeiro do C. de Édipo, uma formação derivada das identificações que marcam a saída do Édipo.

As catexias de objeto são abandonadas e substituídas por identificações. A autoridade do pai ou dos pais é introjetada no ego e aí forma o núcleo do superego, que assume a severidade do pai e perpetua a proibição deste contra o incesto, defendendo o ego do retorno da catexia libidinal. As tendências libidinais pertencentes ao complexo de Édipo são em parte dessexualizadas e sublimadas (...) e em parte são inibidas em seu objetivo e transformadas em impulsos de afeição. Todo o processo, por um lado, preservou o órgão genital – afastou o perigo de sua perda – e, por outro, paralisou-o – removeu sua função. Esse processo introduz o período de latência, que agora interrompe o desenvolvimento sexual da criança. (Freud, 1924, p.196)

Assim, nos meninos, sob a ameaça da perda do pênis, a saída do C. de Édipo se dá com o abandono da mãe, primeiro objeto de amor, tanto para o menino quanto para a menina, e identificação com o pai. O Édipo nos meninos é resolvido, e a saída dele determinada pela ameaça de castração. Para Freud,

“se a satisfação do amor no campo do complexo de Édipo deve custar à criança o pênis, está fadado a surgir um conflito entre seu interesse narcísico nessa parte de seu corpo e a catexia libidinal de seus objetos parentais. Nesse conflito, triunfa normalmente a primeira dessas forças: o ego da criança volta as costas ao complexo de Édipo.” (1924: 196)

Faria, assim, considera:

Afirmar que a visão dos genitais femininos re-significa a ameaça real, ou que a ameaça re-significa a visão, ou mesmo que o fator de re-significação seja a castração materna, adquire, assim, menos importância do que a consequência que podemos extrair do conjunto dessas afirmações, ou seja, a de que o complexo de castração apresenta, para a criança, uma dialética até então inexistente de castração do par presença-ausência. Trata-se de uma dialética que é introduzida sobre uma questão que, nesse momento, não é apenas de central interesse para a criança, mas também fundamentalmente organizadora de seu mundo. (2010, p. 34)

Segundo Freud, uma das teorias infantis é a da universalidade do falo, a partir da qual é possível para a criança não se confrontar com a falta, com a possibilidade de que o pênis possa faltar. O complexo de castração revela o caráter ilusório dessa teoria, e leva a criança a re-significar seu saber, agora em função da dialética presença-ausência marcada pelo complexo de castração. A respeito da sexualidade infantil compreendida por Freud, Faria esclarece:

É, portanto, por meio desse contato inicial com a mãe, marcado pela experiência de satisfação das necessidades, que o corpo da criança se torna fonte de prazer, e é esse prazer que define o campo da sexualidade para Freud. Nesse sentido, ele afirma que “(...) de início, a atividade sexual se liga a funções que atendem à finalidade de autopreservação e não se torna independente dela senão mais tarde.” Não sendo seus fins, necessariamente, os da procriação, e porque seu objeto admite inúmeras variações, assim como são muitas as zonas erógenas do corpo, Freud define a sexualidade infantil como perverso-polimorfa. (2010, p. 28)

Nos meninos, o confronto com a castração marca a saída do complexo de Édipo, ao passo que, nas meninas, anuncia sua entrada, mas com a diferença de que, com elas, a castração não está ligada ao temor da perda do pênis, mas a constatação de não possuí-lo, constatação essa que, segundo Freud, tem como consequência promover a inveja do pênis. A menina, sabendo-se sem o pênis, não teme perdê-lo, mas teme a perda do amor.

Assim, nas meninas, Freud entende que o C. de Édipo é uma formação secundária; assim, a menina abandona a mãe, primeiro objeto de amor, interpretando a ausência de pênis

como um castigo individual, o que dá origem, como foi dito, à inveja do pênis. A menina volta-se para o pai, renunciando o pênis, e transformando-o num desejo de ter um filho (do pai). Assim, ao deslocar o amor da mãe para o pai, ocorre outro deslizamento – do pênis para o filho. Na menina, dá-se um duplo abandono, e o desejo de ter um filho do pai se apóia numa identificação com a mãe, como uma reposição fálica. (Freud, 1924)

Tanto para a menina quanto para o menino, a mãe é o primeiro objeto libidinal, ao qual devem renunciar. Maria Lucia Violante, a esse respeito, explicita:

“O menino assim o faz devido ao temor da castração, promovendo a dissolução do complexo de Édipo completo. Deve-se ressaltar que, nessa fase, a criança não tem noção do que é feminino e masculino, ou seja, do que é ser homem e mulher; a oposição fantasmática é entre fálico e castrado, tendo sido antecedida pela oposição entre passivo e ativo, nas (des)organizações pré-genitais da libido. Por isso, no caso da menina, considerar-se castrada é o que a introduz no complexo de Édipo. A castração já teve seu efeito, que consistiu em forçar a criança à situação do complexo de Édipo.” (2004, p.93)

Bleichmar (1978) explicita a diferença entre uma concepção que entende o C. de Édipo como estruturante, tal como se vê em Freud, e aquela que o considera estrutural. Em Freud, o Édipo está centrado no que se passa com a criança/filho, seus sentimentos, afetos, atitudes, constituído pela sexualidade cuja evolução de natureza biológica e predeterminada se dirige aos pais. Nesta compreensão do Édipo não se considera ainda como se constrói os desejos nem o papel que exercem os pais na constituição desta sexualidade.

Em Lacan, o C. de Édipo é uma estrutura intersubjetiva que constitui o sujeito; e como estrutura é caracterizado por posições ou lugares ocupados por diferentes pessoas, posições que se definem na relação e não têm valor em si mesmas. Segundo Bleichmar, “o Édipo lacaniano é a descrição de uma estrutura e dos efeitos de representação que essa estrutura produz nos que a integram”. (1976, p.26) O que determina a posição dos integrantes da estrutura edípica é o falo, significante da falta.

O Édipo, para Lacan, funda-se na relação de alienação do bebê no Outro materno, e por isso encontra-se associado ao que denominou de “estádio do espelho”. Funcionando como espelho, o Outro materno produz na criança a “unificação da imagem do corpo”, a “experiência do corpo próprio como unidade”. A mãe com seus cuidados e satisfação das necessidades da criança oferece a esta uma unidade da imagem corporal. Inserida num contexto simbólico, a mãe promove o encontro do bebê com a realidade – nas palavras de Lacan, “com aquilo que é propriamente uma realidade e, ao mesmo tempo, não o é” (*apud* Faria, 2010, p.46). Faria assim explicita essa relação mãe/criança, a partir da teoria lacaniana:

O que se estabelece inicialmente entre mãe-criança, é uma relação na qual a criança encontra-se em posição de completo assujeitamento ao Outro materno, pois a satisfação de suas necessidades depende completamente da forma como seu grito é recebido e significado pela mãe. Não há, nesta etapa, satisfação que não passe pela significação atribuída a seu grito pelo Outro materno. (2010, p.47-8)

Ou ainda:

É nesse sentido que Lacan afirma que “a estrutura da onipotência não está, contrariamente ao que se acredita, no sujeito, mas na mãe, isto é no Outro primitivo. É o Outro quem é todo-poderoso.” O Outro é todo-poderoso porque é dele que depende a satisfação da criança. (2010, p. 48)

Assim, nessa relação tríade, mãe – falo – filho, do primeiro momento do Édipo, o filho é o falo da mãe que o possui, convertendo-o na máxima valorização. Na teoria lacaniana, o falo é assim considerado: “um elemento que pertence ao imaginário quando é algo em si mesmo; e ao simbólico quando adquire valor em relação a outros elementos, de modo que um elemento em si não é simbólico ou imaginário, mas depende do tipo de relação em que se encontre.” (Faria, 2010, p. 56) O que caracteriza o falo simbólico, próprio do segundo tempo do Édipo, não é apenas a oposição presença/ausência, mas o fato de que o ausente pode ser substituído por outra coisa que o represente, não havendo, portanto, valor fixo para o falo simbólico. (Bleichmar, 1976)

Neste primeiro tempo, para a mãe, o falo é um objeto simbólico, inscrito na ordem da linguagem, ao passo que para a criança ocorre uma identificação imaginária ao falo, numa relação alienada, imaginária com o Outro materno. Neste sentido, o psicanalista argentino considera:

Todo o problema das perversões consiste em conceber como um menino, em sua relação com sua mãe, relação constituída na análise não por sua dependência vital mas de amor, quer dizer pelo desejo de seu desejo, se identifica com o objeto imaginário desse desejo enquanto que mãe o simboliza no falo. (Bleichmar, 1976, p.39)

Para Freud, o falo consiste naquilo que completa, no narcisismo satisfeito, no ego ideal; a castração, por sua vez, representa a perda do ego ideal, da identificação com a máxima valoração. Ainda conforme Bleichmar,

O Édipo freudiano está centrado em torno da satisfação da pulsão; o lacaniano, em torno da satisfação do narcisismo. Na medida em que o falo vai circulando, outorgando valor máximo, pode-se entender como os distintos personagens vão se posicionando frente ao falo cuja posse outorga uma determinada satisfação narcísica.” (1976, p. 32)

Daí que o segundo tempo do Édipo lacaniano é marcado pela entrada da figura paterna como falo: o filho deixa de ser o falo e a mãe deixa de tê-lo. No terceiro tempo, por sua vez, o pai é alguém que tem o falo, mas não o é; “o falo está na cultura”. Bleichmar esclarece que o Édipo consiste em superar o falo como aquilo que se é, para fazê-lo surgir como aquilo que se tem; consiste em separar o falo de suas representações.

O segundo tempo do Édipo é caracterizado pela introdução da figura paterna no sentido de atrair o desejo da mãe, deslocando-o do filho, seu objeto fálico no primeiro tempo. O filho é destituído do lugar de objeto de desejo da mãe, lugar agora ocupado pelo pai, mas com a diferença de que este não atualiza a relação dual com a mãe do filho, a relação narcisista; ou seja, a perda do valor narcísico vale tanto para o filho, ao ser destituído da posição de falo da mãe, quanto para a própria mãe, que perde sua posição de mãe fálica, e se ver submetida ao desejo do Outro.

Na castração simbólica, o filho reconhece que algo falta à mãe, cuja satisfação não está nele próprio nem na possibilidade de a mãe instaurá-la, mas que faz parte de uma ordem exterior, a Lei, o desejo do Outro. Trata-se do reconhecimento da castração da mãe. Nas palavras de Bleichmar,

A castração simbólica não é a passagem da dominação da mãe à dominação do pai, mas consiste na instauração do falo como algo que não pertence a alguém, seja a mãe ou o pai, e que não se pode possuir apenas por sua própria vontade. É por isso que o falo se institui na cultura como uma entidade a partir da qual todos ocupam uma posição de castrados simbolicamente. (1976, p.67)

No segundo tempo, o pai se apresenta como o outro com o qual o filho rivaliza pelo desejo da mãe, e tem os atributos da mãe do primeiro tempo, o de ditar a lei imperativamente; ou seja, o pai é o que o filho não é, o falo, completude e perfeição imaginárias. Como “pai ideal”, e que remonta ao pai onipotente da horda primitiva, é interditor que encarna a Lei e não apenas a representa. No caso do mito, é a morte do pai tirano que promove a instauração da lei e que existe para além de um sujeito em particular. Trata-se, portanto, da castração simbólica, que consiste no corte, na separação entre mãe e filho, ambos vivenciando perda/falta. Para o filho, refere-se à perda da identificação com o falo, e para a mãe, a perda do falo.

O pai simbólico, por sua vez, exercerá esta função de realizar a castração simbólica, e não equivale necessariamente ao pai real, mas a alguém/algo que exerça a função de romper a unidade narcísica mãe-falica/filho-falo. Trata-se da introdução da Lei, a que o sujeito está submetido independentemente de sua vontade, de seu desejo. A interdição do incesto consiste nesta Lei fundante da cultura.

Nome-do-pai, conforme a teoria lacaniana, designa o significante que inscreve no sujeito a função do pai simbólico, a separação entre mãe e filho que promoveu a limitação do poder da mãe, e a substituição de sua lei onipotente pela lei exterior a qualquer pessoa, da

ordem da cultura. Assim, o falo passa a ser não o que se é mas o que se tem, passa a se constituir como falo simbólico.

Segundo Bleichmar, dois equívocos podem ocorrer em relação ao pai simbólico. Um primeiro deles refere-se ao fato de condicionar a castração simbólica à presença física de uma pessoa real. A função de pai simbólico pode ser desempenhada por algo/alguém, como dissemos, desejado pela mãe, que lhe aponta a falta e marca a destituição de seu lugar fálico onipotente. O segundo equívoco, segundo o psicanalista argentino, defende que um pai forte, autoritário e dominante está mais apto a exercer a função simbólica do corte.

Se um pai é o poder onipotente, arbitrário e despótico em sua família, atua como aquele que chamamos a função mãe da relação dual. Então não realiza a função simbólica; tanto o filho como a mãe real se colocam diante dele como escravos de seus desejos, o pai ao invés de representar a lei, o é. Ou seja, mantém a essência da relação dual. O caso exemplar disso é o pai de Schreber.” (Bleichmar, 1976, p. 74)

E ainda:

O decisivo não é, portanto, que o pai substitua a mãe em seu lugar de amo absoluto, de onipotente, pois isso deixa o sujeito em igual posição na relação dual frente a uma pessoa que é a lei, mas que o pai venha como um terceiro a indicar que o outro não é o amo absoluto, que o outro tem que aceitar uma lei. O pai, por sua vez, no terceiro tempo do Édipo, deve também ser alguém que aceite a lei, seja castrado. (Idem, p.75)

O terceiro tempo do Édipo, segundo a concepção de Lacan, caracteriza-se pela instauração da Lei e do falo como instâncias que existem para além de qualquer pessoa, que não está nem com a mãe, no primeiro tempo, nem com o pai, como falo imaginário no segundo tempo. Aqui, o filho deixa de ser o falo, assim como o pai também perde essa posição, e tanto ele quanto a mãe deixam de ser a Lei, esta passa a ser uma instância representada por uma pessoa, mas que não é ela mesma a Lei. A criança, neste momento, deixa a identificação com o Eu Ideal e passa a se identificar com o Ideal de Eu.

Vale retomar aqui a diferença entre Eu ideal e Ideal de eu para Lacan, e o faremos à luz das considerações de Bleichmar. O Eu ideal consiste na imagem de perfeição narcísica,

plenitude e onipotência. Ao passo que o Ideal de Eu apresenta-se, para Lacan, como uma “constelação de insígnias”, estas como distintivos das funções e papéis exercidos pelos sujeitos. Trata-se, portanto, de um elemento material significante que localiza quem o possui. Conforme Lacan, “La identificación que produce el Ideal Del Yo es una puesta en relación del sujeto no con la persona del padre sino con ciertos elementos significantes de los que es el soporte, digamos las insignias del padre. El sujeto se presentará pues bajo la máscara, bajo las insignias de la masculinidad” (*apud* Bleichmar, 1978, p.86). Bleichmar, assim, esclarece: “lo permanente es el personaje, mientras el sujeto que ocupa ese personaje es contingente, es simplemente el soporte de una determinada función.” (Idem)

O traço/marca particular, material e visível é distintivo tanto do Eu ideal quanto do Ideal de Eu, e o que os diferencia, então, é sua natureza, sua qualidade. O Ideal de Eu se apresenta nas marcas de ordem do sexual, do assumir a feminilidade ou a masculinidade; no terceiro tempo do Édipo, a criança é convocada às identificações sexuadas. Mas esta diferença entre as marcas do Eu Ideal e do Ideal de Eu se inscreve na diferença entre a ordem do imaginário e a ordem simbólica, ou seja, em como os traços se articulam com outros elementos. Assim, perde-se a condição de ser o falo, em que a marca converte a pessoa no Eu Ideal, mas também de ter o falo: a insígnia apenas localiza o sujeito como pertencente a uma classe de elementos, no caso da sexualidade, a dos homens ou a das mulheres. Segundo Bleichmar, para Lacan, o Ideal de Eu “está orientado hacia lo que en el deseo del sujeto representa un papel tipificante, el hecho de asumir la masculinidad o la feminidad”. (1978, p.87)

Do terceiro tempo do Édipo, deriva a aceitação da lei, da proibição do incesto. A entrada do pai simbólico, no terceiro tempo, promove não apenas a interdição da mãe, já apresentada pelo pai real, proibidor e terrível, no segundo tempo, mas a ascensão do filho à identidade de ser sexuado, e o direito à sexualidade. Daí que a aceitação da lei proíbe a

relação sexual com a mãe e o possibilita com outras mulheres. Ou seja, fala-se, neste momento do Édipo, numa *normativização*, no sentido de que promove a entrada do sujeito numa norma, numa lei, que regula os intercâmbios sexuais.

A identidade de ser sexuado se dá em função da natureza anatômica do sujeito, não por observação dessa anatomia, mas a ser aquilo que se é: “a través de la evolución del Édipo se llega a tener como identidad sexual aquéllo que anatomicamente se es.” (Bleichmar, 1976, p.84)

2.2. O Pai, a Lei, o Desejo... e a Mãe

Pra quem você tem olhos azuis
E com as manhãs remoça
E à noite, pra quem
Você é uma luz
Debaixo da porta?
No sonho de quem
Você vai e vem
Com os cabelos
Que você solta?
Que horas, me diga que horas, me diga
Que horas você volta?
 (“Você, você”, de Chico Buarque)

A psicanálise considera a sexualidade humana independente da possibilidade de reprodução, e não inscrita no registro da necessidade, mas no do desejo; a sexualidade, assim, sai do âmbito da necessidade para o da lei, instaurada pela cultura e derivada da linguagem, como elaborou Lacan: “A lei do homem é a lei da linguagem”, ou ainda “a lei e o desejo recalçado são uma só e mesma coisa.”

Neste sentido, para a psicanálise, a proibição do incesto não se refere à proibição do ato sexual entre pais e filhos, ou entre irmãos, mas a não separação entre a criança e aquele que exerce a função materna. O incesto é metafórico, no sentido de não promover a separação entre os atores da relação primária, de modo que a criança não fique presa ao desejo dos pais,

mas, enquanto sujeito desejante, se vincule ao desejo de outros sujeitos. A exogamia representa, nestes termos, o investimento em objetos fora da própria criança ou desta relação primária, e a possibilidade de constituir a própria identidade enquanto sujeito desejante e, por isso, ser de linguagem. O autismo e a psicose infantil expressam a não superação da condição de objeto de desejo do outro (no caso, das figuras parentais), em que não se dá a constituição como sujeito, pela introdução na/da lei e na/da linguagem, e, portanto, a existência do próprio desejo e a responsabilidade pessoal por isso.

De acordo com o campo conceitual da Psicanálise, neste sentido, o pai e sua função têm importância crucial na constituição psíquica dos sujeitos, e consiste num operador simbólico a-histórico, na medida em que se localiza fora da história cronológica, inscreve-se na origem de toda história, numa história mítica universal. Este pai simbólico também não remete exclusivamente à existência do pai encarnado, empírico, mas trata-se de uma “entidade simbólica que ordena uma função”. Ou seja, “é porque o Pai simbólico é apenas o *depositário legal* de uma lei que lhe vem de outro lugar, que nenhum Pai real pode se vangloriar de ser seu detentor e fundador. Mas em compensação recai sobre ele o ter que se fazer valer de ser seu representante.” (Dor, 1991, p.16)

O pai simbólico representa um terceiro, mediador do desejo da mãe e do filho, que se sustenta em sua atribuição imaginária do objeto fálico. A entrada do pai simbólico altera a localização do falo; antes se referindo ao filho como falo da mãe, agora a atribuição fálica recai sobre o pai de simbólico, “lugar terceiro na lógica da estrutura”, que remete à condição de significante do Nome-do-Pai.

O C.de Édipo diz respeito a essa estrutura que permite e promove o ingresso do sujeito na ordem simbólica, na ordem da cultura e da linguagem, retirando-o do lugar de ser biológico e de necessidade, e constituindo-o como ser de demanda, produto da condição

dialética do desejo - alienado e representado pela incondicionabilidade dos objetos de demanda.

É por isso que, para Lacan, “ a verdadeira função do pai é unir (e não opor) um desejo à lei.” Ou seja, a interdição paterna não é a proibição do desejo proferida pelo pai, mas um efeito da articulação do desejo – que a teoria do Édipo mostra ser, em primeiro lugar o desejo materno – à lei. (Faria, 2010, p.164)

A noção de pai, para a psicanálise, retoma o mito simbólico da horda primitiva, que, em Freud, a partir de exaustivas pesquisas antropológicas, culminou na obra *Totem e Tabu* (1912-13). Mesmo reconhecendo o possível caráter inverossímil desta narrativa mítica, Freud explicita sua contribuição “para nos aproximar de uma realidade desaparecida, e tão difícil de ser reconstituída.”, mas que sobrevive e se manifesta durante o desenvolvimento dos indivíduos. (Freud, 1912, p. 51) O mito da horda primitiva figura um bando de irmãos que vive sob o despotismo paterno, sob a tirania sexual forçada pelo pai violento, enciumado, cruel. Os filhos, excluídos e privados das mulheres, assassinam o pai e o consomem numa festa canibalesca, de modo a “absorver” as características desse pai com as quais se identificavam. Mas todo o ato de contestação e assassinato da onipotência do pai se dá movido por sentimentos contraditórios, ambíguos, de amor e ódio, culpa e arrependimento.

O que o pai havia impedido antes, pelo próprio fato de sua existência, os próprios filhos se impediam agora em virtude dessa “obediência retrospectiva”, característica de uma situação psíquica com a qual a psicanálise nos familiarizou. Eles renegavam seu ato proibindo a morte do totem, substituto do pai, e renunciavam a recolher os frutos de seus atos recusando-se a manter relações sexuais com as mulheres que haviam libertado.” (Freud, 1912, p. 63)

O assassinato instaura a Lei. O assassinato do pai real promove a instituição do pai simbólico. Conforme Joel Dor (1991), esse sentimento de culpa do qual derivam os dois interditos – “proibição da morte do totem” e “recusa a manter relações sexuais com as mulheres que

havam libertado” – é atualizado na situação edípica diante de dois desejos reprimidos: “a morte do pai e as exigências sexuais dirigidas à mãe”.

A necessidade sexual, longe de unir os homens, os divide. Se os irmãos estavam associados quando se tratava de suprimir o pai, tornaram-se rivais desde que se tratou de se apossar das mulheres. Cada um deles teria querido, a exemplo do pai, tê-las todas para si, e a luta geral que daí resultaria teria acarretado a ruína da sociedade. Não havia mais um homem que, superando os demais por seu poder, pudesse assumir o papel do pai. Assim, os irmãos, se quisessem viver juntos, só tinham uma coisa a fazer: depois de ter, talvez, superado graves discórdias, instituir a interdição do incesto, pela qual todos renunciavam à posse das mulheres cobiçadas, quando era principalmente para assegurar essa posse que haviam assassinado o pai. (Freud, 1912, p.67)

A interdição do incesto representa essa renúncia ao gozo absoluto e infinito do pai da horda, e institui o pacto social. Freud (1913, p.24), em *Totem e Tabu*, a respeito do significado desta proibição considera: (A violação da proibição) “é vingada da maneira mais enérgica por todo o clã, como se fosse uma questão de impedir um perigo que ameaça toda a comunidade ou como se se tratasse de alguma culpa que a estivesse pressionando.” Assim, conforme Hélio Pellegrino (1983, p. 5), “civilizar é, portanto - e por um lado -, reprimir ou suprimir”; a cultura é gerada pela expressão de uma falta.

Na estruturação edípica, o pai entra na relação mãe-filho como um terceiro elemento que renegocia a incidência fálica das posições: “a função paterna será estruturalmente identificada à função fálica.” (Dor, 1991, p. 34)

Tanto para Freud quanto para Lacan, o pai, ao lado da mãe, assume lugar central na configuração do C. de Édipo. Para Freud, o pai marca a saída do menino do Édipo pela identificação com ele, ao passo que nas meninas ele é portador do falo desejado, e não encontrado na mãe. Para Lacan, a função do pai está relacionada à castração, ao corte, à separação entre filho e mãe. Função aqui se diferencia de pessoa empírica, ou seja, a

existência simbólica do pai não necessariamente está relacionada a presença física/empírica do pai.

A função do pai inscreve-se como o que localiza o desejo da mãe em relação à Lei, e configura a possibilidade de o filho legitimar-se como sujeito desejante, constituído por uma falta. Assim, Faria (2010, p.164) esclarece que “a interdição paterna não é a proibição do desejo proferida pelo pai, mas um efeito da articulação do desejo – que a teoria do Édipo mostra ser, em primeiro lugar, o desejo materno – à lei.” O pai, nesse sentido, não funda a lei da interdição, mas representa-a, como “vetor de uma encarnação da Lei no desejo” (Lacan *apud* Faria, 2010, p.164). E como mediador da Lei, o pai precisa ocupar um lugar no discurso materno, este que funda esta função do pai.

A função do pai, no complexo de Édipo, passa pelo desejo da mãe, na medida em que, por exemplo, apresenta-se endereçado a um homem, que é também o pai, e que marca a separação mãe-criança. Faria discute essa articulação, no Édipo, entre a entrada do pai, como função simbólica, e a lei que existe como uma anterioridade lógica no discurso materno:

Se a entrada do pai depende da possibilidade de abertura a um terceiro, da possibilidade de uma mediação que lhe cabe normalmente assegurar, então ela não pode ser articulada a nenhum momento, cronologicamente situável, do desenvolvimento de uma criança. (...) Essa possibilidade de abertura a um terceiro está dada antes mesmo que o pai efetivamente se revele operante para a criança. Da mesma forma que a presença da linguagem é um fato concreto para uma criança que nasce cercada de seres falantes, mas é um fato cuja eficácia depende da inscrição do sujeito na ordem simbólica, o pai é presença no desejo e no discurso materno antes mesmo que possa ser comprovada sua entrada na lógica edípica. Entretanto, se por um lado não se trata de situar cronologicamente a entrada do pai enquanto função simbólica, por outro lado essa não é uma questão que se possa evitar, uma vez que não se pode afirmar que essa função simbólica tenha valor efetivo desde o início da vida da criança. (2010, p.165)

Essa possibilidade de abertura a um terceiro, anterior à efetiva ordem simbólica, Faria denomina de “entrada potencial” do pai, que depende do desejo materno. Além da entrada potencial do pai, Faria propõe a “presença potencial” do pai, nos aspectos imaginário

e real da paternidade. A entrada potencial do pai está relacionada ao fato de ser a criança reconhecida como ser de desejo ou como ser de demanda.

No caso da criança sobre a qual recai a suposição de um ser de demanda, é essa entrada de um terceiro que fica comprometida, devido ao não assujeitamento da mãe a uma exterioridade que condiciona sua relação com a criança. Nesse caso, a lei aparece como a lei materna, e a mãe é onipotente no exercício dessa lei. Ainda que haja a presença potencial do pai, sua entrada potencial fica comprometida.

Assim, é na suposição na criança de um ser de desejo que encontramos a possibilidade da entrada potencial do pai, na medida em que essa suposição deixa aberta a hiância que, no campo do Outro, indica que essa relação se encontra mediada por uma alteridade à qual a mãe é também assujeitada.” (Faria, 2010, p.170)

A substituição do desejo da mãe pela metáfora paterna, pela presença efetiva do pai na ordem simbólica, não depende, segundo Faria, de características específicas e empíricas do pai, mas “do lugar da lei na singularidade do vínculo de cada mãe com cada criança”, do fato de a mãe fazer dele o mediador daquilo que está para além dela, de seus caprichos e demandas, o mediador da Lei, a qual ela se assujeita.

A passagem do pai onipotente e interditor do segundo tempo do Édipo para o pai que é representante da lei, uma instância simbólica, portanto, aponta para a forma com que cada sujeito assume a paternidade e se relaciona com a lei, e que, por isso, como Faria reconhece, não parece descabido pensar que, em certa medida, as características empíricas e concretas do pai geram conseqüências para a estruturação psíquica da criança. Assim, há pais que se posicionam não como aquele que representa a lei, mas como aquele que a faz, encarnando-a. Diante da ordem do pai tirânico, apenas resta ou submeter-se inquestionavelmente às suas leis ou ocupar o seu lugar e ser detentor de todas as mulheres. Bleichmar esclarece:

[un] equívoco a disipar es el de suponer que un padre fuerte, en el sentido de dominante y autoritário, es más apto para producir la castración simbólica. Por lo que se verá es todo lo contrario. Si un padre es el poder omnímoto, arbitrario, despótico en su familia, actúa como aquello que llamamos la función madre de la relación dual. Entonces no realiza la castración simbólica; tanto el hijo como la madre real se colocan frente a él como esclavos de sus deseos, el padre

en vez de representar la ley, lo es. O sea mantiene la esencia de la relación dual. (1978, p.74)

A partir das considerações de Marie-Jean Sauret, que inclusive retoma o caso de Schreber, cujo pai era severo e educador rígido, Faria aponta a possibilidade de uma estruturação psicótica diante do pai identificado à lei: “a presença potencial não conta com a ordenação do pai simbólico”.

Ao marcar a importância do discurso materno, Lacan marca também a importância de não adjetivar o pai, uma vez que não há, como afirmar, *a priori*, que um pai possa assegurar sua função porque é severo ou amável, castrador ou permissivo, simplesmente porque não há como determinar, *a priori*, o que seria a posição paterna na singularidade de cada triangulação edípica. Procuramos ressaltar, assim, a importância do universal da função paterna enquanto função simbólica, ao lado da necessidade de situar, em cada caso particular, a singularidade de sua posição, de que forma um pai opera, ou em que sentido ele pode ser considerado carente para determinado sujeito. Afinal, o que orienta sua função não é o personagem que a encarna, mas o desejo que lhe dá um lugar. (Faria, 2010, p.174)

Considero importante destacar essa idéia de reconhecer a universalidade da função paterna, enquanto condição para ingresso do sujeito na ordem simbólica, da cultura e da linguagem, mas também e necessariamente situá-la na singularidade de cada caso, de cada triangulação edípica. Em ambos os casos, trata-se do lugar que ocupam os sujeitos desejantes, e não apenas seres de demanda ou de necessidade.

2.3. Psicose

Em “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia” (1911), Freud discute suas idéias sobre a psicose, e considera o delírio uma “tentativa de cura”, distinto, portanto, do olhar psiquiátrico de eliminação do sintoma e de patologização do delírio.

A psicose, segundo Lacan, caracteriza-se por aquilo que falta ao sujeito: a metáfora paterna, a “castração enquanto ordenadora do campo simbólico”, a intervenção do pai como

lei. A metáfora paterna diz respeito à função simbólica exercida pelo pai como um terceiro mediador da relação mãe-criança, situando o desejo materno como submetido a uma ordem simbólica. Para Contardo Calligaris, a metáfora paterna refere-se à “operação pela qual o neurótico institui, no campo dos significantes do seu saber, uma referência privilegiada que distribui neste campo as significações e ao mesmo tempo lhe promete uma significação.” (1989, p.22) A ausência da metáfora paterna produz, diante de uma injunção, o retorno, no real, do que ficou foracluído. Segundo Calligaris, o delírio se definiria como o trabalho de constituir uma metáfora paterna, mas que fracassa, e se constitui como uma metáfora delirante, em que há primazia da significação sobre o significante. É nesse sentido que o sujeito psicótico situa-se numa “errância metonímica”, uma errância infinita na linguagem, uma vez que tem ele mesmo é sustentação para um saber infinito sem amarração central do significante: “O sujeito psicótico tem uma significação, mas, a medida que não dispõe de uma metáfora fixa, este tipo de significação é perfeitamente singular e enigmática.” (Calligaris, 1989, p.26)

Essa operação de substituição do desejo materno pelo Nome-do-pai fracassa na psicose: na neurose, a castração sofre recalçamento; na perversão, ela é denegada, ao passo que na psicose tem-se o que Lacan chamou de foraclusão. “É (...) na foraclusão do Nome-do-pai no lugar do Outro, e no fracasso da metáfora paterna, que apontamos a falha que confere à psicose sua condição essencial, com a estrutura que a separa da neurose.” (Lacan *apud* Faria, 2010, p.113) Ou, como considera Calligaris,

Qualquer tipo de estruturação do sujeito, seja neurótico ou psicótico, é uma estruturação de defesa, no sentido freudiano, no sentido em que Freud fala de psicose de defesa. É uma estruturação de defesa na medida em que se subjetivar, existir como sujeito (barrado pela castração, como na neurose, ou não, como na psicose), obter algum estatuto simbólico, alguma significação, é necessário para que o sujeito seja algo distinto do Real do seu corpo, algo Outro e mais do que alguns quilos de carne. (1989, p.13)

Assim, Lacan defende que a psicose decorre da carência do pai enquanto função simbólica, que, como foi visto, passa pelo discurso e pelo desejo da mãe. Além disso, o processo da metáfora do Nome-do-Pai está subordinado ao recalque originário do desejo da mãe, que, se não ocorre, compromete ou até faz fracassar a metáfora paterna.

Dizer que quando o Nome-do-Pai é foracluído a metáfora paterna fracassa é inferir igualmente que a etiopatogenia das psicoses está submetida à dimensão do acesso ao simbólico. Em outras palavras, neutralizando a emergência do recalque originário, a foraclusão do Nome-do-Pai compromete gravemente a assunção da castração simbólica. (...) Portanto, a problemática da foraclusão está diretamente dependente da sorte que cabe ao significante fálico no decorrer da dialética edípica. (Dor, 1991, p. 103)

Diante do fracassado acesso ao simbólico, é embargado para a criança um novo registro da dinâmica do desejo, levando-a a permanecer na relação arcaica com a mãe e como seu objeto de desejo, como seu falo, portanto. Com isso, a criança fica impossibilitada de poder se referir ao pai simbólico. Segundo Dor, uma condição fundamental pode invalidar a emergência do pai simbólico e, assim, a instauração da castração simbólica: o significante do Nome-do-Pai é renegado no discurso materno; ou seja, cabe aqui pensar qual o lugar que a mãe reserva à fala do pai. Além disso, Joel Dor ainda questiona: “sob que condições pode uma mãe se apresentar como mãe psicotizante?” À problemática clínica a que esta questão alude, Dor aponta “o investimento materno da criança quanto ao problema de seu nascimento” como um dos sinais desses contextos de potencialidade psicótica. Assim, segundo Dor, em tais “investimentos fantasísticos” da criança pela mãe, como ser dependente do seu corpo, é possível ter sinais de uma potencialidade psicótica. Neste sentido, a vivência do luto pela mãe após o nascimento do bebê fica comprometida, e esta separação/perda é neutralizada por uma relação fusional, sem abertura para mediação de terceiros. “A partir da concepção, o sujeito desempenha para a mãe um papel muito preciso no plano fantasístico; seu destino já está traçado; ele será esse objeto sem desejos próprios, cujo único papel será preencher o vazio materno.” (Mannoni, M. *apud*

Dor, 1991, p.109) A criança, nesta trama fantasística da mãe, vai representar essa “outra coisa”:

A criança é destinada a preencher a falta-a-ser da mãe, não há outra significação senão existir para ela e não para si...

A toda pretensão da criança à autonomia vai corresponder imediatamente o desaparecimento, para a mãe, desse suporte fantasístico do qual ela precisa. (Mannoni, M. *apud* Dor, 1991, p.110)

Nesta relacional fusional, fica impossibilitada a intervenção da função paterna, cuja renegação pela mãe pode sinalizar que esta mãe perdeu “o sentido do alcance significativo da Lei”, e parece pretender ela mesma ser a Lei para a criança, não a Lei do pai, “aquela que se funda na diferença dos sexos”. Dor enfatiza aqui a aproximação com a perversão no que se refere à esta mãe fálica que representa sua própria Lei.

Para essas mães “psicotizantes”, a Lei de que se trata é uma lei perfeitamente pessoal, de pura conveniência individual (...). Ela é fadada a uma mobilidade imaginária, imprevisível, o que é, precisamente, contraditório com a essência de toda lei simbólica. Para retomar a fórmula de Lacan, essas mães estão, falando propriamente, “fora-da-lei”, já que nenhum lugar vago é jamais deixado à intercessão de uma Lei terceira, que viria mediatizar a fusão entre a mãe e a criança. (Dor, 1991, p. 111)

Condenada à onipotência materna, a criança se mantém como o único objeto de desejo do outro, seu falo imaginário, e sofre “uma falta de filiação”, a impossibilidade de ser reconhecida ou designada como a filha ou filho de um pai. A condição de assujeitamento pode ser de algum modo modificada no segundo tempo do Édipo, quando se introduz a passagem do Outro onipotente para o Outro desejante, condição necessária para que a criança saia de sua posição inicial de identificação com o falo, como já foi visto aqui, do que se pode concluir que, antes da criança, é a própria mãe que se vê castrada.

No *Seminário 11*, Lacan irá desenvolver essa questão da relação do sujeito com o campo do Outro através das operações de *alienação e separação*, com as quais mostra que, se a constituição subjetiva depende da alienação no Outro enquanto campo significativo, há, nessa alienação, uma perda, algo que não é passível de ser situado do lado

do sentido, e que remete à pulsão. Se, pela alienação, o ser adquire consistência no campo do Outro como sentido, aquilo que é da ordem da pulsão exige admitir um furo nesse campo de sentido, o que faz necessário situar a segunda operação, a separação. Esse furo no campo do sentido é a própria barra que atravessa o Outro, fazendo do campo da linguagem, A (Grande Outro barrado). O objeto *a* é o resto não simbolizável, produto da operação de separação, que atesta o fato de que nem tudo é linguagem, de que há algo do sujeito não completamente redutível ao significante. (Faria, 2010. p.148)

Como se vê, a mãe assume função fundamental, estruturante e única na constituição de um sujeito, ora como primeiro objeto de amor, nos primeiros anos de vida da criança, como considera Freud, ora como Outro primordial, ao significar gritos, choros, introduzindo-a no campo da linguagem, ainda que não a partir de uma função simbólica.

Na psicose, a criança encontra-se na posição de saturar o desejo materno, na medida em que a própria mãe também situa seu desejo para além da relação com a criança. Por “desejo materno”, Faria entende, a partir de Lacan: “indica, ao mesmo tempo, um investimento desejante na criança e a não saturação desse desejo”, ou seja a mãe situa-se na relação como sujeito desejante, faltante, dividido entre mãe e mulher. E esclarece: “nos casos em que a criança satura o desejo materno, ela se torna uma espécie de ‘fetichê’, no sentido de que ocupa, por um mecanismo semelhante ao que encontramos na perversão, o lugar de objeto capaz de recobrir a falta.” (2010, p. 150)

Tendo em vista o que se passa na psicose, e o fato de que a presença-ausência materna poderia, em algum momento, promover uma fratura da ilusão de unidade com a mãe, e que, por isso, toda mãe seria potencialmente marcada pela falta, o que caracteriza, então, o vínculo mãe-criança diante da possibilidade de saturar a falta do desejo materno? (Faria, 2010). Aqui, ainda segundo Faria, a mãe parece não realizar o “acolhimento desejante” da criança, considerando-a e vinculando-se a ela apenas como um ser de necessidade a ser satisfeita, o que ocorre, segundo a autora, com pais de crianças autistas. O investimento libidinal da criança

pela mãe conta com um “mais-além” que leva a reconhecer a criança como um ser de demanda, demandas endereçadas a mãe e para as quais esta supõe um sentido.

A suposição, na criança, de um ser de demanda é, portanto, o que podemos definir como um dos passos fundamentais no sentido da articulação de uma lógica – sustentada pela particularização do interesse da mãe pela criança – da qual depende o primeiro tempo da constituição subjetiva. (Faria, 2010. p. 156)

Assim, diante da criança assujeitada à significação dada pelo Outro a suas demandas, a mãe coloca-se como único decodificador da demanda endereçada a ela.

O enigma do desejo materno, ou a hiância no campo do Outro, só pode ser apreendido pela criança a partir da impossibilidade de resposta provinda do Outro (o que não é o mesmo que não responder), impossibilidade que aponta uma divisão, um mais-além da resposta que o Outro tenha a oferecer, o que exige da mãe um recuo, uma retificação em sua posição inicial. (...) É um “recuo ativo”, que implica responder à demanda em uma certa medida, mas também supor sua impossibilidade em fazê-lo completamente (talvez nesse sentido a presença-ausência materna possa ser melhor esclarecida). Entendemos que sejam essas as condições que devem estar presentes para que seja dado um novo passo, no qual o que é suposto na criança é um *ser de desejo*. “Ele não quer isso, *então o que ele quer?*” (Faria, 2010, p.157)

A responsabilidade da mãe nesta função de Outro não deve ser confundida com sua culpabilização, nem considerada o único determinante para a posição assumida pela criança.

2.4. O Fetichismo

Freud, nos “Três ensaios para uma teoria sexual”, declina duas categorias de observação para suas investigações sobre a sexualidade humana: objeto sexual e alvo sexual, referindo-se, com o primeiro, a pessoa/animal a que se dirige a pulsão; ao passo que o segundo diz respeito a ação com que se visa satisfação.

Não tratarei da perversão, como estrutura psíquica, mas considero importante para o trabalho introduzir alguns aspectos sobre o fetichismo, sobretudo quanto a sua fenomenologia. Em “Considerações gerais sobre as perversões”, nos “Três ensaios...” (1905),

Freud enfatiza o fato de a maioria das transgressões sexuais serem comuns na vida sexual das pessoas, e não constituírem patologias – “e quão impróprio é a utilização reprobatória da palavra perversão. Quando a perversão não se apresenta ao lado do alvo e do objeto sexuais normais (...) e quando há nela as características de exclusividade e fixação, então nos vemos autorizados, na maioria das vezes, a julgá-la como sintoma patológico”. (Freud, 1905, p.153)

Do estudo das perversões, neste texto, Freud chega a algumas postulações que interessam aqui: as pulsões sexuais lutam contra as resistências como a vergonha e o asco, que contribuem para manutenção dos limites considerados normais. Algumas perversões são constituídas numa convergência de diversos fatores.

Deste primeiro ensaio, vale destacar o caráter reconhecidamente de perversão, segundo Freud, da escolha de crianças ou animais como objetos sexuais, neste último caso, a despeito do fato de não ser incomum, entre camponeses, a relação sexual com animais. Assim, embora possam ocorrer também com qualquer pessoa que tenha fácil acesso a crianças e a animais ou que encontrem neles uma satisfação sexual de “emergência”, Freud considera patologia quando tais objetos atendem a uma prática exclusiva e em substituição de uma “satisfação sexual normal”.

Freud estabelece a diferença entre condição fetichista e fetichismo. O primeiro diz respeito à condição para que o objeto sexual se institua como tal, ou seja, o objeto de desejo assim o é considerado para determinado sujeito em função de determinados traços particulares. Na condição fetichista, mantém-se o fim sexual normal: o ato sexual. Há aqui um deslocamento de algo do objeto de desejo e que é significativo para o sujeito, mas que, diferentemente do fetichismo, não tem um caráter defensivo: dá-se a estimulação genital do sujeito e a efetivação do ato sexual. Freud aponta o fetichismo como uma “substituição imprópria” do objeto.

Freud, em “Fetichismo” (1927), diz que o significado e a finalidade do fetiche são os mesmos, o de substituto do pênis materno, após a constatação de que a mulher não o possui. Com essa constatação, o próprio pênis também teria sofrido ameaça de extinção e para rejeitar essa possibilidade o sujeito busca um substituto. No entanto, a despeito da “ação para manter a rejeição”, a percepção da mãe destituída de pênis se mantém, ao mesmo tempo em que é abandonada, em função de algo que substitui o pênis e que herda seu valor e interesse para o menino – proporcional, segundo Freud, ao horror à castração. Nesse sentido, triunfo sobre a ameaça de castração e uma proteção contra ela. Como substituto do pênis materno, segundo Bleichmar, o fetiche tem por finalidade: renegar a castração e ser uma prova de sua afirmação e superação: “el fetiche, sustituto del pene materno – por contiguidad témporo-espacial o por analogía – permite seguir creyendo que aquél existe y por lo tanto que la castración no es una eventualidad que pueda ocurrirle al sujeto.” (1976, p.96).

Em relação à evidência da castração, segundo Clavreul, em seu texto “O casal perverso”, mais importante do que o objeto da descoberta, coloca-se o lugar subjetivo da criança, um lugar em que o próprio Saber descobre-se que não sabe, que o Saber é enganador, ilusório, o que ela sabia estava fundado num equívoco. Ainda segundo Clavreul, o centro da castração está nesta descoberta: “assim, além de sua descoberta, a criança tem de aprender que convém deixar um espaço para um ‘Não-Saber’ cuja importância é no entanto primordial, já que recobre o campo de seus investimentos libidinais”. (1990, p.125). O antes e o depois tratam de uma retomada do texto “O fetichismo”, de Freud (1927), a que o psicanalista francês assim se refere:

a criança deve também descobrir que antes era ignorante no que se refere à realidade da diferença dos sexos, e essa descoberta é plena de ensinamentos a respeito do que é a fragilidade de uma posição subjetiva, pois se trata não apenas de ter de conhecer uma particularidade anatômica singular mas contingente mas também de ter de integrar o fato de que apenas a ausência pode ser causa do desejo. Ora, é exatamente sobre este ponto que recai

a recusa do perverso: não é uma falta que é a causa do desejo, mas uma presença (o fetiche). (Clavreul, 1990, p.127)

E a criança pode assumir um lugar de recusa de não Saber e de desejo de saber, por se pretender verdadeiro, portador de um saber rígido e “inapto para ser revisado diante do desmentido dos fatos”. Para sustentar esse lugar, vale-se do fetiche, como reconstrução constante do campo da ilusão do Saber absoluto. Para Freud,

O fetichista sente desfrutar de ainda outra vantagem de seu substituto de um órgão genital. O significado do fetiche não é conhecido para outras pessoas, de modo que não é retirado do fetichista; é facilmente acessível e pode prontamente conseguir a satisfação sexual ligada a ele. Aquilo pelo qual os outros homens têm de implorar e se esforçar pode ser tido pelo fetichista sem qualquer dificuldade. (1996, p.157)

Quanto aos objetos ou órgãos escolhidos para substituir o falo, Freud considera que pode ocorrer certo processo que remete a interrupção da memória na amnésia traumática; ou seja, o fetiche declina dessa última memória cindida, ainda não traumática. Freud aponta algumas condições possíveis para a constituição do objeto fetiche: diante da ausência do pênis na mãe, nua, a criança elege como fetiche alguma parte do corpo ou objeto contíguo espaciotemporalmente, e a esse deslocamento acrescenta-se uma operação de renegação, o que de fato institui o fetiche. O deslocamento produzido não se refere a uma pessoa em particular, mas apenas do objeto sexual: “el fetiche es excitante, sobrevalorado, em reemplazo del genital.” (Bleichmar, 1977, 95) O genital passa a ser substituído, e fique desconhecido para o sujeito, tal sua função defensiva no sentido de evitar o desencadear da angústia. O fetichista modifica o objeto de desejo, supervalorizando-lhe algo, em substituição aos genitais.

O fetichista mantém-se assim numa cisão quanto à castração feminina: a rejeição e a afirmação são constitutivas do próprio fetiche, “derivado de idéias contrárias”, e, às vezes, tratado com afeição e hostilidade, predominando um ou outro sentimento, mas de modo a

manter “as duas asserções mutuamente incompatíveis: ‘a mulher ainda tem um pênis’ e ‘meu pai castrou a mulher’”. (Freud, 1927, p.159)

O caráter de defesa do substituto consiste em que a ausência de pênis na mulher representa uma ameaça de que a castração também pode recair sobre ele, enquanto homem dotado de pênis, o que o deixaria em constante angústia. Para o fetichista, no entanto, segundo Bleichmar, opera sobre esta defesa uma transformação em que afirma que a mãe não é castrada: a mãe tem falo, e a castração não existe. Esta renegação da castração se produz no inconsciente, uma vez que pela consciência se reconhece que a mulher não tem pênis. Assim, de acordo com Freud, o fetiche tem o duplo significado inconsciente de renegar e afirmar a castração.

El fetiche al significar inconscientemente que no existe la castración guarda una similitud con aquellas otras fantasías inconscientes que contrarrestan a otras fantasías también inconscientes. Por ejemplo el sentido de las fantasías megalómanas inconscientes es precisamente el compensar a otros pensamientos también fantásticos, aterradorizantes. (1977, p.100)

Como presença fantástica, o fetiche preenche uma ausência; e como realização do desejo não se dá pela alucinação do falo, ausência de um objeto real, mas como uma “ausência vivida sobre um presença ilusória.” Assim, para constituição do objeto fetiche, tem-se:

a) **um desplazamiento**, algo se há conectado asociativamente com el genital, y se há extendido a esse algo la sobrevaloración. b) **la castración**, há quedado renegada y afirmada, el yo está escindido. c) Relacionado con lo anterior se há producido una transformación, realización de deseos: lo que era una ausencia – el falo – ha quedado transformado en una presencia, el fetiche. Se ha realizado un deseo que no es la alucinación del falo como sucede en el modelo paradigmático de la realización alucinatoria de deseos, pero que guarda con ésta un punto en común: una presencia fantástica viene a llenar una ausencia. La diferencia es que la ausencia en la realización alucinatoria de deseos es de un objeto real, en el caso del fetichismo es una ausencia vivida sobre la base de una presencia ilusoria. (Bleichmar, 1977, p.101.)

II. RELATO DO ENREDO

Eram esses os nossos lugares à mesa na hora das refeições, ou na hora dos sermões: o pai à cabeceira; à sua direita, por ordem de idade, vinha primeiro Pedro, seguido de Rosa, Zuleika, e Huda; à sua esquerda, vinha a mãe, em seguida eu, Ana, e Lula, o caçula. O galho da direita era um desenvolvimento espontâneo do tronco, desde as raízes; já o da esquerda trazia o estigma de uma cicatriz, como se a mãe, que era por onde começava o segundo galho, fosse uma anomalia, uma protuberância mórbida, um enxerto junto ao tronco funesto, pela carga de afeto; (Nassar, p. 156)

Lavoura arcaica trata de uma história narrada em primeira pessoa pelo personagem André. Por meio de suas longas, densas e angustiantes falas, conhecemos sua família, pai, mãe, irmãos e irmãs, sobretudo a Ana. O rigor e a ordem da tradição dos ancestrais dessa família chegam pelo discurso bíblico do pai, cuja autoridade apresenta-se incontestada. André ocupa um lugar de rompimento dessa ordem autoritária e descomprometida com o destino dos indivíduos como sujeitos. Lança-se e é tomado por uma “clarividência de um presságio escuro”: “liberado na loucura, eu que só estava a meio caminho dessa lúcida escuridão”. Neste ambiente de soberania da autoridade inelutável do pai se dá a paixão do protagonista pela irmã Ana, que leva ao rompimento deste com a família, e ao seu retorno, com a inevitável desestruturação da ordem imposta, que culmina com o trágico assassinato de Ana pelo pai, desmentido em sua verdade, sua força e sua soberania absolutas, mas também confirmado em seu poder sobre a vida e a morte de todos da “horda”.

O romance está dividido em duas partes: “A Partida” e “O Retorno”, que estruturam o enredo, este não segue rigorosamente uma ordem cronológica dos acontecimentos; são as lembranças e o próprio pensamento do personagem/narrador que articulam um momento a outro em seu discurso entregue a um fluxo quase sem pausas. A primeira parte, do capítulo 1 ao 21, se passa no quarto de pensão onde André é procurado pelo irmão mais velho para levá-lo de volta para a casa paterna. Nessa parte, André conta sobre sua infância, já de reclusão na

natureza, das relações entre pai, mãe e filhos, e dele, André, com os demais membros da família; fala de sua adolescência atormentada, de suas experiências sexuais e de sua paixão pela irmã Ana. A partir do capítulo 22 (até o capítulo final 30), tem-se a segunda parte do romance, que narra a chegada dos irmãos em casa à noite e a discussão que André tem com o pai; o dia seguinte, com a festa de boas vindas do filho “pródigo”, e o assassinato da irmã pelo pai.

Lavoura Arcaica é inaugurada num quarto de pensão, que parece condensar o mundo para o personagem, esfacelado, fragmentado, sem conexão com a realidade, senão pela luz do sol que entra pela janela. O encontro com o irmão mais velho, que vem para levá-lo de volta para casa, é tenso e quase sem palavras, condensando em cada gesto, em cada olhar que lançavam um para o outro o que sabiam e o que desconheciam de si mesmos e da família. O irmão representa o olhar ancestral – e superegóico - da família sobre seus integrantes. Os dois conversam e bebem vinho, inicialmente, recusado pelo irmão mais velho, que vai cedendo conforme ouve André.

Aos dezessete anos, é como filho da natureza que André se constrói em seus delírios e alucinações, desmentindo as leis da interdição, da cultura, da linguagem, das possibilidades de significação da própria experiência, a não ser por meio da imediatez e concretude do corpo e da satisfação sem limites mas também sem rumo promovida pela natureza. No primeiro capítulo do livro, uma das primeiras falas do irmão mais velho refere-se à roupa: “abotoe a camisa, André”, o que pode nos remeter, guardadas as conotações de rigor, de fechamento e controle moral, à idéia de que a roupa significa e também media a relação entre os sujeitos, são signos da cultura. A nudez e exposição do corpo convergem, no romance, para este mundo da natureza e não da cultura, sugerida pelas vestes, pelo que contorna e media a relação entre o corpo e o mundo, o corpo e o outro.

Ao falar de sua paixão por Ana e da relação também incestuosa com a mãe, convulsionando, André pede ao irmão primogênito que lhe traga o banho da infância, o “ritual de ternura”. O irmão “cobria o rosto com as mãos”, para ver o que sabe ser também seu, mas não se quer ver – tal o princípio do recalque; e tenta valer-se da sabedoria ancestral, reiteradamente proferida em casa pelo pai, buscando manter-se paciente e altivo. Mas André não sucumbe às reações do irmão, e sente a necessidade de gritar sua própria sabedoria.

Em sua narração, André volta à casa velha. Está nu, deitado na palha num quarto da casa, e fala de uma hora crepuscular, em que os seres se recolhem, repousam tranqüilamente, e refere-se “às mães que embalam os filhos”, hora em que “os rebanhos procuram o poço”, “os pássaros buscam seu pouso”; André entrega-se à percepção e fantasia desse momento personificando a natureza, as nuvens, o céu, o dia, a noite, até colocar-se como filho da natureza, esta um figura feminina, maternal, protetora e com ternuras incestuosas, reproduzindo prazeres e satisfações da mais remota infância, ainda marcadamente indiscriminada da existência materna, o que muito se evidencia nesta imagem enigmática e profundamente sugestiva: “uma bola amarela boiando no seio imenso da atmosfera, provocando um afago doido nos meus lábios”.

Na casa velha da fazenda, André personifica o tempo e atribui-lhe falas imaginárias, fantasias, ações e sensações: “era um tempo também de sobressaltos, me embaralhando ruídos, confundindo minhas antenas, me levando a ouvir claramente acenos imaginários, me despertando com a gravidade de um julgamento mais áspero, eu estou louco!” Num determinado dia, estando na casa velha, entregue ao delírio e à masturbação, ouve passos na escada, mas não encontra ninguém, até que da janela vê Ana, aqui comparada e confundida às pombas brancas que amava e com as quais brincava na infância. Ana parece-lhe assustada, e ele ao vê-la põe-se numa agitação, corre para a porta de entrada e questiona o tempo sobre o “momento da transposição”, o “instante que marca o salto”, o “limite”. Encontram-se na

entrada, e ela na soleira da porta, compondo um quadro que ele diz não saber se pendura no “corre-corre da vida“ ou se na “corrente da morte”: “mas bastava que ela transpusesse a soleira, era uma ciência do menino, mas já era uma ciência feita de instantes, a linha numa das mãos, o coração na outra” (Nassar, p.100) (Grifo meu)

Quando do encontro com Ana, na casa velha, André, perplexo diante das excitações do corpo, após a construção de suas fantasias, dá-se conta da ausência da irmã, que não mais estava deitada na “palha”. Ele sai, então, pelo interior da casa velha a sua procura numa aflição que, ao ser ver, se contrapunha ao sono rígido e paralisante dos bois e dos arbustos, que lhe apresentava seu “sentimento de impotência”.

E ele a encontra na capela, para onde segue – “os pés descalços, e no vôo das minhas pernas” - , e que, para ele, difere daquela dos “tempos claros da infância”. Lá encontra a irmã de joelhos a rezar um terço, atrás de quem se pôs a falar em desespero que a amava, sem provocar-lhe qualquer movimento ou reação. Todas as ações do André diante de Ana respondem à literalidade do corpo que demanda satisfação, não há, assim, lugar para as escolhas, um querer inscrito na história do sujeito, o que ele confirma ao atestar que “desde menino, eu não era mais que uma sombra feita à imagem do destino”.

Assim, ao considerar um “milagre” a paixão entre ele e Ana, que se repete na expressão “foi um milagre...”, André, ao mesmo tempo em que tenta “aliciar e trazer para seu lado toda a capela”, sinalizando para a irmã a ordem sagrada do que aconteceu, ele também aponta para a ausência desse lugar na ordem da cultura que André inscreve na impossibilidade de legitimar a paixão incestuosa pela Lei, pelas relações para além da ordem da família.

André volta ao “seio da família”. É recebido pela mãe emudecida em sua tristeza, pelas irmãs que lhe preparam o banho e a festa de boas vindas, pelo pai com quem tem uma conversa tensa e, talvez, de acerto de contas. Na festa, que André observa do “bosque atrás de casa, debaixo das árvores mais altas”, Ana aparece usando os objetos que foram das

prostitutas com quem André esteve e de quem os recebeu; a irmã sensual e se põe a dançar no meio da roda formada pelos homens que tocavam e dançavam, atraindo a ira do pai, que a mata. Todos gritam pelo pai, pela “lei incendiada” e a mãe “perde o juízo”.

IV. ANÁLISE DE *LAVOURA ARCAICA*

“Como último recurso, querida Ana, te chamo ainda à simplicidade, te incito agora a responder só por reflexo e não por reflexão, te exorto a reconhecer comigo o fio atávico desta paixão: se o pai, no seu gesto austero, quis fazer da casa um templo, a mãe, transbordando no seu afeto, só conseguiu fazer dela uma casa de perdição.”
(André – *Lavoura Arcaica*)

Este primeiro capítulo se inicia com a descrição de si mesmo pelo personagem num quarto de pensão, a se masturbar, antes da chegada do irmão: “objetos do corpo” são apresentados fragmentados e dispersos, quase autônomos. São os olhos que abrem o capítulo inicial e parece ter a concretude e o distanciamento do corpo de que faz parte – “os olhos no teto”: o recurso metonímico parece criar um efeito de alheamento, de exterioridade. O capítulo se desenvolve nesta tônica da apresentação de um corpo fragmentado, esfacelado, objeto. Além disso, neste momento, neste passeio pelos objetos do corpo, suas partes vão adquirindo existência própria e autônoma, num movimento de revelação e estranhamento. O quarto de pensão vai se constituindo como o elemento que unifica, que reúne os “objetos do corpo”; é nesse espaço de intimidade que os objetos do corpo são recolhidos e ganham existência, ainda que precária e em mosaico:

Os olhos no teto, a nudez dentro do quarto; róseo, azul ou violáceo, o quarto é inviolável; o quarto é individual, é um mundo, quarto catedral, onde, nos intervalos da angústia, se colhe, de um áspero caule, na palma da mão, a rosa branca do desespero, pois entre os objetos que o quarto consagra estão primeiro os objetos do corpo (...) (Nassar, 1989, p.9)²

É num quarto de pensão que se contempla o corpo nu e fonte de prazer e de angústia de André. A experiência com o corpo parece não ser simbolizada, um gozo que não pôde ser significado pela linguagem, mas opera na concretude do Real: “eu estava era escuro por

² Trabalhei com esta edição de *Lavoura Arcaica* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989). Nas próximas citações, explicitarei apenas o autor e a página de referência.

dentro, não conseguia sair da carne dos meus sentimentos (...)” (Nassar, p.16). Esta cena inicial, em que André se masturba, pode nos remeter às questões postas pelo e no Complexo de Édipo com relação à sexualidade, à identidade sexual: a masturbação, segundo Freud (1924), consiste numa “descarga genital da excitação sexual pertinente ao complexo”. Como foi visto, o complexo de Édipo, para Freud, ainda em “A dissolução do Complexo de Édipo”, ofereceu à criança duas possibilidades de satisfação: ter a mãe e hostilizar o pai, ou ocupar o lugar da mãe e ser amada pelo pai. No caso dos meninos, ambas implicariam a perda do pênis.

No caso do personagem André, a masturbação (“na palma da mão, a rosa branca do desespero”) parece ser extensão indiscriminada do auto-erotismo, e de negação da diferença sexual, na medida em que o sujeito ocupa os dois lugares, prescindindo do outro, ele é a própria lei – no caso, algo talvez da ordem perversa. Além disso, não parece haver lugar para ameaça de castração, e a mãe mantém-se como agente na erotização do corpo do filho, numa espécie de confirmação perversa de que o menino é o falo que a completa.

Segundo Bleichmar, para Lacan, como foi visto, o primeiro tempo do Édipo é marcado pela relação entre mãe, filho e falo, o filho como objeto de desejo da mãe. Nesta primeira relação primordial, a mãe representa o Outro, com o qual a criança se identifica e acredita que esse outro é ele: “O menino e mãe formam uma unidade narcisista em que cada um possibilita a ilusão no outro de sua perfeição e produz narcisismo satisfeito. A mãe converte a criança no falo para poder ser a mãe fálica” (Bleichmar, 1976, p.41).

Daí que o personagem parece não abandonar este lugar de ser o falo da mãe, por não vivenciar nesta relação nenhuma ameaça de castração, tal como defendeu Freud como aquilo que dissolveria o complexo de Édipo nos meninos, e promoveria a identificação com pai, que também possui o mesmo órgão genital. O falo não circula, e, portanto, não promove mudanças de posição nas relações intersubjetivas nem introdução da cultura, da lei, do corte.

A relação de André com a mãe é marcadamente erotizada, cujos corpos pareciam não ter as marcas do corte, da separação:

E só esperando que ela entrasse no quarto e me dissesse muitas vezes “acorda, coração” e me tocasse muitas vezes suavemente o corpo até que eu, que fingia dormir, agarrasse suas mãos num estremecimento, e era então um jogo sutil que nossas mãos compunham debaixo do lençol, e eu ria e ela cheia de amor me asseverava num cicio “não acorda teus irmãos, coração, e ela depois erguia minha cabeça contra a almofada quente de seu ventre e, curvando o corpo grosso, beijava muitas vezes meus cabelos, e assim que eu me levantava Deus estava do meu lado em cima do criado-mudo, e era um deus que eu podia pegar com as mãos ... (Nassar, p.27)

Neste trecho, pode-se perceber a posição passiva de obter satisfação através da mãe. Assim, mesmo sendo um traço mais característico do primeiro tempo do Édipo, parece-me possível reconhecer na figura da mãe certa onipotência que a aproxima de Deus, tal como reconhece Lacan no primeiro tempo do Édipo.

Nesse lugar de Grande Outro, a mãe teria feito a criança gozar, ainda sem demandar. A mãe, com seus cuidados e carinhos, marca o corpo da criança como zonas de obtenção de prazer, escava zonas erógenas.

A partir do relato do personagem, percebe-se que os encontros com a mãe revelam esse sentimento de completude, de plenitude, em que não há lugar para a falta, para a castração, para a interdição, constitutiva do desejo e responsável pela inserção do sujeito na ordem simbólica, na ordem da cultura. Assim, penso que, paralela à lei absoluta imposta pelo pai – também numa relação dual com os filhos -, que parece não comparecer como significante do Nome-do-Pai, o Desejo da Mãe, na intimidade do quarto, parece se sobrepor.

Na fala de André, explicita-se uma dramática elaboração dos saberes constituídos na infância, esse “conjunto de teorizações”, que Freud denominou de sexualidade infantil, fundada na apreensão do mundo externo por uma experiência perversa-polimorfa – e que aqui parecem comparecer na ordem do real do corpo fragmentado:

...que culpa temos nós dessa planta da infância, de sua sedução, de seu viço e constância? que culpa temos nós se fomos duramente atingidos pelo vírus fatal dos afagos desmedidos? que culpa temos nós se tantas folhas tenras escondiam a haste mórbida desta rama? que culpa temos nós se fomos acertados para cair na trama desta armadilha? temos os dedos, os nós dos joelhos, as mãos e os pés, e os nós dos cotovelos enroscados na malha deste visgo, entenda que, além de nossas unhas e de nossas penas, teríamos com a separação nossos corpos mutilados (...) (Nassar, p.131)

A erotização do corpo do menino pela mãe, a natureza erotizada ou como meio de obtenção indiscriminado de prazer, além da ausência de limites para o gozo de André, que se volta para Ana, mas também para o irmão mais novo, na noite do retorno para casa, tais fatos apontam para uma sexualidade, do ponto de fenomenológico, que desconhece o antes e o depois. Estou me referindo às considerações de Jean Clavreul (1990), anteriormente mencionadas, sobre o momento em que a criança descobre a ausência de pênis na mãe. Segundo o psicanalista, mais importante do que o objeto da descoberta, coloca-se o lugar subjetivo da criança, um lugar em que o próprio Saber descobre-se que não sabe, que o Saber é enganador, ilusório, o que ela sabia estava fundado num equívoco. Ainda segundo Clavreul, o centro da castração está nesta descoberta. E a criança pode assumir um lugar de recusa de não Saber e de desejo de saber. Para sustentar esse lugar, vale-se do fetiche, como reconstrução constante do campo da ilusão do Saber absoluto.

Não estou, com isso, fundamentando uma organização estrutural perversa do personagem André, mas apenas situo aspectos que possam elucidar ou problematizar um funcionamento que, não raro, parece lançar mão de uma fenomenologia da perversão. Perversa parece também ser o funcionamento da família, que o próprio André assim a descreve: “se o pai, no seu gesto austero, quis fazer da casa um templo, a mãe, transbordando no seu afeto, só conseguiu fazer dela uma casa de perdição”. (Nassar, p.136).

Em seu relato, André recupera, falando ou não para o irmão, lembranças, perguntas, vivências, sensações de sua vida na fazenda, traçada à margem da família e refugiada na

natureza, na terra, nas folhas, nas plantas, na cabra Sudanesa, com quem dá “os primeiros passos fora do meu recolhimento”. Antes do quarto, é a natureza que exerce esta função de acolher e recolher a inquietação de um corpo estranho a si mesmo e sem lugar na casa, para os “olhos apreensivos da família”. Este corpo, sem o olhar constituinte e do outro, desintegra-se na indiferenciação da natureza onde poderia neutralizar as pulsões:

amainava a febre dos meus pés na terra úmida, cobria meu corpo de folhas e, deitado à sombra, eu dormia na postura quieta de uma planta enferma vergada ao peso de um botão vermelho(Nassar, p.13)

Aqui André relata como “escapava aos olhos apreensivos da família”, refugiando-se na natureza. Destaco este movimento de saída da família - no caso desta narrativa, extremamente fechada em si mesma e na tradição inelutável dos ancestrais – para o interior da natureza. Este movimento parece não ameaçar a dinâmica familiar, como poderia acontecer se esta saída se desse para o mundo, para a realidade do outro, do outro social. O personagem se apresenta como “uma planta enferma vergada ao peso de um botão vermelho”, em que se destaca a metáfora de sua sexualidade “à flor da pele” e restrita ao corpo real: este “botão vermelho” que pende de uma “planta enferma”. O personagem parece já falar aqui de seu adoecimento.

No capítulo 8, de *Lavoura Arcaica*, há uma passagem exemplar sobre essa relação de gozo encontrada por André na natureza:

Onde eu tinha a cabeça? que feno era esse que fazia a cama, mais macio, mais cheiroso, mais tranquilo, me deitando, no dorso profundo dos estábulos e dos currais? que feno era esse que me guardava em repouso, entorpecido pela língua larga de uma vaca extremosa, me ruminando carícias na pele adormecida? que feno era esse que me esvaía em calmos sonhos, sobrevoando a queimadura das urtigas e me embalando com o vento no lençol imenso da floração dos pastos ? que sono era esse tão frágil, tão imberbe, só sugando nos mamilos o caldo mais fino dos pomares? (Nassar, p. 50)

A natureza parece representar um espaço em que se garante um certo “repouso”, removendo a tensão interna, o que, segundo Freud (1920, p.66), se configura como uma tendência dominante do psiquismo, o que o levou a pensar na pulsão de morte. Neste trecho do romance, a natureza é personificada numa figura feminina e materna, que ao mesmo tempo em que o acolhe também o erotiza. A natureza como mãe que acolhe seu bebê em seu corpo – “dorso profundo” -, que embala e vela o sono “frágil” da criança que se alimenta em seu seio; esta mãe, simbolicamente inscrita como “vaca”, parece também estar nos limites entre natureza e cultura, e, como já apontei, figurar essa onipotência cósmica, de inscrever com seus toques no corpo do filho as marcas do prazer – imaginariamente, infinito, sem limites – mas também do repouso, da morte, de indiscriminação com a natureza.

André se questiona “onde eu tinha a cabeça?”, sem saber a quem perguntar, sem ter respostas; como ele próprio diz, ele “confessa” ao irmão e a si mesmo. Esta pergunta seguida de tantas outras feitas por um “madrugador enlouquecido” revela a perplexidade do personagem diante das demandas de seu corpo adolescente e marcado perversamente pelas carícias da mãe, corpo esse que (re?)encontra na natureza muitas vezes a satisfação de suas pulsões, sem lugar na linguagem, na ordem cultural. Freud, nos “Três Ensaio”, como foi visto no capítulo teórico, define pulsão como o “representante psíquico de uma fonte endossomática e contínua excitação”. No caso do André, o personagem parece aprisionado ao desejo materno numa relação fusional, no sentido de que seu corpo entrega-se a uma experiência de satisfação imediata, quase sem a mediação significante. Neste sentido, a pergunta “onde eu tinha a cabeça?” pode também remeter ao lugar, desconhecido para o sujeito, da simbolização, da significação dessas demandas reais do corpo; a cabeça parece ser parte estranha em seu corpo inteiramente entregue às demandas de satisfação incondicional.

Como representante da família, o irmão parece ocupar a posição que sustenta o lugar imaginário do pai, detentor da Lei e interditor severo; e tenta convencer André da ilusória

“felicidade que eu pudesse ter vislumbrado para além das divisas do pai”. Tal como na horda primitiva, todos estão submetidos ao despotismo paterno, é este pai que determina o destino dos membros da família, inclusive da mãe, uma das mulheres do clã, também condenada ao silêncio derivado desta tirania. Talvez não seja forçado afirmar também que, de acordo com os tempos do Édipo lacaniano, a relação entre André e seu pai configura uma relação dual, marca do segundo tempo, em que este ocupa o lugar da onipotência materna do primeiro tempo, e apresenta-se como rival tirano e onipotente. Ou, arrisco dizer, a mãe devastadora atua em simbiose com esse pai interditor, e para o qual ela também parece ser só mãe e não mulher; reconhecê-la mulher poderia colocá-la num outro lugar em função de seu desejo, no caso, desejo de homem por uma mulher. Assim, numa dinâmica perversa, o pai não entra no discurso materno a não ser como encarnação da Lei, que a mãe dribla instaurando a própria lei, reconhecendo-se, ela mesma, a lei, capaz de responder às demandas do filho, inscritas e circunscritas ao corpo dele.

No encontro, o irmão mais velho não faz referência alguma às causas da partida de André – o não-dito que a família não “ousa” revelar -, apenas aos silêncios e ausências deixados por este na família. Esse não-dito, que o irmão logo diz ser “o começo da desunião da família” (comentário que nos remete a Freud, em *Totem e Tabu*, quando diz que “a necessidade sexual longe de unir os homens, os divide”), André o associa, em sua narrativa/memória, às lembranças da mãe, de sua presença absoluta que erotizava seu corpo; à “claridade luminosa da casa” e da infância que vai cedendo à escuridão solitária; às festas da família com parentes e amigos, que acompanhava recolhido e longe; a Ana, que, nestas festas, chamava-lhe a atenção pois, como ele próprio, “trazia a peste no corpo”, e provocava-lhe fantasias, que, muitas vezes, em sua narração, se confundem ou se estendem à presença materna.

O irmão mais velho conta a André sobre a reação da mãe ao dizer a esta que ia buscar o irmão; uma reação ambígua de medo, alegria e tristeza, o que desencadeia em André outras lembranças da presença da mãe em sua vida. O irmão conta-lhe também sobre as mudanças preocupantes de Ana, depois que o irmão foi embora. André continua falando sobre a presença mórbida das palavras do pai, “pedra amorfa que ele não sabia tão modelável nas mãos de cada um”, sobre o não-dito, os silêncios e os desmentidos da família, absolutamente ausentes nas palavras do pai e na indiscutível presença fantasmagórica do avô.

Aqui André apresenta essas questões familiares na concretude das roupas usadas dentro do cesto – numa exposição na ordem do real daquilo que parece não ter sido simbolizado: conhecer a família se efetiva na investigação das roupas usadas de todos e contidas no cesto – “Era preciso conhecer o corpo da família inteira” (p.45). Cada peça fala-lhe sobre o que não pode ser dito em casa a respeito de seu dono, seu usuário, de homens e mulheres silenciados pela voz imperativa e absoluta do pai. Aqui, numa cisão, as roupas falam das marcas de vida silenciadas e abafadas no cesto de roupas sujas. No impulso de conhecer a família, amorfa e homogênea nas palavras do pai, André busca a coisa mesma, os concretos sinais da existência do corpo de cada um e entrega-se à fantasia de seus usos e significados. Ao longo de seu relato, André repete a respeito do que fala e de como se sente: “é o meu delírio” - expressão que vai sendo substituída por “escuridão”, “transe”, “epiléptico”, “vertigem”, “crise”, “acesso louco”. Nesta fala, André, em surto e em pleno delírio - de concreta lucidez -, considera: “não se preocupe, meu irmão, não se preocupe que sei como retomar meu acesso”, afinal, que importância tinha ainda dizer as coisas? o mundo pra mim já estava desvestido, bastava tão só puxar o fôlego do fundo dos pulmões...” (Nassar, p. 47). André parece colocar-se a questão: qual o lugar da palavra, da linguagem, diante do real do corpo? Qual o lugar do simbólico para o ser de necessidade, para o qual basta “puxar o fôlego

do fundo dos pulmões”? E sem a mediação da palavra, a intervenção da metáfora paterna, é o mundo todo que se “desveste”.

Noutro momento da narrativa, André recorda o discurso do pai sobre o tempo, proferido à mesa com todos em volta dela – “rostos adolescentes ... coalhados”. O discurso compreende as leis irremediáveis do tempo e o castigo ou punição àqueles que o desafiarem ou desobedecerem a sua ordem; defende o equilíbrio e o controle das paixões, sobretudo pelo trabalho, pela ocupação; fala da presença sólida e inabalável do avô na construção da solidez da família, e da virtude da paciência. Neste momento da família, o pai solenemente também lê textos, no caso, a história do faminto, cuja narração é questionada por André, que diz ter o pai omitido a indignação do faminto diante do ancião.

André descreve o funcionamento da casa e dinâmica da família por meio de objetos dispersos que construíam sua arquitetura, por meio de fragmentos de um “cenário irreal”. São também objetos que constroem a densidade dramática de sua subjetividade inquieta e atormentada com os ditames de seu próprio corpo sem lugar na significação cristalizada da família.

(... e é enxergando os utensílios, e mais o vestuário da família, que escuto vozes difusas perdidas naquele fosso, sem me surpreender contudo com a água transparente que ainda brota lá do fundo; e recuo em nossas fadigas, e recuo em tanta luta exausta, e vou puxando desse feixe de rotinas, um a um, os ossos sublimes do nosso código de conduta: o excesso proibido, o zelo uma exigência (...) e reencontro a mensagem morna de cenhos e sobrolhos, e as nossas vergonhas mais escondidas nos traindo no rubor das faces, e a angústia ácida de um pito vindo a propósito, e uma disciplina às vezes descarnada, e também uma escola de meninos-artesãos, defendendo de adquirir fora o que pudesse ser feito por nossas próprias mãos, e uma lei ainda mais rígida, dispondo que era lá mesmo na fazenda que devia ser amassado o pão (...) (Nassar, p.78)

Vale destacar, nesta fala do André, a alusão à “lei” que rege as relações internas da família, e que determina seu fechamento em si mesma, como “escola de meninos-artesãos” e por meio de uma “disciplina descarnada”, que devem produzir e obter entre eles mesmos

aquilo de que necessitam. É interessante apontar ainda o uso do verbo “amassar”, também presente em outras passagens da narrativa, e que, com isso, aproxima as ações de fazer o pão, pisar nas folhas secas, abraçar e acariciar, o que converge para a ausência de limites desse corpo erotizado.

(...) e eu só dava pela sua presença quando ela [a mãe] já estava por perto, e eu então abaixava a cabeça e ficava atento para os seus passos que de repente perdiam a pressa e se tornavam lentos e pesados, amassando distintamente as folhas secas sob os pés e me amassando confusamente por dentro (...) (Nassar, p. 33) (Grifo meu)

Ou ainda:

“ela ainda pôde dizer eu vou agora amassar o pão doce que ele gosta tanto, ela disse me apertando como se te apertasse, André” e meu irmão sorria, os olhos lavados, cheios de luz, e tinha ternura mais limpa do mundo no seu jeito de me olhar, mas isso não me tocava propriamente, continuei calado (...) (Nassar, p. 38) (Grifo meu)

Neste último trecho, evidencia-se a configuração de um campo semântico do uso das mãos, das mãos que tocam, apertam, amassam o pão, o corpo, a natureza indiscriminadamente.

“Passado o primeiro alvoroço que sua presença tinha provocado naquele quarto de pensão”, André fala para o irmão sobre o dia em que saiu de casa, a despedida da mãe, não acontecida, apenas pressentida por esta, a quem, segundo palavras do narrador, ele pensou dizer a causa de sua partida: ela própria – “eu e a senhora começamos a demolir a casa”. André situa a participação da mãe em todo o processo de adoecimento, responsabiliza-a por sua excessiva presença, que o impediu de constituir-se como ser diferente e separado dela mesma – o que remete ao que foi visto nas explicitações teóricas sobre o lugar da mãe na psicose:

quando fui procurar por ela, eu quis dizer a senhora se despede de mim agora sem me conhecer, e me ocorreu que eu pudesse também dizer não aconteceu mais do que eu ter sido aninhado na palha do teu

útero por nove meses e ter recebido por muitos anos o toque doce das tuas mãos e da tua boca (...) (Nassar, p. 67)

A despedida da mãe, nesta fala do narrador, configura-se como uma separação, o corte que ainda não se deu entre mãe e filho, e que, por isso, deixou suas marcas profundas – aqui talvez uma exposição estética do mecanismo da forclusão. Nesse encontro de despedida da mãe, não há fala nem do André nem da mãe, ambos parecem se entender por meio de uma compreensão arcaica, imaginária, na qual parece não haver intervenção da ordem do simbólico. Aqui, evidencia-se também a idéia lacaniana de que o que não foi simbolizado retorna no real, no caso, numa solução delirante:

e ela queria dizer alguma coisa, e eu pensei a mãe tem alguma coisa pra dizer que vou talvez escutar, alguma coisa pra dizer que deve quem sabe ser guardada com cuidado, mas tudo o que pude ouvir, sem que ela dissesse nada, foram as trincas na louça antiga de seu ventre, ouvi dos seus olhos um dilacerado grito de mãe no parto, senti seu fruto secando com meu hálito quente, mas eu não podia fazer nada (...), seria agora o momento de atirar com todos os pratos e moscas pela janela o nosso velho guarda-comida, raspar a madeira, agitar os alicerces, pôr em vibração as paredes nervosas, fazendo tombar com nosso vento as telhas e as nossas penas em alvoroço como se caíssem folhas (...) (Nassar, p. 68)

A unidade fusional, não recalçada, com a mãe parece retornar nas “trincas na louça antiga de seu ventre”, no “dilacerado grito de mãe no parto”, no “fruto secando com meu hálito quente”, e no impulso do personagem angustiado de desfazer no real essa fusão: “atirar com todos os pratos e moscas pela janela o nosso velho guarda-comida, raspar a madeira, agitar os alicerces, pôr em vibração as paredes nervosas”. A despedida não se efetiva como uma experiência inscrita na linguagem, na cultura, mas se dá como uma separação, um corte real entre mãe e filho, ambos estilhaçados em seus corpos, e em suas realidades subjetivas. Esta passagem do romance, assim como em outras, fornece elementos para se pensar a constituição do André como um ser sem contornos próprios, de certo modo assujeitado à mãe – ao seu desejo -, à casa, à natureza, ao mundo externo, enfim.

O personagem pega uma caixa e prossegue em sua narração, mas agora não mais sobre a mãe, mas sobre outras mulheres que conheceu nas noites longe da casa, na vila, e de quem guardou aqueles objetos – “volúpia de um colecionador de ligas de mulheres”. O personagem/narrador vai mostrando os objetos e relembrando suas histórias; põe-se a fazer perguntas com conteúdo delirante e alucinado, que mais se dirigiam a si mesmo, sobre o que seu “corpo adolescente” vivencia e chama de sono, de torpor, de pesadelo, dentre outros epítetos. Aqueles objetos, segundo André, foram guardados para falar de sua “longa adolescência”. André se exaspera e diz, em grito, para o irmão levar aquela caixa e contar sua história para todos, além de, numa “noite bem quente”, fazer as irmãs se enfeitarem com os objetos e adotarem posturas e gestos lânguidos e sensuais, que exibam seus corpos e falem de seus desejos. André fala com fúria e escárnio, grita para seu irmão o que deve ser feito com aquela caixa, como deve apresentá-la em casa e a quem distribuir os objetos lá guardados; o irmão, espantado, chora a loucura que vivencia André, sua “lúcida escuridão”.

pegue, Pedro, pegue na mãe e pese este objeto ínfimo” eu disse erguendo uma fita estreita de veludo roxo, esquiva, uma gargantilha de pescoço; “este trapo não é mais que o desdobramento, é o sutil prolongamento das unhas sulferinas da primeira prostituta que me deu, as mesmas unhas que me riscaram as costas exaltando minha pele branda, patas mais doces quando corriam minhas partes mais pudendas, é uma doida pena ver esse menino trêmulo com tanta pureza no rosto e tanta limpeza no corpo, ela me disse, é uma doida pena um menino de penugens como você, de peito liso, sem acabamento, se queimando na cama feito graveto; toma o que você me pede, guarda essa fitinha imunda com você e volta agora pro teu nicho, meu santinho, ela me disse com carinho, com rameirices, com gargalhadas, mas era lá, Pedro, era lá que eu, escapulindo da fazenda nas noites mais quentes, e banhado em fé insolente, comungava quase estremunhado, me ocultando da frequência de senhores, assim como da desenvoltura de muitos moços, desajeitado no aconchego viscoso daquelas casas (...) (Nassar, p. 71)

Como desdobramento, prolongamento das unhas, do corpo da prostituta a “fita estreita de veludo roxo”, bem como os outros objetos guardados na caixa, parecem se constituir objetos fetiche, que, em alguma medida, funciona como substituto da mulher que o possuía.

Tais objetos revelam essa significação própria e autônoma quando, por exemplo, André, ainda em surto e em delírio, diz para o irmão levá-los para casa e “convocar” as irmãs para usá-los:

encomende depois uma noite em quente ou simplesmente uma lua bem prene; espalhe aromas pelo pátio, invente nardos afrodisíacos; convoque então nossas irmãs, faça vesti-las com musselinas cavas, faça calçá-las com sandálias de tiras; pincele de carmesim as faces plácidas e de verde as sombras dos olhos e de um carvão mais denso suas pestanas; adorne a alba dos seus braços e os pescoços despojados e seus dedos tão piedosos (...); e não esqueça os gestos, elabore posturas langorosas, escancarando a fresta dos seios, expondo pedaços de coxas, imaginando um fetiche funesto para os tornozelos (...)
(Nassar, p.74-5)

Nesta passagem, evidencia-se o não recalcamento da castração, sobretudo no sentido de que as irmãs, mulheres igualmente interditas como a mãe, aqui são convocadas à cena *voyeur*, sendo elas mesmas os objetos de atração sexual. André rivaliza com o pai tirano, interditor – mas também, o pai da horda - o destino e o domínio das mulheres da casa: “Pedro, meu irmão, engorde os olhos nessa memória escusa, nesses mistérios roxos, na coleção mais lúdica desse escuro poço (...), nessas quinquilharias todas que eu sempre pagava com moedas roubadas de meu pai”. A dívida com o pai não é simbólica, mas apresenta-se no real, com o que não foi dado ou transmitido, mas roubado.

Ao longo de sua narração, André entrega-se a lembranças, a fantasias, a delírios e alucinações, mas também a muita reflexão sobre a dinâmica de seu corpo, de sua vida, de sua família, do lugar e dos discursos do pai, da presença da mãe em seu tormento. Há diversas passagens do seu relato em que o personagem produz falas delirantes, como neste momento em que fala ao irmão de suas errâncias sexuais:

ah, meu irmão, não me deitei nesse chão de tangerinas incendiadas, nesse reino de drosófilas, não me entreguei feito menino na orgia de amoras assassinas? não era acaso uma paz precária essa paz que sobrevinha, ter meu corpo estirado num colchão de erva daninha? não era acaso um sono provisório esse outro sono, ter minhas unhas sujas, meus pés entorpecidos, piolhos me abrindo trilhas nos cabelos, minhas axilas visitadas por formigas? não era acaso um sono provisório esse segundo sono, ter minha cabeça coroada de borboletas, larvas gordas

me saindo pelo umbigo, minha testa fria coberta de insetos, minha boca inerte beijando escaravelhos? (Nassar, p. 72)

Refiro-me a “errâncias” como ausência de direção, de sentido, de relação, de amarração as experiências sexuais do personagem, entregue ao infinito das relações possíveis da satisfação das necessidades do corpo, de seu corpo adolescente. Em sua fala delirante, há significantes que expressam a pulsão de morte desse corpo sem lugar na cultura, nas relações humanas marcadas pela Lei:

afinal, que pedra é essa que vai pesando sobre meu corpo? há uma frieza misteriosa nesse fogo, para onde estou sendo levado um dia? que lousa branca, que pó anêmico, que campo calado, que copos-de-leite, que ciprestes mais altos, que lamentos mais longos, que elegias mais múltiplas plangendo meu corpo adolescente! muitas vezes, Pedro, eu dizia muitas vezes existe um silêncio fúnebre em tudo que corre, vai uma alquimia virtuosa nessa mistura insólita, como é possível tanto repouso nesse movimento? (Nassar, p.72)

Depois de recuperar a parábola do faminto lida pelo pai à mesa, que trata da virtude da paciência, André declara o direito à impaciência e, em delírio, diz fundar sua própria igreja e ser profeta de sua própria história – delírio de autonomia ou foraclusão?

pela primeira vez senti o fluxo da vida, seu cheiro forte de peixe, e o pássaro que voava traçava em meu pensamento um linha branca e arrojada, da inércia para o eterno movimento; e mal saindo da água do meu sono, mas já sentindo as patas de uma animal forte galopando no meu peito, eu disse cegado por tanta luz tenho dezessete anos e minha saúde é perfeita e sobre esta pedra fundarei minha igreja particular, a igreja para o meu uso, a igreja que freqüentarei de pés descalços e corpo desnudo, despido como vim ao mundo, e muita coisa estava acontecendo comigo pois me senti num momento profeta de minha própria história, não aquele que alça os olhos pro alto, antes o profeta que tomba o olhar com segurança sobre os frutos da terra, e eu pensei e disse sobre esta pedra me acontece de repente querer, e eu posso! (Nassar, p. 89)

Numa espécie de delírio cósmico, em que André entrega-se a uma superestimação de si mesmo, o “profeta” parece ser um substituto paterno, uma reconstrução do mundo e da realidade cujo sentido está para além de sua possibilidade de resposta, de significação. Tal como Schreber, para quem a figura de Deus centraliza a reconstrução do mundo e equivale ao

pai simbólico, André, em seu delírio, como profeta, restitui um sentido para experiências que escapam a sua possibilidade de compreender e responder a elas, inserindo-as numa temporalidade em que se vislumbra um presente prenhe de futuro. No entanto, diferentemente de Schreber, o fracasso da experiência de castração não retorna, dentre outros fatores, como transformação real em mulher, mas como aquele não castrado, de livre acesso a todas as mulheres, a todas as formas de obtenção de prazer, aquele que “quer” e, logo, “pode”. André, com seu “corpo desnudo, despido como vim ao mundo”, expresso no real, encontra no registro delirante aquilo que não o delimitou como ser de desejo, ser da cultura, mas o manteve na ordem das necessidades e do assujeitamento ao Outro, ao desejo materno; no delírio que o faria sair da “inércia para o eterno movimento” e da “água do meu sono”, inscreve-se como profeta cujos poderes não resultam da mediação divina, a que deve se submeter – “olhar pro alto” -, mas que gera seus próprios poderes.

O significante “pedra” é bastante recorrente na fala do André, significando, por exemplo, ora a palavra inelutável do pai (“essa pedra que nos esfolava a cada instante”), ora o estranhamento em relação a seu próprio corpo e ao que lhe acontece, como os impossíveis apelos da cultura, do simbólico (“se põe descalço em jejum a arrumar blocos de pedra numa prateleira”), ora o próprio real do corpo ou, às vezes mais especificamente, do próprio pênis intumescido (os laivos de sangue das nossas pedras”; “que pedra é essa que vai pesando sobre meu corpo”), ora o amor perverso aprendido e praticado na família (“essa indecisão fez dele um valor ambíguo, não passando hoje de uma pedra de tropeço”).

É em meio a mais uma construção delirante que André introduz a casa velha da fazenda como seu refúgio, seu esconderijo, lugar onde pode recolher-se e acolher seu desespero e sua angústia, sua loucura. A exploração que vai fazendo do espaço sinaliza o estranhamento que lhe provoca este espaço conhecido, ao mesmo tempo em que fala da busca constante pela intimidade silenciada da família, mas presente nas coisas e naquele ambiente.

Ou seja, a família, o pai, a mãe, as irmãs, os irmãos e a irmã Ana parecem não ter um registro simbólico, mas inscreverem-se na concretude do real; cujas presenças não podem ser referida pela ausência, pela falta, mas inelutável e ameaçadoramente está em tudo – “e inflando minhas narinas para absorver a atmosfera mais remota da família”.

Reconhecer e vivenciar a interdição, e marcar a vida do sujeito, ou entregar-se à repetição das primeiras vivências de prazer no próprio corpo? Repetir o único caminho de satisfação das pulsões aprisionado ao desejo da mãe ou elaborar as pulsões, refiná-las, organizá-las, ampliando os próprios recursos para ativar a presença do outro? Estas parecem ser as questões aqui colocadas no encontro entre André e Ana, de algum modo, já anunciada em relação a outras passagens da obra, sobretudo quando da indistinção entre Ana e a mãe para o personagem/narrador.

Ainda sob a analogia da pomba, Ana transpõe a soleira da porta e segue pelo corredor, André fecha a porta e entra em desvario à procura da irmã. Ele, em vertigem, a encontra deitada sobre a palha e de olhos fechados, lança-se ao seu lado e segura-lhe sua mão. Ana parece-lhe morta, imóvel, em repouso, sem alma, “um pássaro morto”, o que parece desencadear no personagem a cisão entre seu “eu” e sua “fé” (seu delírio?!), a consciência da separação, contra a qual grita alucinado uma prece a Deus, pede o milagre de viver aquela “paixão singular”: “fui suplicando enquanto a polpa feroz de meus dedos tentava revitalizar a polpa fria dos dedos dela, que esta mão respire com a minha, ó Deus”. Como fundador de sua própria igreja, dito em outro momento da narrativa, André dirige-se a Deus em função dessa impossibilitada paixão, e propõe-lhe, tal um demiurgo onipotente, serviços, atos, sacrifícios, e a restituição da existência em troca dessa paixão; em seu delírio, Deus ganha formas, feições e físico adolescentes.

André revela, em seu relato delirante, o motivo de sua angústia, de seu desespero: sua “fome” era sua irmã Ana. Algo de arcaico volta nesta colocação: seu desejo por Ana parece

estar inscrito nas necessidades mais elementares do corpo, não é possível situá-la num lugar simbólico, significado na/pela cultura; apresenta-se como algo que só poderá ser mantido fora das leis da interdição, no plano do corpo ainda sem lei. E o faz com a violência, a doença e a loucura do corpo desconhecido para o sujeito e destituído de unidade. Neste momento da narração, como em outros, volta com muita evidência este corpo despedaçado: testículos, boca escancarada, língua exuberante, dentes, coágulos de sangue, pele, poros, axilas, corpo imundo. Essa “palavra de nojo trancada sempre em silêncio”, recalcada e que, por isso, promove a inserção dos sujeitos na cultura, na linguagem, aqui, na experiência de André, volta nua, num jato sem filtro e sem significação, volta na carne, na concretude do corpo, como um “carnegão maduro e pestilento”.

Em seu acesso convulsivo, André, fundador de sua própria Igreja que substitua a fundação do pai, mostra-se impossibilitado de estabelecer trocas com o mundo, diz reconhecer em si mesmo o “animal”, e assim se descreve, o que aponta para sua posição mais afinada com os instintos do que com as negociações, adiamentos e transformações das pulsões exigidas para vida na cultura.

que a minha loucura era mais sábia que a sabedoria do pai, que a minha enfermidade era mais conforme que a saúde da família, que os meus remédios não foram jamais inscritos nos compêndios, mas que existia uma outra medicina (a minha!), e que fora de mim eu não reconhecia qualquer ciência, e que era tudo só uma questão de perspectiva, e o que valia era o meu e só o meu ponto de vista, e que era um requinte de saciados testar a virtude da paciência com a fome de terceiros. (Nassar, p. 111)

Em seu relato delirante, André irrompe-se em carícias no corpo de Ana, até entregar-se à declarada fantasia de práticas incestuosas entre eles, de indiscriminação dos corpos, um sendo extensão do outro, não num encontro erótico, mas numa fusão pré-genital, sem discriminação dos sujeitos. Não é difícil pensar aqui mais uma vez na relação entre mãe e filho, mais precisamente entre mãe e bebê. Vale transcrever este trecho:

e fiquei pensando que muitas vezes, feito meninos, haveríamos os dois de rir ruidosamente, espargindo urina de um contra o corpo do outro, e nos molhando como há pouco, e trocando sempre através de nossas línguas laboriosas a saliva de um com a saliva do outro, e só pensando que nós éramos de terra, e que tudo o que havia em nós só germinaria em um com a água que viesse do outro, o suor de um pelo suor do outro. (Nassar, p. 115)

O caráter lúdico das trocas excrementícias atualiza o entredevorar-se ou entrebeber-se vivenciados por mãe e bebê, como esclarece Françoise Dolto, em seu “O caso Dominique”. Assim o aparente dinamismo do trecho acima metaforiza a ausência de vida simbólica; o estar vivo, vivenciado por André, parece o tempo todo ameaçado pela anulação da morte, do tornar-se natureza, ou não conseguir sair dela: “...só pensando que nós éramos de terra”.

Após a “fuga” da irmã, André entrega-se a uma fantasia de desorganização estabonada e agressiva contra si mesmo, impossibilitado de estabelecer qualquer troca simbólica com o mundo diante da impossibilidade de satisfação real. Esta cena é bastante elucidativa do fato de André não dispor de recursos psíquicos para representar o que lhe foi negado, o prazer pleno e inominável junto à mãe. É difícil para o personagem renunciar às próprias pulsões e simbolizar a “ausência” da irmã vivenciada como “desamparo”: “convencido da sua fuga, pensei em arranhar o rosto, cravar-me as próprias unhas, sangrar meu corpo, que desamparo!” (Nassar, p.117).

O personagem, ao declarar sua paixão por Ana, fala de seu “cansaço”, do cansaço de sua errância, e diz querer voltar a participar do trabalho da família, mas a condição para isso é o amor da irmã. De acordo com o mito da horda primitiva, o pai, que goza sem limites, seria vencido por um filho mais forte, que o substituiria, segundo as leis da natureza. Não há aliança simbólica, entre os filhos com a morte do pai, que fundaria o lugar do pai, como lugar inacessível, e dos irmãos como fratria. O assassinato do pai pelos filhos é o ato que instaura o social. No romance, o pai seria substituído em sua tirania, no gozo infinito: “preciso estar certo de poder apaziguar a minha fome neste pasto exótico, preciso do teu amor, querida Ana,

e sei que não exorbito, é justo o que te peço, é a parte que me compete, o quinhão que me cabe, a ração a que tenho direito” (Nassar, p. 125). Na lógica do pai que exerce sua tirania e detém o poder sobre todos, para o André é justo, como recompensa pelo seu trabalho, também vivenciar esse gozo sem lei.

Sem a lei e a interdição, a paixão por Ana e o apelo por viver essa paixão como forma de continuar na família, de viver o amor incondicional, expresso na fala do pai, são meios no registro do real de fazer parte da estrutura familiar: “me ajude a me perder no amor da família com o teu amor, querida irmã, sou incapaz de dar um passo nesta escuridão, quero sair das minhas trevas, quero me livrar deste tormento” (Nassar, p.129)

Em outra passagem da longa fala do André a Ana, quando estão na capela, ele aponta os cuidados excessivos da mãe, uma mãe primordial, cósmica, onipotente:

entenda, Ana, que a mãe não gerou só os filhos quando povoou a casa, fomos embebidos no mais fino caldo dos nossos pomares, enrolados em mel transparente de abelhas verdadeiras, e, entre tantos aromas esfregados em nossas peles, fomos entorpecidos pelo mazar suave das laranjeiras; que culpa temos nós dessa planta da infância, de sua sedução, de seu viço e constância? que culpa temos nós se fomos duramente atingidos pelo vírus fatal dos afagos desmedidos? que culpa temos nós se tantas folhas tenras escondiam a haste mórbida desta rama? que culpa temos nós se fomos acertados para cair na trama desta armadilha? temos os dedos, os nós dos joelhos, as mãos e os pés, e os nós dos cotovelos enroscados na malha deste visgo, entenda que, além de nossas unhas e de nossas penas, teríamos coma separação nossos corpos mutilados; me ajude, portanto, querida irmã, me ajude para que eu possa te ajudar, é a mesma ajuda a que eu posso levar a você e aquela que você pode trazer a mim, entenda que quando falo de mim é o mesmo que estar falando só de você, entenda ainda que nossos dois corpos são habitados desde sempre por uma mesma alma” (Nassar, p.130-1)

André exalta a paixão por Ana como algo que se dá no interior da família, e, mais, legitima-lhe a unidade, a identidade, os arranjos internos para dar conta e satisfazer, ao mesmo tempo que silenciar as demandas de todos; a família como este lugar de autosatisfação, de reprodução incessante da mesma e sólida tradição, sem possibilidade de diferenciação subjetiva:

...o mesmo tronco, o mesmo teto, nenhuma traição, nenhuma deslealdade...”;

“...descobrimos que somos tão conformes em nossos corpos, e que vamos com nossa união continuar a infância comum, sem mágoa para nossos brinquedos, sem corte em nossas memórias, sem trauma para a nossa história”;

“... descobrimos acima de tudo que nos bastamos dentro dos limites de nossa própria casa, confirmando a palavra do pai de que a felicidade só pode ser encontrada no seio da família... (Nassar, p. 120)

Em “O mal-estar da civilização”, Freud considera uma incompatibilidade entre sexo e civilização/cultura, seja pelas ameaças sofridas por aquele pela cultura, seja se colocar em oposição aos interesses desta. Para Freud, “um dos principais esforços da civilização é reunir as pessoas em grandes unidades. Mas a família não abandona o indivíduo. Quanto mais estreitamente os membros de uma família se achem mutuamente ligados, com mais frequência tendem a se apartarem dos outros e mais difícil lhes é ingressar no círculo mais amplo da cidade.” (1929, p.108) Em *Lavoura Arcaica*, assiste-se a uma dinâmica que parece atualizar a horda primitiva, sobretudo no sentido de que tanto Eros quanto Ananke, que seriam, para Freud, os pais da civilização, parecem estar a serviço do ajuste interno da família. Trabalho e amor são perversamente restritos aos limites da casa, da fazenda e estão submetidos a Lei tirânica do pai ou da mãe.

André fala do perverso funcionamento familiar que não discrimina seus membros, que se pretende “sem traumas” e “sem cortes”. Ainda conforme Freud, em “O mal estar na civilização”, “um amor que não discrimina me parece privado de uma parte de seu próprio valor, por fazer uma injustiça ao seu objeto, e, em segundo lugar, nem todos os homens são dignos de amor.” Em consonância que tais considerações de Freud, André, em outro momento de sua fala, afirma ao pai: “O amor que aprendemos aqui, pai, só mais tarde fui descobrir que ele não sabe o que quer, essa indecisão fez dele um valor ambíguo, não passando hoje de uma pedra de tropeço”. (Nassar, p.167)

André parece falar de um gozo sem barreiras, sem o limite da interdição que organiza o sujeito e legitima sua entrada no mundo simbólico. Parece referir-se a uma relação direta com a coisa, sem subjetividade, sem significação, que elimina a dimensão do outro em função das próprias pulsões. Assim, apaixonar-se pela irmã, sentir o corpo da mãe a lhe acariciar, ter relações sexuais com uma cabra, masturbar-se ou fazer carícias no irmão mais novo apresentam-se com valores e significados indistintos e que o mobilizam de modo semelhante. Ou seja, qualquer um deles pode ser um caminho possível para satisfação de suas pulsões, tal como foi visto, no capítulo teórico, a partir de Calligaris, sobre a “errância infinita” vivenciada pelo sujeito na psicose, cujo saber não se organiza em torno da metáfora paterna. Sem a interdição do incesto, nó psíquico estruturante, André parece ocupar essa posição errante, de significações de seu próprio corpo, e de seu “lugar à mesa da família”. A mãe, a irmã Ana, ou o irmão mais novo parecem existir como estes “caminhos sem parada”, sem contornos de significação própria, mas extensão do corpo “faminto” do personagem.

Nesse sentido, vale retomar a conversa entre André e seu irmão mais novo, o Lula, depois do retorno daquele.

Só foi você partir, André, e eu já vivia empoleirado lá na porteira, sonhando com estradas, esticando os olhos até onde podia, era só na tua aventura que eu pensava... Quero conhecer muitas cidades, quero correr todo este mundo, vou trocar meu embornal por uma mochila, vou me transformar num andarilho que vai de praça em praça cruzando as ruas feito vagabundo; quero conhecer também os lugares mais proibidos, desses lugares onde os ladrões se encontram, onde se joga só a dinheiro, onde se bebe muito vinho, onde se cometem todos os vícios, onde os criminosos tramam os seus crimes: vou ter a companhia das mulheres, quero ser conhecido nos bordéis e nos becos onde os mendigos dormem, quero fazer coisas diferentes, ser generoso com meu próprio corpo, ter emoções que nunca tive; e quando a intimidade da noite me cansar, vou caminhar a esmo pelas ruas escuras, vou sentir o orvalho da madrugada em cima de mim, vou ver o dia amanhecendo estirado num banco de jardim; quero viver tudo isso, André, vou sair de casa para abraçar o mundo, vou partir para nunca mais voltar, não vou ceder a nenhum apelo, tenho coragem, André, não vou falhar como você... (Nassar, p.180)

A fala do “caçula” apresenta uma significação que tem como modelo a “aventura” malograda de André. Além disso, diante das carícias praticadas por André, o irmão mais novo protesta: “Que é que você está fazendo, André?”, e a reação do protagonista foi de entorpecimento, ausência ou corte com a realidade compartilhada na casa:

Não respondi ao protesto dúbio, sentindo cada vez mais confusa a súbita neblina de incenso que invadia o quarto, compondo giros, espiras e remoinhos, apagando ali as ressonâncias do trabalho amado e ruidoso em torno da mesa lá no pátio, a que alguns vizinhos acabavam de se juntar. Minha festa seria no dia seguinte, e, depois, eu tinha transferido só para a aurora o meu discernimento, sem contar que a madrugada haveria também de derramar o orvalho frio sobre os belos cabelos de Lula, quando ele percorresse o caminho que levava da casa para a capela. (Nassar, p.182)

A partir de uma imagem lacaniana, não há marco zero, uma amarragem central a partir da qual seja trilhado um caminho subjetivo. Daí, como foi visto, segundo Calligaris, na psicose, a angústia “está relacionada com o caráter idealmente infinito do saber psicótico” – “um amor que não sabe o que quer” -, uma vez que não foi constituída uma metáfora paterna. O delírio poderia ser compreendido como o trabalho de constituir uma metáfora paterna, mas que fracassa, sustentando o sujeito numa significação viável.

Para além do dado da paixão erótica entre os irmãos André e Ana, o romance problematiza o difícil e impossível lugar da singularidade dos sujeitos nesta família, cuja voz que ecoa é a do pai e de seus ancestrais masculinos, identificados com a Lei. A paixão entre André e Ana parece apontar para a falência do desejo que se dirige a outro, que poderia retirar André - e minar o lastro inabalável da família – da condição de objeto de desejo da mãe, da nulidade em relação ao Pai, encarnação da Lei e da Tradição, e lançá-lo para a vivência angustiante e mas também prazerosa de ser autor do próprio discurso:

Imaturo ou não, não reconheço mais os valores que me esmagam, acho um triste faz-de-conta viver na pele de terceiros, e nem entendo como se vê nobreza no arremedo dos desprovidos; a vítima ruidosa que aprova seu opressor se faz duas vezes prisioneira, a menos que faça essa pantomima atirada por seu cinismo. (Nassar, p.35)

Mas a Lei, encarnada pelo pai, é vulnerável e não se sustenta como Lei simbólica válida para todos e fundadora do laço social. A cena final do assassinato da Ana pelo pai é antológica neste sentido – “era a lei que se incendiava”. Inclusive a mãe “perde o juízo”, ao assistir o ato bárbaro do marido:

e vi a mãe, perdida no seu juízo, arrancando punhados de cabelo, descobrindo grotescamente as coxas, expondo as cordas roxas das varizes, batendo a pedra do punho contra o peito

Iohána! Iohána! Iohána!

e foram inúteis todos os socorros, e recusando qualquer consolo, andando entre aqueles grupos comprimidos em murmúrio como se vagasse entre escombros, a mãe passou a carpir em sua própria língua, puxando um lamento milenar que corre ainda hoje a costa pobre do Mediterrâneo: tinha cal, tinha sal, tinha naquele verbo áspero a dor arenosa do deserto. (Nassar, p.194)

Nesta configuração familiar, em que a Lei, o saber sobre a vida e a morte dos membros, é propriedade de um, a loucura existe em todos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Lavoura Arcaica é uma obra desestabilizadora e extremamente densa. Ela mobiliza o leitor pelo estranhamento e pela angústia, a partir, sobretudo, de um discurso que encarna o sofrimento do sujeito que o diz. O corpo atormentado, marcado por cicatrizes e fendas, se inscreve com palavras obscuras e obscenas, e o trabalho interpretativo se faz (e refaz) como uma quadratura do círculo, com aproximações possíveis.

Este trabalho de leitura e análise de *Lavoura Arcaica* representou a elaboração de um percurso de interesse, reflexão e trabalho como AT com a psicose, com os sofrimentos psíquicos intensos. O TCC foi se definindo a partir da vivência com o André, personagem-narrador, com sua história, seu sofrimento, seu delírio, mas também da reflexão e análise de sua fala, à luz da abordagem psicanalítica de Freud e de Lacan, cujo método, como foi visto com Paul Ricoeur, inscreve-se como “hermenêutica da suspeita”, e para a qual a palavra, como símbolo, é lugar de carência e de suplência, de ausência e de presença, do latente e do manifesto, e demanda interpretação.

Busquei não considerar o personagem um caso clínico e investigar seus mecanismos psíquicos, embora, em muitos momentos, passagens do romance me remontassem à experiência de acompanhamento terapêutico, e vice-versa; nem tampouco pretendi analisar a obra como produto da biografia do autor, Raduan Nassar. *Lavoura Arcaica*, como obra literária, pode ocupar o lugar de outro fundamental para constituição da psicanálise, como teoria, método e discurso distintos, e tal encontro, por sua vez, ser fundamental para a constituição do próprio analista.

Tendo em vista a idéia inicial de fazer uma leitura mais livre e pouco presa ao formato acadêmico de TCC, optei por não historiar a fortuna crítica da obra ou do autor, embora tenha lido alguns estudos críticos. A partir da definição da psicose como questão central a ser

investigada, também foi se definindo um olhar para a obra (em especial para o personagem André), voltado para a relação deste com a mãe e com a irmã, personagens que, como foi visto na análise, muitas vezes se equivalem para o André, relação esta da ordem do primeiro ou do segundo tempo do Édipo.

Analisei, então, a psicose (ou psicotização) do André a partir desse viés, ou seja, do fato de que a entrada do pai enquanto função simbólica, que realiza o corte da relação dual entre mãe e filho, se dá pelo discurso materno. Com isso, fez bastante sentido investigar as marcas do Outro materno, quase sem fala ao longo da narrativa, cuja presença se faz nos limites do corpo. Assim, o pai tirânico dividia espaço, na dinâmica perversa da família, com a mãe incestuosa. Ambos atuando como representantes das próprias Leis.

Em todo o romance é possível identificar esta ligação incestuosa na família e com a família: na apropriação incestuosa do corpo do André pela mãe, com seus toques, carinhos e carícias; no gozo obtido por André no contato com a Natureza, este lugar destituído de Lei, em que o corpo real exerce sua soberania; na soberania do pai/Lei, que define com discurso profético-paranóico o destino de toda a família; na impossibilidade, enfim, de rompimento do protagonista com esta família, como sujeito de um discurso que não seja por meio um discurso delirante.

Ao final do trabalho, ficaram algumas questões, quer pelos limites do TCC, quer por terem surgido no final do percurso. Não foi contemplada, por exemplo, uma análise do narcisismo no personagem, que diz estar “sobrevivendo à custa das minhas próprias víceras”. Também considero válida uma leitura que desse conta da perversão – da casa, do pai tirânico, da mãe, da natureza, do André, da Ana, ou seja como forma de organização desse núcleo familiar.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, T. W. O ensaio como forma. *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2003.

BARBIERI, Alessandra C. L. “A Legião Estrangeira”: uma metáfora da construção da subjetividade. São Paulo. 1997. Monografia. (Trabalho de Conclusão de Curso). Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

BLEICHMAR, Hugo. *Introducción al Estudio de las Perversiones – La Teoría del Édipo en Freud e Lacan*. Buenos Aires: Helguero Editores, 1976.

BOSI, Alfredo. A Interpretação da Obra Literária. In: *Céu, Inferno*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2003.

CALLIGARIS, Contardo. *Introdução a uma clínica diferencial das psicoses*. Porto Alegre: Artes Médicas: 1989. (Série Discurso Psicanalítico).

CLAVREUL, Jean (et al.). *O desejo e a perversão*. Campinas: Papirus, 1990.

CORTEZ, Vera. *A psicose na obra “O Estrangeiro”, de Camus – a visão psicanalítica de um personagem literário*. São Paulo. 1996. Monografia. (Trabalho de Conclusão de Curso) Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

COSTA, Ana M. Medeiros da. Autoridade e legitimidade. In: KEHL, M. R. (Org.) *Função Fraternal*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

DANTAS, Heloisa de Souza. *Literatura e Psicanálise: Aproximações*. São Paulo. 1995. Monografia. (Trabalho de Conclusão de Curso) Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

DOLTO, Françoise. *O caso Dominique*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. *No Jogo do Desejo*. São Paulo: Ática, 1981.

_____. *Tudo é linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DOR, Joel. *O Pai e sua Função em Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1991.

FARIA, Michele Roman. *Constituição do Sujeito e Estrutura Familiar - O complexo de Édipo de Freud a Lacan*. 2ed. Taubaté: Cabral Editora, 2010.

FERRAZ, Flávio C. *Perversão*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

FREUD, Sigmund (1927). Fetichismo. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol.XXI.

_____. (1929). O mal-estar na civilização. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol.XXI.

_____ (1905) Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol. VII.

_____ (1907). Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol. IX.

_____ (1911). Notas Psicanalíticas sobre um Relato Autobiográfico de um Caso de Paranóia. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol. XII.

_____ (1924). A Dissolução do Complexo de Édipo. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol. XIX.

_____ (1925). Algumas Consequências Psíquicas da Distinção Anatômica entre os Sexos. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol. XIX.

GENTIL, Hélio Salles. Narrativas de ficção como fábulas sobre o tempo: os romances em *Temps et réci* In: *Para uma poética da modernidade. Uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur*. São Paulo: Edições Loyola, s/d.

KEHL, Maria Rita. Existe uma função fraterna? In: KEHL, M. R. (Org.) *Função Fraterna*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. Sonhos do avesso. *Folha de São Paulo*, Caderno Mais, 06/09/2002.

LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 3: As Psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LAPLANCHE, J. e PONTALIS. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LÉVI-STRAUSS, C. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2003.

MENEZES, A. B. de. *Do poder da palavra – Ensaio de literatura e Psicanálise*. São Paulo: Duas Cidades, 1995.

NASIO, J. D. (org.) *Os grandes casos de psicose*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

NASSAR, Raduan. *Lavoura Arcaica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

PELLEGRINO, H. Pacto edípico e pacto social. *Folha de São Paulo*, Suplemento Folhetim, 09/1983.

RICOEUR, Paul. *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

RODRIGUES, André Luiz. A casca e a gema: reunião. O anseio pelo absoluto em Lavoura arcaica, de Raduan Nassar. In: *Literatura e Sociedade* (USP), São Paulo, p. 140-157, 2003.

_____. *Ritos da paixão em Lavoura arcaica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SAFOUAN, Moustapha. *Estudos sobre o Édipo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SAMPAIO, Camila Pedral. A incidência da literatura na interpretação psicanalítica. In: BARTUCCI, G. *Psicanálise, arte e estéticas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

_____. O cinema e a potência do imaginário. In: BARTUCCI, G. *Psicanálise, cinema e estéticas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago, ????

TARDIVO, Renato Cury. Da literatura à psicanálise implicada em *Lavoura Arcaica*. In: *Mudanças – Psicologia da Saúde*. São Paulo: 16(1), jan-jun 2008.

VIOLANTE, Maria Lucia Vieira. *Ensaio Freudiano em Torno da Psicosexualidade*. São Paulo: Via Lettera, 2004.

ZILLY, Berthold. Lavoura Arcaica – Lavoura poética – Lavoura tradutória: Historicidade e transculturalidade da obra-prima de Raduan Nassar. In: *Matraga. Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras*, anon, n° 17, Universidade do Estado do Rio de Janeiro; Editora Caetés, 2005, pgs. 119-140.