

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Luisa Beatriz Pacheco Ferreira

**Algumas considerações sobre o corpo e o divino na
psicanálise**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) da PUC-Rio como parte dos requisitos parciais para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Orientador: Prof. Marcus André Vieira

Rio de Janeiro
Abril de 2016



Luisa Beatriz Pacheco Ferreira

**Algumas considerações sobre
o corpo e o divino na psicanálise**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Marcus André Vieira

Orientador

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Guilherme Gutman Correia de Araújo

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Ricardo Torri de Araújo

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Paulo Eduardo Viana Vidal

Departamento de Psicologia – UFF

Profa. Carly Barboza Machado

Departamento de Ciências Sociais - UFRRJ

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 05 de abril de 2016.

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

Luisa Beatriz Pacheco Ferreira

Graduou-se em Psicologia (UFRJ) em 2008. Realizou mestrado em Psicanálise pela *Université Paris VIII* de 2008 a 2011. Participou de congressos de Psicologia e Psicanálise e realizou diversas aulas para a graduação de psicologia na PUC-Rio. Atuação profissional: clínica psicanalítica e saúde mental.

Ficha Catalográfica

Ferreira, Luisa Beatriz Pacheco

Algumas considerações sobre o corpo e o divino na psicanálise / Luisa Beatriz Pacheco Ferreira ; orientador: Marcus André Vieira. – 2016.

194 f. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2016.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Psicanálise. 3. Religião. 4. Nome-do-Pai. 5. Mística. 6. Possessão. I. Vieira, Marcus André. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Agradecimentos

A Marcus André Vieira por me orientar e por me ajudar a sustentar o trabalho de pesquisa nesses anos com entusiasmo e acolhimento.

A Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro pela oportunidade de realizar meu trabalho de tese e pelo apoio institucional para o desenvolvimento de minha pesquisa.

À CAPES pelo auxílio concedido.

A João Alberto Ferreira, meu pai, pela presença e suporte. A minha mãe, Clarice Pacheco Tajra dos Santos pela alegria e força. A Rui Tajra dos Santos e Vitória Lúcia Pamplona, meus também pais, pelo amor e incentivo. Ao irmão Victor Eduardo, a avó Cremilda Lacerda e à também mãe, Jandira Lima Ribeiro.

A Rogério Alves Junior, pela força e amor.

Aos amigos Aline Gomes, Antoine D'artemar, Beatriz Ras, Fátima S. Trajano, Flávia Corpas, Helena Pinheiro, Laura Landi, Monica Almada, Roberta Zaluski e Tatiana Holanda e pelo carinho e entusiasmo.

A Ana Beatriz Freire, Jeanne Marie Costa Ribeiro e Katia Alvares pelo incentivo e apoio.

A Romildo Barros pela presença e ajuda.

Aos professores Amândio Gomes, Fernanda Costa Moura, Angélica Bastos, Francisco Portugal, Ana Carolina Lo Bianco, Serge Cottet e Pierre Naveau pela formação.

Ao professor Paulo Eduardo Vidal e Guilherme Gutman pelas importantes contribuições na qualificação.

À Marcelina Andrade e equipe da secretária do Programa de Pós-Graduação da PUC-Rio, pelo suporte e acolhimento de minhas dificuldades e dúvidas.

A Leonardo Guimarães Borges pela revisão ortográfica e gramatical.

A Jessica Nogueira Gomes pela ajuda na pesquisa de textos e referências.

Resumo

Ferreira, Luisa Beatriz Pacheco; Vieira, Marcus André (orientador). **Algumas considerações sobre o corpo e o divino na psicanálise.** Rio de Janeiro, 2016. 194p. Tese de Doutorado - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Considerações sobre o corpo e o divino na psicanálise é um estudo que acontece na interface entre psicanálise e religião tendo como eixo a dimensão do corpo. Investigamos alguns conceitos lacanianos que possuem relação com a religião destacando-se o Nome-do-Pai. Também exploramos algumas experiências religiosas que tenham sido abordadas por Freud e Lacan como a possessão e o testemunho dos místicos colocando-as em correlação com as noções lacanianas do gozo fálico e do Outro gozo. Além disso, ao final da tese apresentamos um breve ensaio sobre a possessão no contexto da Umbanda incluindo alguns apontamentos sobre o contexto atual.

Palavras-chave

Psicanálise; religião; Nome-do-Pai; mística; possessão; gozo fálico; Outro gozo; Umbanda.

Résumé

Ferreira, Luisa Beatriz Pacheco; Vieira, Marcus André (Directeur de thèse). **Quelques considerations sur le corps et le divin dans la psychanalyse.** Rio de Janeiro, 2016. 194p. Thèse de doctorat - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

La thèse propose une recherche dans l'interface entre la psychanalyse et la religion en ayant comme axe la dimension du corps. Nous avons étudié quelques concepts lacaniens qui sont en rapport avec la religion en soulignant le Nom-du-Père. Nous avons aussi exploré quelques expériences religieuses qui ont été abordées par Freud et Lacan. C'est le cas de la possession et aussi du témoignage mystique que nous avons mis en rapport avec les notions de la jouissance phallique et l'Autre jouissance. Aussi, il présente un bref essai sur la possession dans le contexte de l'Umbanda avec quelques considérations sur le contexte actuel.

Mots clefs

Religion; psychanalyse; Nom-du-Père; mystique; possession; jouissance phallique; l'Autre jouissance; Umbanda.

Sumário

1. Introdução	13
1.1. Psicanálise e religião	13
1.2. Religião, ilusão coletiva	14
1.3. Lacan e a religião privada	17
1.4. O religioso na Psicanálise	18
1.4.1. Deus e o pai	20
1.5. O pai ou pior?	21
1.6. A escolha dos capítulos	23
2. O Nome-do-Pai e o Outro	25
2.1. Do pai ao nome	26
2.1.1 Do pai real à fantasia: o surgimento da função paterna	27
2.1.2. O pai no período pré-estruturalista de Lacan	29
2.1.3. Da autoridade à função: o Nome-do-Pai	31
2.1.4. O Nome-do-Pai como Outro no Outro	32
2.1.5 Nome-do-Pai: ordenador vazio ou metáfora do pai morto	35
2.1.5.1. O totemismo, tempo 1	38
2.1.5.2. O assassinato, tempo zero	39
2.2. O Outro inconsistente e o Nome-do-Pai como artifício	41
2.3. Os Nomes-do-Pai	43
2.3.1. Topologia do furo	44
2.3.2. A santíssima trindade e o nó	46
2.4. A generalização do sintoma: o Nome-do-Pai como invenção sintomática	48
3. O pai e o gozo	52
3.1. Dois Deuses	53
3.2. O sacrifício e seus dois aspectos: furo e gozo	54
3.3. Moisés e o pai vivo	58

3.4. A culpa e o retorno do gozo paterno	64
3.5. A voz de Deus	66
3.6. O corpo de Cristo	69
4. Eróticas do corpo: sagrado e divino	72
4.1. A respeito da neurose obsessiva	72
4.2. O corpo sagrado na histeria	75
4.2.1. Charcot e a histeria	76
4.3. Freud e a histeria: o corpo possuído	79
4.3.1. Uma neurose demoníaca	80
4.3.2. O encontro com o gozo: a sedução paterna e a invasão traumática	84
4.3.3. Dora e o retorno do gozo no corpo	86
4.4. O gozo negativado do corpo: a teoria freudiana das zonas erógenas	88
4.5. O objeto a e o corpo	90
4.6. De volta para a histeria: o fracasso do recalque e a insatisfação	92
4.7. O corpo e o divino	94
4.7.1. Dois modos de gozo	96
4.8. A mística e o Outro gozo	100
5. Marie de la Trinité e o Outro gozo	109
5.1. A vida de Marie de la Trinité	111
5.2. O encontro com Lacan	115
5.3. A relação com os padres, a obediência	119
5.4. O Deus de Marie	121
5.5. A experiência mística	122
5.5.1. O corpo na experiência mística de Marie de la Trinité	124
5.6. Outras considerações sobre Marie de la Trinité	132
6. A possessão ritual e a graça (a Umbanda sob a ótica lacaniana)	137
6.1. A possessão no contexto da Umbanda	137

6.2. Os mitos dos Orixás	139
6.3. Alguns comentários sobre a possessão e a experiência mística	146
6.4. O contemporâneo e a religião com Lacan	152
6.4.1. Umbanda e os deuses locais	157
7. Considerações finais	162
8. Referências bibliográficas	167
Anexo I	178
Anexo II	193

Lista de figuras

Figura 1 – As fórmulas Lacanianas da sexuação

97

Em cada silêncio do corpo identifica-se a linha do sentido universal que à forma breve e transitiva imprime a solene marca dos deuses e do sonho.

Carlos Drummond de Andrade

1.

Introdução

[...] há um certo paradoxo em excluir praticamente do debate e do exame das coisas termos e doutrinas com que foram articulados no campo próprio da fé, com o pretexto de que pertenciam a um âmbito reservado aos fiéis.

Jacques-Marie Émile Lacan

1.1.

Psicanálise e religião

A temática da religião perpassa a teoria psicanalítica que nunca se absteve do estudo dos fenômenos culturais na medida em que eles se manifestam nos consultórios, forçando-nos sua escuta. Assim, o psicanalista precisa ultrapassar seus preconceitos para abordar as diferentes realidades humanas como é o caso das experiências religiosas.

A relação de Freud com a religião se expressa de muitas maneiras. Uma delas concerne a sua origem judaica. Embora se reconheça como judeu, por diversas vezes Freud manifesta uma incapacidade assumida de compartilhar de qualquer sentimento religioso. Em um pequeno texto chamado *Uma experiência religiosa*, ele se denomina um judeu infiel (Freud, 1928[1927], p. 198)¹. Há muitos relatos e textos onde ele torna explícito seu ateísmo. Em uma resposta ao seu amigo Romain Rolland, no texto *Mal estar na civilização* (Freud, 1929), que o indaga a respeito de um sentimento religioso de comunhão nomeado por ele de “sentimento oceânico” (Ibid., p. 81), Freud reafirma uma impossibilidade pessoal de vivenciar tal sentimento.

Muitos outros elementos na biografia e na obra de Freud demonstram que embora ele não experimentasse pessoalmente qualquer sentimento religioso, era clara sua inclinação para o tema da religião nas suas mais diversas manifestações.

¹ Todas as citações de Freud correspondem à edição Standart de Obras completas de Freud de 1976, portanto, colocaremos em toda tese apenas o ano de publicação do texto original.

Lembremos que seu gabinete era permeado de estatuetas de deuses e outras figuras religiosas.

Uma carta enviada por Freud ao diretor do Centro de Imprensa Judaica de Zurique confirma essa inclinação assim como sua descrença: “Eu posso dizer que me coloco tão distante da religião judaica quanto de todas as outras religiões; isso equivale a dizer que elas têm grande significação para mim como tema de interesse científico, porém delas não participo emocionalmente. Por outro lado, sempre tive um forte sentimento de solidariedade para com o povo de minha raça e sempre o incentivei também em meus filhos [...]” (Freud, 1925, p. 364). Portanto, embora ateu, ele demonstra possuir bastante conhecimento sobre algumas religiões, como o cristianismo, e sua obra é recheada de referências, citações bíblicas e temáticas religiosas.

Dentre os diversos temas abordados por Freud em seu estudo sobre a religião, dois são mais presentes: o primeiro concerne à religião como resposta civilizatória e o segundo faz dela uma neurose compartilhada, num paralelo com a neurose obsessiva. Além desses dois, que comentaremos a seguir, ele investiga outros campos dentro da religião, como a origem da religião judaica (Freud, 1939) e alguns fenômenos do ocultismo (Freud, 1922).

É importante ressaltar que o interesse científico que Freud tinha pela religião não correspondia à defesa de sua permanência na civilização. Ele foi um dos maiores críticos da religião e depositava na ciência a expectativa de desvencilhar a cultura das religiões.

1.2.

Religião, ilusão coletiva

O ponto de partida de Freud para pensar a religião é de que ela seria uma ilusão coletiva. Para ele, a religião seria fruto de uma incompatibilidade intrínseca entre indivíduo e civilização: o indivíduo é “virtualmente inimigo da civilização” (Freud, 1927, p. 16), mas precisa dela para sobreviver. Esse paradoxo estaria na base da civilização. Se por um lado existem tendências individuais que precisam ser renunciadas em nome da vida em sociedade, gerando uma parcela de insatisfação, por outro, a civilização interessa a todos, pois regula as relações entre

os homens; ela inibe a manifestação dos impulsos hostis (ameaças internas) e aumenta a defesa contra ameaças externas, como os perigos da natureza (Freud, 1929).

Freud demonstra que a equação (indivíduo : civilização) não se resolve e deixa um saldo, um mal-estar inerente ao processo. Diante do mal-estar, a civilização precisa encontrar maneiras para suportar o sofrimento da vida e a religião é uma delas, ao lado da arte, da ciência, das drogas, entre outras (Ibid., p. 93).

Em 1927, Freud se referiu à religião como “o mais importante inventário psíquico de uma civilização” (Freud, 1927, p. 25). Diante de nossa condição de desamparo, acreditar em Deus é para o autor uma maneira de defesa contra os perigos do mundo, de achar que não somos meros “joguetes” de forças da natureza e de que há um pai que zela por nosso destino (Ibid., p. 36).

Desde criança, o indivíduo carece da proteção de um outro, função exercida primeiramente pelos pais. Esse desamparo não cessa com o crescimento e aquilo que antes a criança buscava no pai, depois de adulta passa a buscar nos Deuses ou em outras *ilusões*: “seu anseio por um pai constitui um motivo idêntico à sua necessidade de proteção contra as consequências de sua debilidade humana” (Ibid., p. 36). Aos moldes do pai, o homem cria um Deus e coloca nele toda a ambivalência que possuiu com o pai. Ao mesmo tempo em que o ama, o teme e o respeita. Para Freud, por não sabermos lidar com nosso desamparo, buscamos Deus e o colocamos no papel de pai protetor. A busca de um pai protetor também responderia a necessidade de cremos que há em algum lugar alguém que ordena o mundo (Ibid., p. 46). Além disso, a crença em Deus responde pela busca do sentido e garante que haverá justiça ainda que em um tempo futuro (Ibid., p. 43). Assim, a religião seria uma maneira ilusória da humanidade se defender contra o desamparo e contra o medo diante do imprevisível.

É importante esclarecer que quando Freud fala de ilusões em relação à crença, ele a diferencia de erro. Toda ilusão seria motivada pelo desejo e o indivíduo em seu desamparo deseja que exista um Deus capaz de protegê-lo diante das adversidades do mundo. O exemplo freudiano é o Cristovão Colombo na *ilusão* de ter encontrado um novo caminho para as Índias ou a *ilusão* de que as crianças não tem sexualidade. Em ambas as situações, a ilusão é motivada por um forte desejo de que ela seja verdadeira. Além disso, pode acontecer em alguns

casos dela não estar em contradição com a realidade, ainda que dificilmente isso ocorra, como o caso dos alquimistas que pensavam poder transformar os metais em ouro (Ibid., p. 44). Em certo momento Freud (1929) chega a aproximar a religião da loucura, tomando a religião como delírio compartilhado (Freud, 1929). Isso porque algumas vezes essas ilusões são tão incompatíveis com dados da realidade que se aproximam do delírio.

Freud também aborda a religião sob uma perspectiva individual, referida à neurose obsessiva, quando estabelece um paralelo entre o cerimonial religioso e o sintoma obsessivo, entendendo-o como uma religião privada (Freud, 1907, p. 123).

Diante de uma ansiedade intolerável para ao sujeito, o obsessivo lança mão do ritual, que tenta tratar a angústia afastando o perigo. Para Freud, trata-se da mesma função existente nos rituais religiosos que também servem para afastar o grupo dos perigos e das contingências temíveis. A única diferença do nível coletivo (religião) para o individual é que numa cultura haveria representações coletivas do perigo (morte, sexo etc.), enquanto que no indivíduo essas representações são pessoais.

Embora Freud considerasse a religião como uma medida poderosa para lidar com o sofrimento, ele acreditava que ela não duraria para sempre e seria suplantada pela ciência na medida em que as contradições da religião face à realidade fossem aparecendo:

A longo prazo, nada pode resistir à razão e à experiência, e a contradição que a religião oferece a ambas é palpável demais. Mesmo as ideias religiosas purificadas não podem escapar a esse destino, enquanto tentarem preservar algo da consolação da religião. Indubitavelmente, se se confinarem à crença num ser espiritual superior, cujas qualidades sejam indefiníveis e cujos intuitos não possam ser discernidos, não só estarão à prova do desafio da ciência, como também perderão sua influência sobre o interesse humano (Freud, 1927, p. 68).

Para Freud, a religião é antes de tudo uma forma de fugir da realidade (Freud, op. cit., p. 58). Uma sociedade que busca a religião apresenta-se ainda imatura, e seu crescimento corresponderia à superação da religião (Freud, op. cit., p. 67).

Se para Freud a ciência colocaria a fé a prova, Lacan tinha outra visão. Para ele, a religião viria a triunfar no futuro já que só ela teria o recurso necessário

para lidar com o real insuportável, trazido pelo avanço da ciência. Segundo Lacan, o principal instrumento da religião é a possibilidade de dar sentido às experiências mais estranhas. Por esse motivo, ela viria a ser tão mais potente quanto maior o avanço científico (Lacan, 1974/2005). A religião agiria como uma máquina de sentido que avançaria como resultado da desconstrução imaginária, vinda com o avanço da ciência.

1.3.

Lacan e a religião privada

Apesar de ser um dos autores do século XX mais evidentemente marcado pela referência religiosa e por sua obra ser repleta de referências religiosas, em especial sobre o cristianismo, Lacan não tenta construir uma teoria sobre a religião conforme o fez Freud. Lacan se declarava ateu, mas sua relação com o a religião começou desde pequeno. Foi educado em uma escola católica, o colégio Stanislas, escola dos padres maristas, e viveu em um ambiente familiar religioso, tendo sido batizado quando criança. No *Seminário 17*, ele afirma ser de origem católica (Lacan, 1969-70/1992). Casou-se na igreja católica e batizou os filhos. Além disso, seu irmão caçula se tornou padre em 1931.

Além desse contato familiar com a religião, os seminários de Lacan eram frequentados por muitos padres católicos e outros religiosos com quem tinha um bom diálogo (Miller, 2005)². Nas décadas de 60 e 70 chegou a haver doze jesuítas frequentando a Escola Freudiana de Paris (Ibid., p. 5). Talvez o mais conhecido deles seja Michel de Certeau (1925-1986), que participou da fundação da Escola Freudiana de Paris junto com Lacan, em 1964. Seu campo de estudo concerne, sobretudo, a experiência mística e certamente contribuiu para trazer a psicanálise para esse debate.

Também é de se notar que entre os religiosos havia uma franca preferência dos católicos pela escola fundada por Lacan. Araújo (2014) em seu livro *Deus analisado* levanta algumas hipóteses para essa preferência: as diversas referências de Lacan ao misticismo cristão; as ressonâncias entre os três registros lacanianos

² J-A Miller escreve uma introdução à coleção de Lacan, *O triunfo da religião* (2005, p. 7).

(real, simbólico e imaginário³) com as três pessoas da Santíssima Trindade; a afirmação da primazia do simbólico que ressoa com a precedência do verbo; e a ausência de uma crítica muito severa contra a religião na sua teoria seriam hipóteses prováveis (Ibid., p. 147). Ao que tudo indica, a teoria lacaniana seria de alguma forma mais compatível ou mais aberta ao diálogo com o campo religioso do que a teoria freudiana.

Lacan apresenta especial interesse por um aspecto religioso: a experiência mística. Este será o tema central do seminário *Mais Ainda* (1972-73/2008). O sujeito místico vive a religião num contexto privado, mantendo uma relação pessoalizada com seu Deus. Através do estudo de alguns relatos de místicos como os de Santa Tereza de Ávila e São João da Cruz, Lacan vai estudar essa experiência como manifestação de um gozo infinito. Conforme veremos ao longo da tese, o *Outro gozo*, testemunhado pelos místicos, manifesta uma dimensão do infinito, não limitado pela lei fálica (Miller, 2006b).

Junto com Miller podemos afirmar que embora abordem a religião de maneira diversa, o que inscreve Lacan na linha de Freud a respeito da religião é a busca da genealogia de Deus a partir do gozo (Ibid., p. 11, *tradução nossa*). Entretanto, eles teriam maneiras diferentes de se referir ao gozo: enquanto para Freud a religião vem como um dos recursos para lidar com a interdição de gozo exigida pela civilização, para Lacan o divino será estudado, sobretudo, como gozo suplementar, que não se coletiviza.

1.4.

O religioso na Psicanálise

Abordaremos agora, também a título de introdução, o que se apresenta na psicanálise como alguma dimensão religiosa: o conceito lacaniano de Nome-do-Pai, extraído da religião, e o caso da crença.

³ Esses registros são fundamentais para a compreensão do ensino de Lacan. Na conferência "O simbólico, o real e o imaginário" (1953/1998) Lacan os define como "essenciais da realidade humana" (Lacan 1953/2005, p. 12). Na teoria de Lacan, o simbólico corresponde ao campo do Outro, conjunto dos significantes; o imaginário é o campo das significações cristalizadas; e o real é o campo que estaria para além do simbólico, é o campo do não-sentido.

Jacques-Alain Miller afirma que psicanálise e religião caem para fora do campo da ciência e que ambas se manifestam na lacuna ocupada por uma falha no saber (Miller, 2006b). Essa definição nos remete a noção lacaniana do sintoma como “retorno como tal da verdade na falha do saber” (Lacan, 1966/1998, p. 234). Nesse sentido, uma primeira via para pensarmos no religioso na psicanálise seria a noção de que psicanálise e religião constituem-se como sintomas daquilo que na cultura não pode ser apreendido pela via do saber.

Entretanto, a aproximação entre esses dois campos poderia ir mais além se considerarmos a questão da crença no processo de uma análise. Se considerarmos a máxima freudiana de que todo sintoma é uma formação do inconsciente, será sempre na falha no campo do saber que o sintoma se apresentará. Isso significa também que o acesso ao inconsciente – e ao sintoma – não ocorre pela via do saber. Por se apresentar fora do campo do saber, a dimensão do inconsciente se sustentaria, inicialmente, pela via da crença.

Uma análise é conduzida pela crença no inconsciente e essa abertura exige uma aposta sem provas. Por meio disso encontramos algo do religioso na psicanálise. Lacan retoma a teoria freudiana do inconsciente como uma hipótese que se apresenta como um não sabido (Lacan, 1976-77, inédito). Ele retoma o percurso freudiano sobre os fenômenos de linguagem como o chiste, o lapso e o sonho para destacar a dimensão do inconsciente como hiância ou tropeço: “No sonho, no ato falho, no chiste - o que chama atenção primeiro? É o modo de tropeço pelo qual eles aparecem.[...]Tropeço, desfalecimento, rachadura. Numa frase pronunciada, escrita, alguma coisa se estatela” (Ibid., p. 33).

O encontro com o inconsciente surge como uma surpresa, já que aparece sempre em descontinuidade no discurso, ali onde algo da certeza vacila. Nesse sentido, Lacan retoma o inconsciente freudiano para ressaltar a dimensão de surpresa, de achado (Lacan, 1964/2008, p. 32). No início de uma análise é preciso apostar no inconsciente e nesse momento essa aposta costuma assumir a forma de uma crença. Na medida em que o inconsciente se manifesta como descontinuidade no saber, a aposta de uma análise exige, a princípio, um ato (de fé)⁴.

Essa perspectiva promove certo esboroamento da fronteira entre psicanálise e religião. Porém, a nosso ver, o que faz da psicanálise uma não

⁴ Conforme artigo sobre a Aposta de Pascal, anexo I.

religião é o fato de que esse ato de fé implica, além da crença, a dimensão de gozo. A aposta no inconsciente exige também que o sujeito aposte com parte de si, uma parcela de seu gozo (Lacan, 1968-69/2008). A concepção de um gozo diferente da substância do significante é o que separaria definitivamente a psicanálise de uma religião.

1.4.1.

Deus e o pai

A dimensão paterna foi desde o início central na psicanálise. Para Freud, o pai é o responsável pela inscrição do sujeito na civilização, é a chave para a explicação tanto da religião como para a formação do sintoma neurótico. Mais ainda, a crença em Deus deriva diretamente da imagem paterna (Freud, 1927, p. 177-178). Deus é a representação do pai da infância, e como ele, é objeto de uma relação ambígua. Deus é a figura protetora, mas ao mesmo tempo temida, castradora. Assim podemos afirmar sem receio que “para Freud, Deus é o pai” (Araújo, 2014, p. 203).

Conforme veremos, Lacan retira da religião um dos conceitos mais importantes de sua teoria: o Nome-do-Pai. Ele se aproxima de Freud, sobretudo no início de sua teoria, no que concerne a exaltação do pai como base da formação social e subjetiva. Esse percurso o leva a uma formalização do complexo edipiano e a promoção do Nome-do-Pai ao significante privilegiado e eixo organizador do simbólico. Essa é uma das dimensões do Pai, que apesar de não ser a mesma, expressa certa continuidade com o lugar do pai na teoria freudiana, uma vez que para ambos o pai (pai e o Nome-do-Pai) é o centro da subjetividade e está no fundamento das organizações sociais. Contudo, Lacan vai além de Freud, trazendo também outra face do pai.

Nas décadas de 60 e 70, Lacan enfatizou a dimensão simbólica do pai, o que culminou com a construção do conceito de Nome-do-Pai. Essa perspectiva encobria outra versão do pai que pôde ir ganhando lugar aos poucos na teoria,

qual seja a concepção de um **gozo**⁵ no campo paterno. Uma das maneiras de Lacan abordar esse gozo é por meio da voz e da culpa, que se apresentam como um resto que retorna da operação de nomeação paterna. Essa outra versão paterna não se desenha de forma linear na teoria e é preciso costurá-la, buscando-a em diferentes momentos. É possível encontrar elementos também em Freud, conforme veremos ao longo da tese.

Lacan continua sua investigação sobre a presença de um gozo no campo paterno e ao final de seu ensino ela vai se encaminhar para uma pergunta sobre um Outro gozo, que apontará para um fora da ordem fálica. Assim, ele realizará um percurso teórico que vai do pai edipiano até o Outro gozo.

A divisão entre um pai-simbólico e o gozo vai ao encontro da perspectiva de Miller. Ele propõe que estudemos aquilo que seria o divino na teoria lacaniana a partir do desdobramento em dois deuses: um Deus do Outro ou Deus-dizer e um Deus gozo (Ibid., p. 11). É na fé no Outro da linguagem que se apresenta o mais religioso da psicanálise, mas há também um Deus do gozo (Miller, 2006b). Essa divisão estará presente como pano de fundo de toda a tese.

1.5.

O Pai ou pior?

Após a introdução sobre a psicanálise e a religião podemos nos interrogar sobre o campo de pesquisa escolhido. Podemos nos perguntar o porquê do interesse na religião visto que ela há muito tempo não ocupa mais um lugar de centralidade. É certa e unânime a opinião de que o cenário religioso atual não corresponde mais à religião centrada no pai e na instituição. Mas, ao contrário do previsto, embora presenciemos o descentramento do poder da Igreja e da tradição que outrora constituíam a base do social (Hall, 2011, p. 15), novos elementos

5 Abordaremos ao longo da tese o conceito de gozo, mas a título de introdução podemos situá-lo como um conceito chave na obra de Lacan, onde foi teorizado como um dos componentes estruturais do funcionamento psíquico. Inicialmente, o termo foi relacionado ao prazer sexual, para então ser pensado como transgressão da lei. Num momento posterior, Lacan vai pensá-lo no âmbito de uma teoria da identidade sexual, estabelecendo uma divisão entre gozo fálico e gozo feminino, ou suplementar (Roudinesco et Plon, p. 299).

culturais parecem nos mostrar que talvez nunca estivemos num mundo tão *encantado*.

Conforme afirma Jacques-Alain Miller (2006b), o religioso está presente na atualidade. Contudo, o que vemos abundar é o *religioso* puro, sem as amarras da *religião* (op. cit., 2006b). Hoje, a religião está ligada a uma experiência emocional e subjetiva de transcendência, vivida de forma separada do engajamento em uma instituição (op. cit., 2006b). Trata-se de uma transformação característica de nossos tempos, em que tudo tende a se tornar uma experiência particular, privatizada (op. cit., 2006b).

A perspectiva privada também inclui a procura por experiências que tragam um acesso *direto* ao divino. Como exemplo, podemos citar a busca pelas práticas de Umbanda e Candomblé e o resgate de práticas religiosas do êxtase nas religiões neopentecostais⁶, ambos presentes no cenário brasileiro. A novidade e um dos grandes atrativos que traz o neopentecostalismo é a recuperação da experiência de êxtase, descartando os intermediários e enfatizando o monoteísmo na figura do Espírito Santo, sendo o contato com o divino vivido diretamente no corpo, pelo transe. Há também a retomada das práticas de exorcismo, que visam “tirar o demônio do corpo do fiel”. Nesses casos, temos uma prática religiosa coletiva, mas dentro dela a valorização de um encontro direto, mais pessoal com o divino. Percebemos ainda que atualmente essa busca não implica necessariamente um engajamento na religião. Ela pode ser pontual, focada na resolução ou alívio de um mal físico ou psíquico, sem a necessidade de um grande comprometimento.

Vemos então, com essa breve introdução, que o cenário religioso atual não contradiz a previsão de Freud nem de Lacan; ao mesmo tempo em que não temos mais um Deus como único eixo organizador do mundo, também não vemos o fim da religião, que ao contrário se prolifera cada vez mais. Assim, de certa forma, a *religião* no sentido da instituição teve um declínio como previa Freud, mas o *religioso* vem ganhando força e parece ganhar mais espaço quanto maior o avanço da ciência, conforme previa Lacan.

A busca pelo transcendente, dentro ou fora das religiões está em franco crescimento e vem se tornando mais importante do que o contexto ou instituição

⁶ Os pentecostais e neopentecostais se inserem dentro das igrejas evangélicas e se caracterizam pela insistência na salvação pessoal e nas práticas mágicas (cura pela fé, milagres, exorcismos) (Bonfatti, 2000).

da religião (Miller, 2006b). Seja nas meditações, terapias alternativas, na frequência de batidas da música como nas festas eletrônicas (trance), cada vez mais pessoas buscam apoio naquilo que escapa ao saber e ao visível. Portanto, se não temos mais tão presente a religião como norteadora das subjetividades, vemos por outro lado uma proliferação do religioso que está em toda parte convocando a uma reflexão.

1.6.

A escolha dos capítulos

No segundo capítulo da tese, *O Nome-do-Pai e o Outro*, retraçaremos alguns momentos importantes da teoria lacaniana em relação ao pai e sua função e logificação. Veremos como Freud dá ao pai um lugar central em sua teoria e como Lacan retoma a tese freudiana e a reinterpreta, propondo uma logificação do pai. O Nome-do-Pai passa a ser entendido como um lugar, e depois como lugar vazio. Conforme buscaremos demonstrar, a concepção do Nome-do-Pai como lugar vazio vai se sobrepor, em um certo momento, à hiância do próprio campo do Outro. A partir desse momento, veremos como o Nome-do-Pai começa a perder o lugar central que ocupava na teoria e a ênfase se desloca para o conceito de gozo.

No capítulo 3, *O pai e o gozo*, abordaremos a relação do gozo com o campo paterno. Tentaremos defender a hipótese de um gozo paterno que ficaria eclipsado pela consideração do Nome-do-Pai e pela função central que ele ocupa durante muito tempo na teoria lacaniana. Procuraremos sustentar a existência, mesmo em Freud, de elementos para uma concepção do pai ligada ao gozo.

No capítulo 4, *Eróticas do corpo: sagrado e divino*, mostraremos como a histórica traz à luz, por meio do seu sintoma, um gozo paterno que deveria permanecer secreto. Veremos como ela rompe o pacto com o pai e evidencia um gozo escondido na montagem estrutural do sintoma. Com base nesse aspecto específico, buscaremos traçar certa continuidade entre a possessão e a histeria, partindo das indicações de Freud. É a partir desse capítulo que nos debruçaremos mais efetivamente sobre a dimensão do corpo na tese.

No quinto e no sexto capítulos, apresentaremos duas experiências envolvendo o corpo, o gozo e o divino. No quinto capítulo, *Marie de la Trinité e o Outro gozo*, abordaremos um testemunho extraído dos diários de uma freira francesa chamada Marie de la Trinité. Através do relato de suas experiências místicas, investigaremos a relação dela com seu Deus, pensando o lugar do corpo e do gozo nessa experiência.

A tese se encerra no capítulo 6, *A possessão ritual e a graça (A Umbanda sob a ótica lacaniana)* que retoma, de certa forma, o desenvolvimento sobre a possessão e histeria do quarto capítulo, porém numa dimensão social e ritualizada. Faremos ainda no final do capítulo, um pequeno ensaio sobre a Umbanda na atualidade em que utilizaremos como principal referência, a teoria de Lacan sobre a pluralização dos Nome-do-Pai.

2.

O Nome-Do-Pai e o Outro

A hipótese do inconsciente, sublinha Freud, só pode se manter na suposição do Nome-do-Pai. É certo que supor o Nome-do-Pai é Deus.

Jacques-Marie Émile Lacan

O presente capítulo propõe investigar as bases do conceito lacaniano do Nome-do-Pai. O percurso teórico que Lacan realiza a partir de uma releitura de Freud vai aos poucos redefinir o lugar do pai na teoria e na psicanálise ele passará a ser estudado como o Nome-do-Pai. Durante seu ensino, Lacan comenta algumas vezes sobre a referência cristã do conceito: "Esse lugar de Deus Pai que designei como nome do pai" (Lacan, 1967/1998, p. 338). A escolha religiosa pelo Pai do cristianismo não é casual. François Regnault, psicanalista e estudioso de religiões, afirma que a religião cristã situa o símbolo em seu nível mais elevado e que todo o percurso sobre o lugar do pai para a psicanálise, desde algumas considerações freudianas até a introdução do Nome-do-Pai, caminha no sentido de desvincular o pai de alguém da realidade e dar ênfase a sua função simbólica (Regnault, 1997, p. 82-83). A partir da introdução do Nome-do-Pai, o pai na psicanálise passa a ser, antes de tudo, um nome, e posteriormente uma pessoa (Ibid., p. 81).

Regnault propõe que conservemos como preciosa ambiguidade duas leituras possíveis do Nome-do-Pai: ambas relacionam o pai ao nome, mas podemos tomar o Nome-do-Pai tanto no sentido dos nomes dados por Deus a suas criaturas – o nome que o pai dá – como também no sentido de um nome ou nomes pelo qual nos referimos a Deus – o nome dado ao Pai. (Ibid., p. 83). A ênfase no *nome* indica que este não constitui um dado natural, mas requer algo da ordem de um consentimento para ser instituído – traço presente em toda elaboração de Lacan sobre o pai: "[...] o conceito de Nome-do-Pai vem da religião, não da ciência" (Ibid.). Essa frase de Lacan mostra que o lugar do pai não tem relação com alguma determinação biológica, e sim com um lugar instituído pelo simbólico. Pai é o nome que damos àquele que supomos ter gerado outro ser.

Contudo, nada garante essa atribuição. Freud já traz essa dimensão no texto *Totem e Tabu* (1913) quando cita uma tribo australiana em que o nome "pai" é atribuído a todos os homens que a mãe possa ter se casado, e não apenas ao genitor (Regnault, 1997, p. 82). É esse sentido de pai, como *nome*, que Lacan vai utilizar durante seu ensino.

O autor utiliza a referência ao Deus da tradição cristã ao formular o Nome-do-Pai, porém ele realiza uma redução no conceito – como faz com muitos outros – ao propor uma formalização do Deus-pai cristão para que ele possa servir como instrumento de abordagem clínica e teórica da psicanálise. Não é por acaso que Lacan escolhe manter o termo Nome-do-Pai, vindo da santa trindade.

2.1.

Do pai ao nome

Em 20 de novembro de 1963, Lacan afirma quealaria em seu seminário sobre os Nomes-do-Pai. O seminário conta com uma única lição, pois foi interrompido por ele após a perda de sua função de didata pela IPA (Associação Internacional de Psicanálise). Essa perda equivale a uma expulsão simbólica da escola, já que Lacan não poderia mais formar psicanalistas. Em momentos posteriores, ele faz referência a este acontecimento, interpretando-o como uma *excomunhão*, consequência do fato dele ter tocado no Nome-do-Pai (Lacan, 1964/2008, p. 11). É como se "entorno do Nome-do-Pai existisse algo como uma maldição, a maldição do faraó ao tocar a pirâmide que é sua tumba" (Miller, 1992a, p. 13) e ele tivesse que permanecer velado. Em 1964, ele inicia um novo seminário e nunca mais retoma diretamente o do ano anterior, recusando-se, inclusive, a publicar em vida o texto da primeira e única lição apresentada.

No início desse seminário interrompido, ele fornece algumas referências introdutórias, mas dadas as circunstâncias não se aprofunda nelas. Ao longo do capítulo percorreremos essas referências.

A complexidade da temática do Nome-do-Pai nos impele a traçar artificialmente uma divisão entre alguns momentos específicos para compreendermos como o Nome-do-Pai aparece e se transforma em seu ensino.

Além disso, uma vez que o conceito do Nome-do-Pai não aparece de forma linear e contínua na obra de Lacan, buscaremos estudá-lo em momentos que consideremos mais fundamentais.

No primeiro momento faremos um breve percurso sobre a introdução da fantasia neurótica na obra freudiana e seus efeitos em relação ao pai, indo até os primeiros seminários e escritos de Lacan sobre a função paterna. Nossa perspectiva é de que a introdução da fantasia na teoria freudiana e a consideração de uma realidade psíquica constituíram uma das bases para a construção lacaniana do conceito de Nome-do-Pai. O segundo momento se caracterizará pela releitura do complexo de Édipo freudiano dentro da perspectiva estruturalista realizada por Lacan, que propõe uma logificação da função paterna. Em um terceiro momento, falaremos sobre a pluralização dos Nomes-do-Pai, presente nos últimos seminários de Lacan. Durante todo o capítulo, o Nome-do-Pai será pensado em paralelo com a concepção do Outro, que também se modifica ao longo da teoria lacaniana.

2.1.1.

Do pai real à fantasia: o surgimento da função paterna

Em 1897 Freud abandona sua teoria da sedução, na qual a neurose era causada por um abuso na infância geralmente cometido pelo pai. Ele endereça a seu amigo Wilhelm Fliess uma carta que se tornou famosa em que afirma não mais acreditar em sua neurótica (Freud, 1897a, p. 357). Um dos argumentos que Freud traz para isso é a impossibilidade de existirem tantos pais perversos, o que incluiria entre eles seu próprio pai. Esta inclusão de seu pai como possível abusador pode ser compreendida com a ajuda da carta de 8 de fevereiro de 1897, em que ele faz referência a vários de seus irmãos que manifestam sintomas histéricos. Em suas palavras:

[...] depois veio a surpresa diante do fato de que, em todos os casos, o pai, não excluindo o meu, tinha de ser apontado como pervertido – a constatação da inesperada frequência da histeria, na qual o mesmo fator determinante é invariavelmente estabelecido, embora, afinal, uma dimensão tão difundida da perversão em relação às crianças não seja muito provável (Ibid., p. 358).

Em 1905 Freud revoga definitivamente sua teoria sobre a etiologia traumática da histeria – teoria da sedução – e a redireciona de acordo com o que já havia anunciado a Fliess anos antes. Ele retoma nesse artigo o percurso realizado e ressalta a impossibilidade de se distinguir vestígios de um evento real de uma ilusão de memória histórica em relação à sedução sofrida na infância (Freud, 1905c, p. 258).

O abandono da teoria da sedução teve origem na própria escuta dos pacientes. Em seus relatos, Freud percebe que muitas das experiências que deixaram marcas no psiquismo, e que posteriormente funcionarão como pontos de fixação em que a libido será atraída e por onde passará preferencialmente, não aconteceram na realidade, tendo sido integralmente ou parcialmente fruto de fantasia. Assim, ele conclui que não há no inconsciente uma indicação de realidade, sendo, portanto, impossível distinguir uma cena real de uma fantasia. O mais importante é a quantidade de afeto que foi investida naquela experiência, seja ela real (tendo ocorrido na realidade externa) ou não. A mudança de perspectiva é fundamental para o destino da psicanálise, pois a fantasia aponta para a falta de referente na realidade, abrindo caminho para uma construção teórica centrada na realidade psíquica em contraposição à realidade (física/externa)⁷.

A fantasia é pensada como o substituto da parte faltante da memória (Freud, 1897c). Nela, coisas que foram ouvidas (histórias contadas por outros) se combinam com coisas vistas pelo sujeito: “As fantasias são construídas por um processo de amálgama e distorção, análogo à decomposição de um corpo químico que está combinado com outro” (Ibid., p. 348). A fantasia completa a lacuna deixada pela impossibilidade de rememoração do trauma e produz efeitos no inconsciente. Com a introdução da fantasia na teoria, o sintoma passa a ser ligado a ela e não mais a um evento traumático. A causa do sintoma passa a ser a impossibilidade de uma lembrança do trauma e no lugar do trauma não lembrado vem a fantasia. Com isso, pode-se abrir mão do papel do trauma na teoria e conservar a fantasia como conceito fundamental.

⁷ Muitas das afirmações sobre a introdução da hipótese da fantasia na obra freudiana se apoiaram nas elaborações feitas no trabalho de tese do psicanalista Paulo Vidal, a quem presto agradecimento pelas contribuições valiosas.

Freud abandona a ideia do pai abusador como trauma real, mas não dispensa a importância do pai. Ele vai ser deslocado de abusador, causador do trauma e, logo, do sintoma neurótico, para ser a motivação para o recalque na neurose, uma vez que é ele quem apresenta a lei da interdição à criança. No centro da trama edípica está o pai que se encontra no início e no declínio do Édipo e que passa a ser o principal responsável pela perda de gozo, necessária para a continuidade da cultura⁸.

Assim, na obra freudiana, a introdução da fantasia é condição de possibilidade para que o pai se torne uma *função* no Complexo de Édipo.

Lacan retoma a teoria freudiana na primeira parte de seu ensino, voltando-se inicialmente para a *função* do pai no Complexo de Édipo. Através da ênfase no nome, ele desvincula a função paterna da figura do pai. O pai como nome é marca do pai como função.

2.1.2.

O pai no período pré-estruturalista de Lacan

Há, porém um breve momento, anterior a este, em que, para Lacan, o pai se confunde com a figura de autoridade. Este momento equivaleria na teoria lacaniana ao período chamado por Jacques-Alain Miller como *pré-estruturalista*, em que ele ainda não dispõe de conceitos como o símbolo e a estrutura, embora de certa forma os antecipe em alguns momentos (Miller, 1984). O texto de 1938, *Os complexos familiares na formação do indivíduo* (1938/1998) constitui-se como um representante desse momento. Trata-se de um texto anterior à introdução do conceito de Nome-do-Pai em que Lacan busca abordar a função paterna através de elementos da sociologia. O autor destaca a importância da imagem paterna na família que, em nossa sociedade, seria responsável pela repressão da sexualidade.

⁸ Cabe lembrar que embora estejamos traçando didaticamente dois momentos teóricos, mesmo após a introdução do viés da fantasia, em diversos textos Freud ainda há uma cena primária que parece dizer sobre um acontecimento na realidade externa. Ele atrela muitas vezes a função paterna de apresentação da lei do incesto à figura do pai da realidade. A introdução do conceito de superego, herdeiro do complexo de Édipo, ajuda na separação do pai da realidade, mas Freud o define como a introjeção da autoridade dos pais/pai, fazendo-o derivar da presença paterna.

O texto seria a primeira reformulação lacanianiana da obra freudiana e um precursor do ensino de Lacan (Miller, op. cit., p. 2).

Lacan dá à família um papel fundamental de transmissão da cultura. Entre as funções da família estão: a repressão dos instintos, a aquisição da língua materna, a organização das emoções e a transmissão das estruturas de comportamento e representação. Essas referências nos indicam o ponto de partida de Lacan nesse texto; a tese central é de que na espécie humana, a natureza é suplantada pela cultura, a cultura predomina sobre o instinto (Lacan, 1938/1998).

O conceito de *complexo* é apresentado como o contraponto à noção de instinto e definido como fator cultural. Os *complexos* possuem o papel de organizadores no desenvolvimento psíquico e reproduzem certa realidade a partir de experiências no desenvolvimento. Segundo Jacques-Alain Miller, o *complexo* se situa como conhecimento e se opõe à naturalidade do instinto e à consequente ideia de adaptação (Miller, 1984, p. 3). Lacan deixa claro esta diferença quando afirma que o *complexo* não responde às funções vitais, mas tem lugar na organização humana a partir da insuficiência dessas funções (Lacan, op. cit.).

O papel do pai na sociedade aparece no texto nesta mesma direção, como um fator não natural, mas associado a um modo de organização específico de uma determinada cultura e inserido em determinado tempo.

Dos três complexos apresentados no texto (desmame, intrusão e Édipo), o complexo de Édipo é tomado como aquele que, retroativamente, ordena o desenvolvimento, remanejando os outros dois (Ibid.). O primeiro complexo apresentado é do *desmame*. A origem materna é destacada como ponto inicial do desenvolvimento e continua se fazendo presente a cada nova perda de gozo: "A imago materna é lembrada ao sujeito, com uma intensidade variável, cada vez – e estes termos não são os de Lacan, na época – que uma perda de gozo intervém" (Ibid., p. 12).

O pai é situado nesse momento como exterior à presença materna e a identificação com ele vai impossibilitar a realização do desejo incestuoso com o objeto (mãe). A imago do pai aparece como objeto de identificação a partir do momento que ele intervém impedindo a realização do desejo, sentida como perigosa transgressão entre a criança e a mãe.

É perceptível nos *Complexos Familiares* certo enaltecimento ao papel do pai e à organização familiar em torno da autoridade patriarcal. O pai concentra em

si a repressão e o ideal do eu. Pai, sublimação e triunfo (no desenvolvimento) encontram-se entrelaçados. A imago do pai parece ser ela própria a representação social da instância garantidora da lei e da própria civilização. Sem sua interdição, não há abertura possível para o campo social.

Tal lugar central que ocupa o pai parece se explicar pela preocupação de Lacan em relação à sociedade da época, marcada pelo declínio da imago paterna. O pai aparece no texto como pivô social, e sua ausência representa consequente perigo à própria organização social. Há uma ênfase no texto sobre o papel da cultura, que de certa forma abre caminho para a perspectiva do Nome-do-Pai.

O pai é a chave para o acesso à cultura e é a intervenção paterna que dá origem à função sublimatória. Lacan enfatiza o papel da cultura sobre a natureza abrindo espaço para a posterior compreensão do pai como função. A própria ideia de complexo invoca a ruptura com algum tipo de ordem pré-estabelecida. No que diz respeito à função paterna, o autor mostra que não há nada na natureza que defina para nós o que é um pai. Trata-se de uma escolha da cultura, de atribuir a alguém, ao genitor, o significante pai.

2.1.3.

Da autoridade à função: o Nome-do-Pai

A partir dos anos 1950 Lacan já se encontra às voltas com a noção de estrutura, o que permite uma separação mais clara das dimensões real, simbólico e imaginário no que diz respeito à questão do pai. O estruturalismo considera os sistemas culturais como linguagens, que regulam a constituição e circulação das mensagens. A estrutura corresponde à definição de leis de composição ou articulação para um conjunto de elementos. Embora Lacan não possa ser identificado como estruturalista, ele, assim como grande parte dos intelectuais franceses dos anos 50, utilizou as noções do estruturalismo durante muitos anos.

No lugar da trama imaginária ligada à figura real da mãe e do pai, Lacan fará uma redução de alguns conceitos às funções simbólicas, que podem ser escritas como matemas. É nesse momento que Lacan vai introduzir o que chamou de *metáfora paterna*. A metáfora paterna será fruto de uma passagem da figura real do pai para o nome. Enquanto o pai misturado à autoridade paterna apresenta-

se numa dimensão imaginária em que parece ser necessária a sua presença real para interditar o incesto, sua logificação (Nome-do-Pai) vai situá-lo como lugar pacificador do desejo, responsável pela ordenação do simbólico.

Em seu seminário *As psicoses* (1955-56/1985) Lacan já dispõe do conceito que se tornará peça-chave em sua teoria; o Outro. Na teoria lacaniana, o Outro corresponde à ordem simbólica, o campo da linguagem a partir do qual o sujeito emerge: “Se o sujeito é o que lhes ensino, a saber, o sujeito determinado pela linguagem e pela fala, isto quer dizer que o sujeito, *in início*, começa no lugar do Outro [...]” (Lacan, 1964/2008, p. 193).

Segundo Lacan, ao olharmos os restos de um corpo num recinto de pedra, para que identifiquemos que ali há um ser humano é preciso que ele tenha sido inscrito num sistema social, que implique ter sido determinado senhor ou senhora, ocupando um lugar simbólico. Da mesma maneira, antes de nascer, o bebê já está inserido no mundo da linguagem ao ser falado por seus pais. Os dois exemplos mostram como o simbólico ultrapassa “em si sua existência vital” (Lacan, op. cit., p. 114) e se articula num sistema próprio que permite nomear mesmo sem objeto. O exemplo do nome na tumba é uma metáfora valiosa, já que enfatiza a prevalência do simbólico sobre o real, representado pelo corpo morto. É o que ele busca destacar nesse momento de seu ensino.

Uma vez que nesse momento Lacan se ocupa em pensar os conceitos em termos de estrutura, o pai será pensado a partir de uma função simbólica. A formalização do Édipo realizada neste seminário vai apresentá-lo como um significante que pertence ao tesouro dos significantes (A), mas que ocupa na cadeia simbólica um lugar diferenciado.

2.1.4.

O Nome-do-Pai como Outro no Outro

Lacan diferencia o registro simbólico do imaginário por meio da relação com a alteridade do Outro (Lacan, op. cit.). O Outro corresponde ao terceiro termo que romperia com uma relação de rivalidade com o semelhante, relação que se realiza no registro puramente imaginário. Ele se refere ao simbólico utilizando o jogo como metáfora: “uma vez introduzidos no jogo dos símbolos, vocês são

sempre forçados a se comportar segundo uma regra" (Lacan, 1955-56/1985, p. 63).

O simbólico é, portanto, o lugar onde se articulam as leis da linguagem, mas para que esse campo tenha consistência, é preciso que exista um Outro dentro desse Outro (da linguagem) que funcione como lugar da lei. Lacan vai situar este lugar como o Nome-do-Pai.

Atuando como ordenador do simbólico, o Nome-do-Pai é, nesse momento, um lugar no Outro que garante a lei e estipula as regras de formação da linguagem. Numa alusão ao jogo de bate-bate em que os carrinhos se chocam, o Nome-do-Pai é, para Lacan, aquilo que impede a colisão dos carros, instituindo a medida correta da distancia entre eles (Lacan, 1955-56/1985, p. 114). É ele que evita a desagregação da cadeia, pois é o significante que organiza o simbólico.

Por ser ordenador do simbólico, o Nome-do-Pai é também o princípio norteador das estruturas clínicas. Neurose, psicose e perversão serão pensadas em função da ausência ou presença do significante do Nome-do-Pai. A concepção da psicose realizada no seminário 3 é marcada pela *Verwerfung*, forclusão de um significante primordial que passa a faltar na cadeia do sujeito (Ibid.). O termo, de origem jurídica, indica o uso de um direito não exercido no momento oportuno. As consequências dessa rejeição primordial se manifestam na função de ordenamento dos significantes, função que o delírio tenta suprir. O desarranjo na cadeia simbólica aparece como oposto à neurose, onde o significante do Nome-do-Pai estaria presente para garantir os lugares simbólicos.

O estudo de Schreber feito por Lacan no *Seminário 3*, a partir da leitura de Freud, mostra as consequências da não inscrição dessa função: quando em algum momento da vida o Nome-do-Pai é convocado a exercer sua função pelo sujeito psicótico, nada aparece (Ibid., p. 358, 359, 360). A psicose seria a prova dessa não inscrição do significante paterno com seus efeitos devastadores no simbólico. Há forclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro quando o Nome-do-Pai não intervém como lei. A forclusão é tomada em termos de carência da função paterna.

Lacan utiliza o termo *ponto de basta* para falar da função de regulação do Nome-do-Pai junto à cadeia significante. Trata-se de um significante na cadeia simbólica do sujeito em torno do qual tudo se organiza, um ponto de convergência, organizador do discurso (Ibid., p. 303). Lacan faz referência ao

esquema de Saussure que diferencia duas camadas distintas, o significado e o significante; sem algo que os ligue, eles podem permanecer num eterno deslizamento. Nome-do-Pai funciona como um ponto de estofa na malha do discurso, capaz de manterem juntos o significado e o significante, o gozo e o corpo (Miller, 1999, p. 76). Na psicose, onde há forclusão do Nome-do-Pai, essas duas dimensões – significante e significado – estariam mais frouxas.

Lacan refere-se à peça *Ataláia* de Jean Racine, para afirmar essa função de **ponto de basta**. Assim como o Pai do complexo de Édipo, ele demonstra como na peça o *temor a Deus* realiza essa função de estofa, costura o significante e significado e permite que retroativamente a frase ganhe sentido. O exemplo retirado da peça é a frase: "Sim, eu venho em seu templo adorar o eterno" (Lacan, 1955-56/1985, p. 297). Trata-se do começo da peça. A frase é dita por um soldado a Atália, rainha que dá o título à peça. Ele assinala que há uma suspensão em que o sentido só é dado *a posteriori*. Até o "eu venho em seu templo..." não se sabe qual enunciado completaria a frase, apenas quando ela chega ao fim que sabemos do que se trata.

O *temor a Deus*, que vem do fundamento do amor a Deus, é um significante capaz de condensar uma multiplicidade de terrores do mundo em um único ser. Ele substitui todos eles por um (Ibid., p. 302) e funciona como um ponto capaz de organizar a trama. A crença implica na ideia de um Outro que é fiel, um Deus que não engana. O Deus fiel em todas as suas ameaças, que converge para o ponto de basta do *temor a Deus* organiza a trama.

A atribuição do Nome-do-Pai como significante da lei continua presente no texto *De uma questão preliminar a todo tratamento da Psicose*, de 1958: "O Nome-do-Pai [...] é o significante que, no Outro como lugar do significante, é o significante do Outro como lugar da lei" (Lacan, 1958b/1998, p. 590). Esta perspectiva afirma a existência, dentro da linguagem, de um Outro da lei, um Outro no Outro que garante a regulação do sistema simbólico. Percebemos no texto a dependência do Outro com relação ao Nome-do-Pai; os dois estão intrinsecamente ligados.

J-A Miller (1992b) considera que Lacan sustenta nessa época que o Outro seria impensável se não houvesse dentro dos seus significantes, o significante do Nome-do-Pai. Podemos dizer que nesse momento da teoria, o Outro da linguagem contém seu próprio significante. Lacan organiza sua teorização sobre o simbólico

trazendo a necessidade formal de um Outro no Outro para que o corpo da linguagem tenha consistência. Trata-se de uma necessidade lógica para que a linguagem se sustente.

Assim, poderíamos escrever S(A) como representante desse momento em que o Nome-do-Pai ocupa o lugar de um Outro no Outro (Ibid., p. 76). O Nome-do-Pai seria esse significante dentro do Outro que garantiria sua consistência.

A perspectiva de um Outro no Outro, ainda que atrelada a uma necessidade puramente formal e restrita ao horizonte do campo do significante, carrega o risco de uma ideia de completude. Essa completude seria sustentada pelo lugar reservado ao Nome-do-Pai, significante que seria garantidor da verdade. Apresenta-se como ilusão de que em algum lugar deve existir um significante capaz de conhecer as coisas do mundo. No decorrer de seu ensino, vemos que Lacan não se satisfaz com essa solução e passa a questionar esse modo de articulação entre Outro e linguagem.

2.1.5.

Nome-do-pai: ordenador vazio ou a metáfora do pai morto

No *Seminário 5*, Lacan realiza uma mudança em relação ao que vinha desenvolvendo sobre o Nome-do-Pai. É neste seminário que ele propõe a metáfora paterna, fazendo um retorno ao Édipo freudiano, porém trazendo-o a uma dimensão simbólica.

Neste seminário *As formações do inconsciente* (1957-58/1999), após falar de seu retorno a Freud e assinalar a importância da linguagem e da fala, Lacan se volta para o Nome-do-Pai. Dentro da cadeia de significantes, há um significante essencial – símbolo do pai – que dá alcance à lei e é garantia de uma lei autônoma. Até aqui Lacan continua se referindo ao Nome-do-Pai como algo que autoriza o texto da lei, o Outro no Outro: "É o significante que dá esteio à lei, que promulga a lei. Esse é o Outro no Outro" (Ibid, p. 152). Contudo, o *Seminário 5* apresenta uma novidade importante: ainda que o Nome-do-Pai se situe no Outro, a formalização da metáfora paterna⁹ realizada neste seminário destaca uma

⁹ A metáfora paterna também é tratada no texto *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (1958b).

característica que será fundamental para os próximos desdobramentos do conceito; nela o Nome-do-Pai aparece como um lugar essencialmente vazio.

Lacan conclui que a função de ordenador do simbólico é possível na medida em que o Nome-do-Pai apresenta-se como referência que organiza o simbólico, entretanto esse lugar não tem existência, senão como lugar vazio.

O Nome-do-Pai vai aparecer como uma presença no discurso da mãe, como um para além em que a mãe se volta em alguns momentos. Em outras palavras, ele se apresenta, sobretudo, como uma direção para onde o discurso da mãe, um lugar sem conteúdo. Na perspectiva da criança, esse ir e vir da mãe é interpretado como um movimento em direção ao falo em que ela assume o lugar daquilo que imaginariamente lhe falta. Num segundo tempo, o pai intervém na trama e a criança se depara com o primeiro aparecimento da lei. O pai corresponde ao não no discurso da mãe, impedindo que ela “reintegre seu objeto” de gozo:

a estreita ligação desse remeter a mãe a uma lei que não é a dela, mas a de um Outro, com o fato de o objeto de seu desejo ser soberanamente possuído, na realidade por esse mesmo Outro a cuja lei ela remete, fornece a chave da relação do Édipo (Lacan, 1957-58/1999, p. 199).

Na medida em que a operação da metáfora paterna priva a mãe de seu objeto de desejo, a função paterna confronta a criança com a insuficiência de seu ser, já que ela não pode ser o falo da mãe, que a completaria. O falo é o significante dessa falta, dessa ausência de ser. A função paterna permitirá que a criança atinja esse para além que o desejo da mãe comporta.

No momento posterior, há o desalojamento da criança da posição de falo materno que por consequência vai produzir o deslocamento da posição subjetiva da criança: ela deixa de ser (o falo) para ter. O desfecho do Édipo ocorre com a privação do pai, a partir de algo que ele não tem ou que só existe enquanto símbolo (Ibid). A identificação com o pai é a chave para a transmissão “do título de propriedade virtual” que o pai tem (Ibid, p. 210). Para que o sujeito possa ter o falo – no plano simbólico –, é preciso um primeiro momento em que não se tenha. Assim ter o falo implica um deslocamento para sua função simbólica: tem-se o falo apenas enquanto propriedade virtual.

Essa é a saída do complexo de Édipo apresentada por Lacan. O que se transmite à criança é um significante a princípio sem significação. Essa ideia é mais bem compreendida se pensarmos na função do sobrenome. Um sobrenome não tem uma significação em si mesmo, é um vazio de significação que marca e distingue alguém. Esse vazio como marca é transmitido para cada geração.

Vemos que na metáfora paterna, mãe e pai são reduzidos a sua função enquanto significantes. A mãe é reduzida a função desejo (DM), primeiro significante da simbolização da criança. O pai é um significante que substitui aquele da mãe e por isso é metafórico. Ele resolve a questão sobre o desejo da mãe pelo significado, dando nome a esse desejo. Assim, o Nome-do-Pai é uma "necessidade da cadeia significante" (Lacan, 1957-58/1999, p. 187). Ele é condição para que o sujeito possa ser representado pelo significante.

Miller (1992) apresenta uma perspectiva que nos parece de fundamental importância. Ele destaca que mais do que ser uma metáfora do desejo da mãe, o Nome-do-Pai é a metáfora da própria presença do pai. Primeiramente, isso quer dizer que o Nome-do-Pai funciona muito bem na ausência do pai (real). Em segundo lugar, o fato do Nome-do-Pai ser uma metáfora do pai implica que a função do Nome-do-Pai está ausente ao pai e existe apenas enquanto falada, como referência na fala da mãe. A função paterna é apresentada como algo que aparece mediado no discurso da mãe¹⁰. Trata-se de uma função que só é possível a partir da importância que a mãe dá à palavra paterna em seu próprio discurso e da posição da criança diante desse discurso.

Assim, o lugar do pai aparece como uma referência vazia, metaforizado pelo discurso da mãe e enquanto tal, "morto" por esse discurso (Ibid). O Nome-do-Pai marca uma ausência no discurso da mãe. Ele existe como esse lugar vazio que possibilita a significação, justamente por não significar (ele mesmo) nada, além de sustentá-la com aquilo que falta no Outro e que está na origem da metáfora.

A narrativa de *Totem e Tabu* (Freud, 1913) evoca de certa forma essa dimensão do pai como operador vazio quando ressalta a importância do pai morto para a formação do laço social. Lacan mostra como no texto freudiano tudo gira

¹⁰ Essa dimensão é também destacada por Lacan no texto *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (1958).

em torno do assassinato do pai. A formação social se funda sobre a base desse assassinato.

2.1.5.1.

O totemismo, tempo 1

Freud se interroga sobre a origem da civilização e o totemismo seria o ponto zero, primeira forma de organização social, moral e religiosa (Araújo, 2014, p. 39). Essa organização foi estudada por Freud a partir de povos selvagens, como os aborígenes da Austrália central, índios norte-americanos, entre outros. Nesse sistema, cada clã possui um totem específico em que todos são descendentes. Ele geralmente é um animal, que é investido de uma atmosfera sagrada. Dois tabus caracterizam o totemismo: ninguém pode matar o totem e os membros do mesmo clã não podem ter relações sexuais entre si. Segundo Freud, tabu é um termo polinésio de difícil tradução. Seu significado está associado tanto àquilo que é sagrado como perigoso e impuro (Freud, 1913, p. 38). Há ainda uma importante característica apontada por Freud dentro do totemismo: uma vez por ano os membros se reúnem e numa atmosfera de festa, sacrificam o animal totêmico e o comem. Nesse dia, a proibição da endogamia é suspensa.

O totem é o protetor do clã e para Freud ele é substituto de um pai, já que é o antepassado de todos os membros e também o que os protege e os diferencia dos outros clãs (Ibid., p. 39).

Esta seria a primeira forma de organização, porém Freud se pergunta como ela se originou. Ele tenta responder a essa pergunta apoiando-se em Darwin que apresenta uma teoria de que os povos primitivos teriam vivido em hordas chefiadas por um macaco mais velho que tem exclusividade sobre as mulheres e mata ou expulsa os outros machos (Araújo, 2014, p. 42).

2.1.5.2.

O assassinato, tempo zero

Em um tempo hipotético, pré-civilização, antes do totemismo, temos um agrupamento em que um pai-orangotango, violento, possui todas as mulheres do clã e expulsa os filhos assim que crescem. Freud afirma que esses membros que foram expulsos se unem e retornam para matar o pai e devorá-lo. O pai, primeiramente, torna-se figura invejada e temida pelos irmãos; ao mesmo tempo odiado por haver impedido o acesso às mulheres e amado por representar para eles o mais poderoso de todos, aquele que teve todas as mulheres. Após o assassinato, motivados pelo remorso, os filhos instituem um pacto que nenhum deles poderá assumir o lugar do pai. As leis que o pai impunha valeriam agora para todos. O fato de devorarem o pai denota a incorporação de parte de sua força.

Freud ressalta o caráter ambivalente na relação com o pai em *Totem e Tabu* (1913). Do assassinato advém o sentimento de culpa e os filhos renunciam a possibilidade de usufruir de todas as mulheres, instituindo a lei contra o incesto. É como se, satisfeito o ódio ao pai, retornasse o amor. Freud relaciona o amor ao pai à culpa sentida pelos filhos depois do assassinato. O amor ao pai e a culpa pelo seu assassinato estão na base da civilização.

O fator mais importante do texto é que a identificação dos irmãos com o pai morto torna a lei paterna muito mais forte que quando o pai era vivo: "o pai morto tornou-se mais forte do que fora vivo [...]" (Ibid, p. 171). Com a morte do pai, a proibição de se gozar de todas as mulheres é instituída assim como também é proibida a morte do totem (substituto do pai). Esses se tornaram os tabus fundamentais do totemismo. Freud vai relacionar esses tabus aos desejos recalçado do Complexo de Édipo: a relação incestuosa com a mãe e a morte do pai.

A referência ao pai morto é também o que garante a transmissão da lei paterna para as outras gerações, fundando a cultura (Ibid). A partir desse momento, o pai morto torna-se sagrado e passa a ocupar o lugar de totem. Freud afirma que o totem seria a imagem embrionária de Deus: "a mitificação do pai, portanto, gerou o totem; a subsequente deificação do totem, por sua vez, resultou na ideia de Deus" (Araújo, 2014, p. 44). Aqui Freud une novamente a figura do pai a Deus, fazendo de Deus "um pai glorificado" (Freud, op. cit., p. 176).

O que queremos destacar é que o mais fundamental dessa relação estaria no vazio transmitido pelo pai. Quando morto, ele passa a ter uma função organizadora e civilizadora. Na verdade antes não há pai, já que não há civilização. É a partir da morte do líder, esse pai-orangotango trazido por Freud, que nasce efetivamente o pai. Lacan retoma o texto freudiano para enfatizar a prevalência do símbolo sobre a pessoa. Na história freudiana o pai é mais importante pelo nome. Além disso, é apenas com o símbolo do pai morto que há transmissão cultural. Antes, quando o pai-orangotango morria, ele era substituído pelo próximo, o outro macho mais forte e assim por diante. Com Lacan podemos dizer que a civilização nasce com a morte da coisa. O pai é a expressão de uma falta, visto que só tem função como pai morto. Essa falta engendra a cultura, a moralidade e a religião (Ribeiro, 2005, p. 75).

Pai morto e metáfora paterna trazem essa dimensão do Nome-do-Pai como vazio estruturante. O Nome-do-Pai é um significante, um nome para um vazio. É exatamente o que Lacan procura mostrar com a operação da metáfora paterna: instituir ali onde algo falta, um nome. O Nome-do-Pai aparece como nomeação da criança ali, onde se apresenta uma ausência no discurso da mãe. Ele é metáfora, o nome dessa ausência.

Assim, o Nome-do-Pai é fruto de um ato. O *Totem e Tabu* (1913) mostra como para que Nome-do-Pai fosse instituído em sua função, foi necessário um assassinato; uma espécie de decisão coletiva que com seu *ato*, produz esse vazio.

Conforme já citamos, em muitas culturas o pai não corresponde à figura do genitor e o nascimento de uma criança é atribuído a uma pedra ou totem (Ibid.). Isso independe do conhecimento de que a relação sexual de um homem com uma mulher possa levar a procriação. Assim, não é pela via do saber que se instaura um lugar paterno. Com a operação da metáfora paterna, Lacan mostra que o que faz de um homem um pai tem a ver muito mais com um ato de fé naquilo que aponta o discurso materno do que alguma coordenada biológica. É preciso que a criança instaure o pai nesse lugar e isso se constitui como ato de fé, já que não há nenhuma referência concreta que imponha tal escolha. Trata-se de uma certeza vazia. Em certo momento, a criança assume esse lugar de ausência como sendo o Nome-do-Pai, consentindo com aquilo que se afirma no discurso da mãe. A criança aposta que existe no discurso da mãe algo que organize e seja capaz de dar sentido ao mundo. Assim, o Nome-do-Pai é esse ponto vazio de sentido no qual o

sujeito aposta (Vieira, 2008). Ele oferece uma nomeação para esse furo que aparece no discurso da mãe.

2.2.

O Outro inconsistente e o Nome-do-Pai como artifício

Em 1960, Lacan apresenta uma mudança importante sem seu ensino com relevantes consequências sobre a concepção do Nome-do-Pai. Lacan vai afirmar que "Não há Outro do Outro" (Lacan, 1960, p. 833) representada por $S(A)$. Ao dizer isso, conclui-se que não há fora do conjunto de significantes um significante que garanta sua existência. Essa mudança de perspectiva provoca um giro importante na concepção do Nome-do-Pai, correlativo ao descobrimento de uma hiância no campo do Outro.

A dimensão do Nome-do-Pai como operador do vazio continua tendo validade, porém agora, o vazio sustentado por ele se sobrepõe ao vazio estrutural do próprio sistema simbólico. A barra no Outro nos diz que no conjunto de significantes (no conjunto do "todo significante") há um significante que é não contável, representado por (-1) e que não existe como significante último (S_2).

No Seminário *De um Outro ao outro* (1968-69/2008) Lacan demonstra que a falta significante é uma necessidade da estrutura discursiva. Neste seminário Lacan retoma esse ponto e busca apoio na teoria dos conjuntos. Ele se volta para o paradoxo de Russell¹¹ para tentar dar conta desse vazio no Outro. Bertrand Russell foi um lógico inglês autor de um paradoxo cuja forma popular pode ser contada na forma de um barbeiro de um pequeno povoado. Neste povoado, há um único barbeiro, todas as pessoas que não se barbeiam em sua própria casa vão a esse barbeiro. Logo o barbeiro é aquele que barbeia aquelas pessoas que não se barbeiam. Resta a pergunta, quem barbeia o barbeiro? O mesmo paradoxo é encontrado no exemplo dos catálogos. Um catálogo é uma lista de livros. Podemos ter duas possibilidades de catálogos, na primeira, o título de cada catálogo pode estar na lista, na segunda possibilidade, o título do catálogo não consta na sua própria lista. Assim, ou temos um catálogo que não contém a sim

¹¹ Fizemos referência a Russell anteriormente, em outro contexto.

mesmo ou um que contém a si mesmo, incluindo ele mesmo na lista. Temos uma lista com os catálogos que não contém a si mesmo (A, B, C não contém a si mesmo). E se criarmos um outro livro (W) que contivesse a lista de livros que não contém seu próprio título? O livro *w* também deveria entrar na lista de livros que não contenham a si mesmo, mas isso não invalida a lista, já que o livro *w* inclui os livros que não contém a si mesmo? (Miller, 1997, p. 563). Nos dois exemplos temos o mesmo problema; a inclusão do barbeiro no conjunto dos homens que não fazem a barba em casa ou a inclusão do catálogo que cataloga os catálogos que não mencionam a si mesmo resultam num paradoxo. O paradoxo parte do axioma de que na formação de um conjunto há um predicado que não pode ser predicado de si mesmo. Tanto a tentativa de inclusão quanto a não-inclusão no conjunto leva a contradição: “ou ele conterà a si mesmo, e isso será uma contradição ou não conterà a si mesmo e, nesse caso, conterà a si mesmo, o que nos coloca diante de uma segunda contradição” (Lacan, 1968-69/2008, p. 302). O conjunto de todos que não contém a si mesmo revela uma inconsistência lógica, uma vez que ele só aceita elementos que não pertençam a si mesmo. Por outro lado, para fazer parte do conjunto, esse elemento teria que pertencer a ele. Não há como satisfazer ao mesmo tempo a condição de pertencer ao conjunto se ele é formado pelos que não contém a si mesmo. Ao tomarmos, ao mesmo tempo, o conjunto dos elementos que não se pertencem e o conjunto formado por tais elementos, chegamos a uma contradição lógica. Para Lacan (1966), isso quer dizer que nada contém tudo na ordem discursiva.

Lacan assume essa contradição como orientação para suas formulações sobre o campo do Outro. O universo do significante é inconsistente: o Outro simbólico não se constitui como um conjunto fechado. Não há garantia última do conjunto, o que significa que não há um saber último que afiance a verdade.

A partir desse momento, Lacan ressalta a inconsistência do Outro e deixa de lado a perspectiva de um Outro no Outro. Lacan sustentava a tese de que não há Outro do Outro, mas que haveria um Outro que dentro do Outro garantiria sua consistência (um Outro no Outro). Essa perspectiva produz certo ideal de completude: existe um significante capaz de garantir o conjunto. A partir desse momento, Lacan sustentará a *não existência do Outro do Outro* através da ideia da inconsistência. Não há completude possível e não há ou um *Outro no Outro* que o sustente.

A tese de um Outro inconsistente, que representamos pela fórmula $S(A)$, produz certo esmaecimento do Nome-do-Pai na teoria psicanalítica. A falta do Outro, $S(A)$, vai corresponder à falta do pai, que será então pensada na teoria lacaniana como uma das maneiras de tamponar o fato de não haver um *Outro do Outro* na linguagem (Miller, 2010b). Dentro dessa mudança de perspectiva, outros conceitos são promovidos conforme veremos mais a frente.

Entretanto, é importante destacar que quando falamos em mudança de perspectiva, não estamos dizendo que tal noção deixe de existir na teoria. Assim, por exemplo, o paradoxo surgido neste momento entre um significante que faz do Outro consistente (assinalando que há Outro) e, por outro lado, um significante que assinala que não há *Outro do Outro* (apontando para a inconsistência do campo simbólico), permanece na teoria e na clínica da psicanálise. Em um espaço de análise, por exemplo, esta tensão está sempre presente. Ora, numa análise, destacam-se significantes organizadores, que fazem consistir algo para o sujeito – portanto com valor de Nome-do-Pai –, ora elementos que ao aparecerem desmontam o conjunto, revelando sua inconsistência $S(A)$.

O movimento de pluralização do Nome-do-Pai aponta a possibilidade de que ele não seja tomado como único eixo organizador do mundo. Enquanto função, o Nome-do-Pai é uma maneira entre outras de contornar e sustentar um ponto de impossível.

A partir da inconsistência do Outro, o sujeito terá que se arranjar para produzir alguma invenção capaz de dar alguma consistência ao corpo, o Nome-do-Pai será uma dessas possibilidades.

2.3.

Os Nomes-do-Pai

O último momento do ensino de Lacan é marcado pela referência à topologia. Ele vai estudar nesta época, estruturas como o toro, a faixa de Möebius, o cross-cap, a garrafa de Kleine. É nesse contexto que Lacan apresenta sua concepção do *nó borromeano* (Lacan, 1972-73/2008; 1974-75).

O ponto de partida de Lacan são as dimensões do simbólico, real e imaginário. Os três registros constituem um dos conceitos fundamentais na obra de Lacan. É com essas três dimensões que Lacan organiza sua abordagem da clínica psicanalista.

Ele supõe que só há sujeito a partir do nó (Lacan, 1975-1976/2007, p. 41). Havendo desenlace, não há sujeito. A introdução da teoria dos nós vai dar origem a uma clínica diferente, em que as distinções não se fundamentam na estrutura mas na possibilidade de existir ou não enodamento.

Num nó borromeano a ideia de supremacia entre os registros desaparece, os termos são equivalentes. Se um dos elos se desfaz o nó desata. O rompimento de um dos anéis desfaz a articulação.

Lacan vai mostrar como o Nome-do-Pai é uma das possibilidades entre outras de manter um enodamento entre o simbólico, real e imaginário. Já que não há nada no simbólico que garanta que tudo esteja no seu devido lugar, surge então a necessidade de uma invenção que seja capaz de manter os 3 registros juntos, dando consistência ao corpo. O ponto de partida será esse ponto de impossível no Outro, a partir do qual se organiza um enodamento. O Nome-do-Pai, assim como o Outro, vão ser tomados como invenção no período final do ensino de Lacan.

O campo simbólico será definido a partir do furo (Solano-Suárez, 2006). O deslocamento que Lacan faz para o real é correlativo à perspectiva da inexistência do Outro em seu ensino. Ali, onde poderia haver um Outro do Outro, um simbólico que garantisse a lei e harmonia dos significantes, há agora o furo. O Outro, assim como o sujeito, é falho; não é completo, tampouco consistente, o que leva Lacan a nomeá-lo inexistente.

2.3.1.

Topologia do furo

Miller (2012) assinala a presença de um deslocamento na teoria em que Lacan passa a fazer do furo a característica essencial do simbólico. Assim, temos uma seta que vai do sistema e tudo que nele aparece como ligação e ordem em direção ao furo. A estrutura e tudo que ela articula serão pensadas como um nó em torno de um furo central.

No seminário 23, *O Sinthoma*, Lacan (1975-76/2007) afirma que para que exista nó borromeano há a necessidade da adjunção de uma reta infinita, única maneira de garantir que o enodamento entre os 3 registros se sustente. Caso um deles se rompa, o nó se desfaz. O entrelaçamento do nó produz em seu centro um furo. Assim, nó e furo encontram-se ligados nesta clínica borromeana.

O psicanalista Marcus Andre Vieira propõe tomarmos o nó borromeano como uma estrutura de trança. Ao trançarmos três cordas estamos numa estrutura do tipo borromeana, já que na sequencia de atravessamentos elas se mantêm unidas. Cada elemento da trança não se funde um no outro, mas ao desatarmos uma corda, o nó se desfaz (Vieira, 2011, p. 11).

Ainda no *Seminário 23*, Lacan realiza um estudo sobre o furo, tentando localizar o que seria um furo verdadeiro, para depois articulá-lo ao nó (Lacan, op. cit., p. 130). Marcus André Vieira comenta o tema em seu artigo *Cogitações sobre o furo* (1999). Tomando como base o *Seminário 23*, Vieira sublinha a diferença entre o furo definido pela superfície – furo euclidiano como ruptura da continuidade entre os pontos de uma dada superfície – e o verdadeiro furo, que Lacan tenta articular neste seminário. O falso furo é aquele que estaria em continuidade com a superfície. Lacan afirma no seminário que o falso furo seria a dobra de um conjunto simbólico sobre o outro (Vieira, 1999, p. 48). Se, como sublinha Vieira, ao nos deslocarmos ao longo de uma superfície, encontramos o fundo, trata-se, na verdade, de um falso furo, algo similar a um saco que apenas parece um furo, sem que realmente seja. O verdadeiro furo só é possível se imaginarmos uma reta infinita que atravessasse esse círculo formado pelo falso furo: “a adjunção de uma reta infinita ao falso furo faz esse furo subsistir borromeamente” (Lacan, op. cit., p. 26). A reta infinita é, portanto, a melhor maneira de ilustrar o verdadeiro furo, pois ela impede que o furo se feche. No verdadeiro furo, a superfície é definida por ele, e não o contrário (Vieira, op. cit., p. 49).

No eixo imaginário, o furo é sempre tido como reversível, sustentando a crença na existência da relação sexual. O furo verdadeiro é o que mantém aberta a perspectiva da não relação sexual, um real não recuperável pelo simbólico. O nó borromeano consiste na verificação do furo. Para que haja nó é preciso haver o furo, sendo sua verificação propriedade do nó: “Os nós de Lacan são construídos sobre essa função do furo” (Miller, 2004, p. 168, tradução nossa).

2.3.2.

A santíssima trindade e o nó

Lacan se apoia na tradição cristã para falar do pai: “[...] a atribuição da procriação ao pai só pode ser efeito de um puro significante – o efeito de reconhecimento, não de um pai real, mas daquilo a que segundo a religião devemos nos referir como o Nome-do-Pai” (Lacan, 1958/1998, p. 562).

Vejamos agora um estudo do Nome-do-Pai a partir da topologia dos nós realizado por François Regnault (1985) em seu livro *Deus é Inconsciente*. Trata-se de um importante material de estudo sobre o Nome-do-Pai como nó borromeano.

Partindo dessas indicações e de Lacan, Regnault afirma que a Trindade constitui um análogo dó borromeano (Ibid., p. 64). A equivalência entre o nó trinitário e o borromeano é o que se chama, em termos topológicos, Nome-do-Pai. A Santíssima Trindade representa um Deus em 3 pessoas que fazem um só. Pai, filho e Espírito Santo constituem 3 dimensões iguais em suas propriedades, como perfeição e bondade, mas que se diferenciam com relação às propriedades ordinais, aquelas propriedades que dizem respeito à ordem das relações entre elas.

Na ligação pai-filho ainda não há nada de borromeano. Apenas com a entrada do Espírito Santo que eles podem ser unidos pelo amor. Isso porque o Espírito Santo é o único que procede do Pai e do filho¹². No enodamento específico da Trindade, se o elo do Pai ou filho são cortados, os 3 anéis do nó (Pai, filho, Espírito Santo) são desatados. O Nome-do-Pai é pensado como um nome que, na tradição judaica cristã, é capaz de garantir a função do significante mestre, aquele que sustenta a consistência do conjunto significante a partir da referência ao furo central.

Outro texto de François Regnault (2004), intitulado *Ex Nihilo*, nos ajuda a perceber como o Nome-do-Pai é um modo de enodamento em torno de um furo. Regnault se apoia neste texto no estudo do enunciado bíblico “No principio Deus criou” [o mundo] (Bíblia Sagrada 2009, gênesis 1). O verbo criar significando “criar do nada, a partir do nada”. A criação, segundo Regnault, aparece na escolástica como *ex nihilo*, que é quando a natureza traz alguma coisa à existência

¹² Segundo a tradição latina do credo, em que o Espírito Santo procede do Pai e do filho (filioque).

a partir *do nada* ou do vazio. Santo Agostinho afirma que *ex nihilo* significa apenas *non ex Deo*, que ele “não tirou o mundo de si mesmo por emanção” (op. cit., p. 67). O sentido “do nada” diz sobre uma origem que não é coisa alguma, sem substância. O autor enumera 3 tempos para pensarmos em Deus como Nome-do-Pai. No primeiro Deus é inominável [real], e como tal não existe. Mas, em um segundo tempo, acabamos por nomeá-lo Pai, aquele que ex-siste. O terceiro tempo será a trindade como nó borromeano. Aqui vemos que a nomeação, que articula os três registros (real, simbólico e imaginário) aparece como posterior a um encontro com um ponto de real impossível de nomear (Regnault, 1985). Toda nomeação é uma formação que borda algo de insuportável, ela aparece como signo de um real não redutível ao plano simbólico.

Assim, Regnault demonstra como o pai é esse ponto vazio, feito a partir do *nada*: “a intuição judaico-cristã, [...], ela consiste, por causa do Nome-do-Pai, graças ao Nome-do-Pai, a guardar o vazio como um ponto” (op. cit., p. 73). É a mesma dimensão que está em jogo na frase bíblica “eu sou o que sou” (Bíblia Sagrada, 2009, êxodo 3). Segundo Lacan, trata-se de um furo que engole as coisas. Uma operação em que se dá um nome a uma ausência.

Regnault, baseando-se em Lacan, afirma que é a partir da ideologia bíblica da criação *ex nihilo* que nasce a ciência moderna, que supõe uma matemática do conjunto vazio e dos conjuntos infinitos. É este o sentido da frase de Lacan de que a psicanálise “reintroduz na consideração científica o Nome-do-Pai” (Lacan, 1965/1998, p. 889). Sem que se tomasse a decisão axiomática de contar esse vazio [inominável] como 1, um conjunto vazio $\{\emptyset\}$, não haveria a teoria dos conjuntos. A religião cristã propõe a nomeação de um vazio e coloca Deus nesse lugar.

Agora que já abordamos a estruturação do furo verdadeiro como propriedade do nó, ou em outras palavras, que todo nó borromeano faz consistir o furo central, podemos pensar sobre aquilo que participa da montagem, mas não aparece.

2.4.

A generalização do sintoma: o Nome-do-Pai como invenção sintomática

Se num primeiro momento de sua abordagem topológica Lacan insiste sobre o nó de 3, posteriormente ele introduz um 4º elo. No *Seminário 23*, Lacan utiliza a obra de Joyce para dizer que a escrita de Joyce funciona como um 4º elo, necessário para que a amarração dos três registros se sustente. O conceito de *sinthoma* será o 4º elo, que mantém juntos os registros do real, simbólico e o imaginário (Lacan, 1975-76/2007, p.163).

J-A Miller propõe uma interpretação que amplia para todos, independente da estrutura, a necessidade de um *sinthoma*. Essa tese ficou conhecida como a *forclusão generalizada* (Miller, 1998). Para Miller, não apenas para o sujeito psicótico, mas para todas as estruturas faltaria um significante no simbólico (Ibid.). Todos terão que produzir uma invenção capaz de manter unidos os três registros. Lacan parte da concepção de que para que o sujeito consiga estar no mundo, é necessário algum tipo de ancoramento que depende da possibilidade de fazer alguma amarração, a melhor possível entre os três registros (Corpas, 2014, p. 114). A incompletude estaria para todos, e dentre as possibilidades de produção de um nó estaria o Nome-do-Pai, ao lado de um número infinito de arranjos possíveis.

No seminário *RSI*, Lacan (1974-75) vai apresentar a estrutura do Nome-do-Pai como um nó formado por 4 elementos, fazendo referência ao complexo de Édipo que já se apresentava como uma estrutura quaternária (pai, mãe, filho e falo). Vimos, ainda no *Seminário 5*, como Lacan compara o pai ao anel que mantém junto o triângulo formado pelo falo, a mãe e a criança, de certa forma já antecipando o que anos mais tarde abordou sobre o nó.

Retomando também a Santíssima Trindade, podemos reinterpretá-la dentro da perspectiva de um nó de 4. Deus seria o 4º elo que ex-siste na trindade, o que daria à religião uma dimensão de *sinthoma*, aquilo que amarra a estrutura ternária do nó. O Deus que flutua entre 3 Deuses – pai, filho e Espírito Santo –, é quem responde pela amarração do nó. Por traz da montagem, há um gozo singular – o gozo do Um –, que não aparece na articulação do nó trinitário, mas que possibilita sua montagem. No caso da santíssima trindade, a divisão de Deus em 3 afirma sua

multiplicidade, mas ao mesmo tempo todos os termos conduzem a Um, afirmando um Deus indiviso que sustenta a trindade.

Dessa forma, a noção de *sinthoma* (sinthome), escrito com *th*, será o quarto elemento, operador de consistência que vai permitir que o simbólico (campo do Outro), o imaginário (campo das significações) e o real (que se situa fora dos dois) se mantenham unidos (Miller, 2004). A mudança ortográfica não é casual, ela marca uma diferença entre o sintoma como formação do inconsciente, mensagem cifrada, e outro sintoma que não se apoia no sentido.

A perspectiva do *sinthoma* é parte do movimento no ensino de Lacan em que o campo do Outro se apresenta marcado pelo furo e este *sinthoma* não constitui uma formação do inconsciente (Lacan, 1975-76/2007). O inconsciente de Freud, dependente do recalque originário, responsável pelo movimento incessante em busca da última palavra, aquela mais verdadeira que sempre falta, parece dar lugar, na teoria, a um inconsciente pensado a partir do real, mais ligado à ideia da borda de um furo. Há no chamado último ensino de Lacan uma mudança de foco, em que ele vai se voltar para tudo aquilo que fala de uma não-relação (Miller, 2012). “A não-relação sexual” e também a “mulher não existe” seriam representativos desse momento onde Lacan conclui que a desarmonia (entre os sexos, entre significado e significante) é original e para todos, e toda invenção sintomática é artifício diante de um impossível (Ibid., p. 41). Onde não há relação sexual, o *sinthoma* terá lugar. Na medida em que a estrutura e tudo que é do registro do Outro se revelam como semblante (modos de fazer com o impossível da não-relação sexual), o *sinthoma* será necessário tanto na neurose quanto na psicose como artifício para se constituir um corpo, uma maneira possível de estar no mundo.

Este momento da clínica de Lacan é nomeado por Miller como da não relação sexual. Ele se inicia com o seminário *Mais ainda* (1972-73/2008):

todos os termos que asseguravam a conjunção, em Lacan – o Outro, o Nome-do-Pai, o falo-, que apareceriam como termos primordiais, como termos que podiam até ser chamados transcendentais, posto que condicionavam toda a experiência, ficam reduzidos a conectores (Miller, 2012a, p. 39).

A concepção do *sinthoma* como 4º elo, instrumento de organização subjetiva, não universal, é tributária a uma noção já presente em Lacan de um real

em jogo, que para cada um é inalisável e que apenas o sintoma dá conta. Ele dá testemunha desse ponto de real que o sujeito pode apenas contornar. É a partir desse impossível, da não relação sexual, que se constitui o nó sintomático. O *sinthoma* é o elemento a mais, que impede a desarticulação do nó e o enodamento entre os 3 registros só se sustenta a partir dele, que assinala a presença do gozo singular.

Lacan introduz essa noção de *sinthoma* no mesmo movimento do seu ensino em que pluraliza os Nomes-do-Pai. Nesta perspectiva, o Nome-do-Pai é uma forma de amarração sintomática específica. É a maneira neurótica de lidar com o impossível da não-relação sexual. Ele apresenta-se como um *sinthoma*, capaz de sustentar um furo, mas isso não exclui outras maneiras possíveis. Já que, por estrutura, não há um lugar garantido a priori, cada esforço para fazer permanecer juntos os três registros (real, simbólico e imaginário) será da ordem da invenção, capaz de dar ao corpo alguma consistência. Essa é a perspectiva dos textos finais de Lacan. Passa-se do universal do Nome-do-Pai ao singular do *sinthoma*. Alfredo Zenoni comenta a nomeação no artigo *Do nome ao sinthoma*: “a nomeação paterna aparece como um caso, certamente muito difundido, mas não único, de uma função mais larga de nomeação, que outros agrafos do simbólico e do real podem garantir, e que Lacan nomeia *sinthoma*” (Zenoni, 2011, p. 13, tradução nossa).

Nesse momento, parece haver em Lacan uma confluência dos conceitos de Nome-do-Pai e *sinthoma*. A própria denominação de Nomes-do-Pai poderia ser questionada, já que, pluralizado, ele se equivale à noção de *sinthoma* no último ensino de Lacan. Podemos perceber a proximidade dos dois conceitos em *Joyce, o sinthoma*, conferência realizada em 1975:

o pai é esse quarto elemento- evoco aí alguma coisa que somente uma parte de meus ouvintes poderá considerar- esse quarto elemento sem o qual nada é possível de no nó do simbólico, do imaginário e do real. Mas há um outro modo de chamá-lo. É nisso que o que diz respeito ao Nome-do-Pai, no grau que Joyce testemunha isso, eu o revisito hoje com o que é conveniente chamar de *sinthoma* (Lacan, 1975-76/2007, p. 163).

Assim, no momento final do ensino de Lacan, a noção de *sinthoma* passa a incluir o Nome-do-Pai. O que se pluraliza são *sinthomas*, e entre eles está o

Nome-do-Pai. Dentre as invenções mais ou menos *Standards*, todos terão que produzir um *sinthoma* que dê estabilidade ao nó.

O *sinthoma de Joyce*, que Lacan trata no *Seminário 23*, seria sua maneira singular de manter junto os 3 registros, de modo a suprir o desenodamento do nó (Ibid.). Para Lacan, este seria o nome próprio de Joyce, conforme intitula a já citada conferência de 1975. Todo *sinthoma* teria uma função de nomeação para o sujeito.

Para falar sobre a função de nomeação referente ao *sinthoma*, Lacan nos traz o exemplo ilustrativo do nome próprio. A nomeação sintomática produz efeito de fixação do gozo. O nome próprio é uma nomeação que nada quer dizer, ele simplesmente nomeia, não é traduzível. Ao contrário do que se costuma imaginar, ele não representa a soma das propriedades do indivíduo e nunca significa nada, só vale pelo seu enunciado. Diferente dos significantes comuns, ele permanece fixo, rígido.

O *sinthoma* se define nesse momento como invenção que borda um furo ao redor do qual se constitui o traço mais particular de cada um. O nome faz aparecer um furo na dimensão do sentido ao mesmo tempo em que permite a produção de uma marca singular. Ele consiste na maneira particular de circunscrever o gozo.

Tomando como paradigma a escrita de James Joyce, Lacan pensa o *sinthoma* como elemento de enodamento que permite ao sujeito ancorar-se no mundo. Nesta que chamamos, junto a Miller, de a última clínica de Lacan, a valorização do *sinthoma* é fruto de um deslocamento da ênfase do simbólico para o campo do gozo. Temos acesso a um Lacan menos estruturalista e mais voltado para o real. O Nome-do-Pai ganha uma dimensão de artifício.

Em um seminário feito com a colaboração de Eric Laurent, Jaques-Alain Miller afirma que a tese da inexistência do Outro vem confirmar sua estrutura de ficção: “o que está em jogo na inexistência do Outro é sua redução a um semblante” (Miller, 2010a, p. 115, tradução nossa).

O nó de 4 indica que não há na natureza outro arranjo, sendo sempre necessário uma construção ou artifício para manter unido o simbólico, real e imaginário. Não há um significante no Outro que garanta a consistência do nó.

3.

O pai e o gozo

Neste capítulo daremos destaque à outra dimensão do pai na psicanálise, contrastando-a com a que foi vista no capítulo 2. Lacan deu maior ênfase ao pai enquanto articulador da lei e promotor do desejo – que chamamos Nome-do-Pai. No capítulo precedente, estudamos o lugar do pai na teoria, tendo como pano de fundo o conceito de Outro. Nessa perspectiva vimos como o Nome-do-Pai se articula com a noção de uma falta estruturante, que movimenta e dá consistência à cadeia significante. Agora daremos continuidade a esse estudo; veremos como Lacan também dá lugar ao Pai como excesso e isso vai se articular com um conceito que atravessa toda sua obra que é o *gozo*, que definiremos a diante.

Vimos como Lacan utiliza a referência freudiana do pai para propor uma logificação da função paterna. O pai ocupa por muito tempo o lugar de eixo estruturante e sustentador do desejo na psicanálise freudiana e lacaniana. Nesta versão, o pai encontra sua função enquanto pai morto, ponto vazio de sentido que possibilita o arranjo simbólico na neurose. Podemos concluir que o papel central dado ao Nome-do-Pai na teoria ofuscou de certa forma uma investigação importante sobre o gozo, ainda que ele nunca tenha deixado de estar presente, até mesmo na obra de Freud.

Em alguns textos lacanianos e mesmo na obra freudiana vemos outra dimensão do pai, mais atrelada ao gozo. Ela aparece de forma subjacente ao pai edipiano, entretanto só ganha um lugar importante na teoria lacaniana a partir do conceito de *objeto a*. A perspectiva de um gozo no campo paterno constitui uma primeira elaboração lacaniana para falar deste objeto.

3.1.

Dois Deuses

Lacan faz referência ao filósofo Blaise Pascal para estabelecer uma diferença entre duas dimensões divinas¹³ (Lacan, 1968-69/2008, p. 174).

Trata-se de um texto escrito em 1654, em que Pascal estabelece uma divisão entre o Deus dos filósofos, de Descartes, por exemplo, e o Deus da tradição judaica, o Deus de Abraão, Isaac e Jacó:

No ano de graça 1654, segunda-feira 23 de novembro, dia de São Clemente,
Papa, mártir, e outro, desde dez e meia da noite, até meia noite e meia.

Fogo.

Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó

Não dos filósofos e dos sábios

Deus de Jesus Cristo

Certeza, certeza, sentimento, alegria, paz,

Deum meum et Deum vestrum

Teu Deus será o meu Deus

Esquecimento do mundo e de todo o resto exceto Deus [...]

(Pascal, 1654/1966).

No ano em que escreve o texto sobre os dois deuses, Pascal passa a adotar um estilo de vida bastante diferente da antiga vida mundana que levava. A escolha pelo Deus de Abraão, Isaac e Jacó o faz adotar uma disciplina religiosa rigorosa. Ele mesmo que era um filósofo, em seu texto se posiciona contra o Deus dos filósofos e sábios. Esse comportamento demonstra uma mudança na relação de Pascal com seu Deus, uma vez que ele passa a negar o Deus da construção intelectual – dos filósofos – em prol do Deus da revelação (Guèguen, 2007-08).

O Deus dos filósofos é um Deus da razão, fundador do cálculo. Lacan retoma a divisão pascaliana e aproxima este Deus do grande Outro, mostrando que o Deus dos filósofos é um Deus escondido, que faz com que as “leis do mundo funcionem” (Miller, 1997, p. 321). Já o Deus de Abraão, Isaac e Jacó é um Deus que pede, ordena. Lacan assinala que existe esse segundo Deus no discurso comum – ou civilização, em termos freudianos –, que se contrapõe ao Deus obscuro e distante. Em termos lacanianos, temos um “Deus-Outro” e um “Deus-objeto *a*”, que procuraremos evidenciar nesse capítulo. Essas duas figuras do pai –

¹³ Sobre esta temática, conf.: *O engano do sujeito suposto saber* (1967) e o seminário inédito *Problemas cruciais para a psicanálise* (1964-65).

pai do nome e pai do gozo – constituem o pai na psicanálise e representam uma oposição importante à decifragem de diversos fatos clínicos (Cottet, 1989).

Lacan faz um paralelo entre a divisão pascaliana dos deuses e a instalação de uma duplicidade nos campos do saber e da verdade. Segundo ele, uma das contribuições da psicanálise seria revelar a relação entre eles: o campo do saber – Deus Outro – produz um “gozo excedente” que ao mesmo tempo é aquilo que o sustenta. Esse gozo é chamado por Lacan de *objeto a* (Lacan, 1968-69/2008, p. 114, p. 131).

Essa versão divina fica evidente no episódio bíblico da sarça ardente quando Deus diz “eu sou o que sou” (Bíblia Sagrada, 2009, êxodo 3, versículo 14). Para Lacan, o mais importante nessa afirmação não é o fato de Deus ser, e sim que ele designa a si mesmo como um “Deus que fala” (Lacan, op. cit., p. 332). Esse Deus falante da tradição judaica introduz uma relação com o campo da verdade por meio da revelação. Trata-se de um Deus vivo.

O Deus dos filósofos é para Lacan o “suporte” do Deus que fala (Deus de Isaac, Abraão e Jacó). Ele está no horizonte como o grande Outro, como aquele que sabe, e por isso tem papel unificador. Já o Deus da teologia é um Deus que se manifesta e que se apresenta como um Deus mais corporal. O Deus de Isaac, Abraão e Jacó coloca em cena a parte de gozo que fica escondida no Deus dos sábios. Assim, podemos escrever, didaticamente, o primeiro Deus como (A): um Deus mudo, pai morto freudiano. Essa parte de gozo extraída do campo do Outro é o que Lacan denomina *objeto a*. O fato de encarnar este objeto faz do Deus dos judeus, um Deus com corpo em oposição ao pai morto: “o que é a coluna de fumaça que precede a migração israelita senão um corpo?” (Lacan, op. cit., p. 358).

3.2.

O sacrifício e seus dois aspectos: furo e gozo

Outra maneira de pensarmos no modo de articulação dessas duas dimensões do pai – Outro e gozo – é através do estudo do sacrifício pela óptica da psicanálise. Para esse fim, o livro de Slavoj Žižek, intitulado *O amor impiedoso*

(2013), constitui uma referência importante, já que o autor analisa o sacrifício na perspectiva psicanalítica.

E aconteceu, ao cabo de dias, que Caim trouxe do fruto da terra uma oferta ao SENHOR. E Abel também o trouxe dos primogênitos das suas ovelhas e da sua gordura; e atentou o SENHOR para Abel e para a sua oferta. Mas para Caim e a sua oferta não atentou. E irou-se Caim fortemente, e descaiu-lhe o semblante (Bíblia Sagrada, 2009, gênesis 4:3).

A recusa de Deus ante o sacrifício de Caim é o que motiva o primeiro assassinato narrado na bíblia, em que ele mata seu irmão Abel. Lacan comenta esse episódio bíblico destacando o fato de que face ao ato de Abel, que favorece “a tal ponto o gozo de Deus com seu sacrifício” (Lacan, 1968-69/2008, p. 359), Caim busca fazer o mesmo, sacrificando desta vez o próprio sacrificador.

A cena bíblica expõe uma parte que ficaria mascarada nessa relação com Deus, a saber, a presença de um gozo no campo do Outro. O *objeto a* é o conceito utilizado por Lacan para falar desse gozo que está "aí atrás do conjunto vazio, atrás do campo do Outro [...]" (Ibide., p. 359). Conforme retomaremos mais a frente, *objeto a* corresponde ao objeto de gozo decantado da relação do sujeito com o Outro (Vieira, 2008, p. 84).

O sacrifício pode ser compreendido como um gesto que representa a recusa da impotência do grande Outro; o sujeito oferece seu sacrifício para preencher a falta no Outro, para sustentar a aparência de onipotência do Outro ou, ao menos, sua consistência (Zizek, 2013, p. 35). Trata-se de um circuito em que quanto mais alguém se sacrifica pelo Outro, mais potente o Outro se torna.

No texto intitulado *Lugar, origem e fim do meu ensino*, Lacan (1967/2006) aproxima o religioso do neurótico no que concerne à relação com o Outro. Essa relação nos parece importante para pensarmos a questão do sacrifício. Segundo o autor, tanto o neurótico quanto o religioso endereçam ao Outro uma pergunta sobre seu desejo, logo, em ambos, a dimensão do desejo passa pelo desejo do Outro. A diferença é que no caso do religioso, Deus é posto nesse lugar do Outro.

Numa tentativa de fazer com que esse Deus-Outro exista, o religioso realiza uma inversão de lugares, e passa a acreditar que Deus demanda alguma coisa dele - uma oferenda por exemplo- e não o contrário. Vejamos a frase de Lacan:

Ele não é absolutamente neurótico o religioso [...] Mas se parece com ele, porque também está em vias de combinar coisas em torno do que é efetivamente o desejo do Outro. Só que, como é um Outro que não existe, uma vez que é Deus, convém arranjar uma prova. Então, finge-se que ele demanda alguma coisa, por exemplo, vítimas (Lacan, 1967/2006, p. 48).

Dessa forma, é por meio da atribuição de um desejo ao Outro – a Deus, no caso religioso – que o Outro passa a existir. Essa seria a lógica contida no sacrifício. Nele existe a possibilidade de se certificar que há algum Outro lá fora capaz de responder as nossas súplicas sacrificiais (Zizek, 2013). Cria-se assim, a ilusão de um Outro consistente. Quando oferece o objeto supostamente demandado por Deus (ou por seus representantes) o sujeito acredita que detém o objeto que falta ao Outro. É como se aquele objeto, entregue a Deus o tornasse completo. Para Zizek, a possibilidade de posse do objeto do sacrifício (eu tenho o que ele pede) encobre a crença numa completude, representada pela certeza (falsa) de possuir o objeto que falta ao Outro (Deus).

O sacrifício seria então uma maneira de desmentir a castração, já que ele recobre a falta do Outro e o faz crer que realmente exista algo que, ao ser cedido, possa completá-lo. Ou seja, o circuito se apoia em certa falsidade, sustentando-se na suposição de que alguém realmente possui o ingrediente cobiçado pelo Outro.

Desta maneira, ao se endereçar uma oferenda a Deus (ou Deuses), estaria mais em jogo a tentativa de fazer consistir um Outro do que a espera de troca ou restituição divina. O ato do sacrifício é da ordem de um sintoma em que a cada novo ato sacrificial renova-se o pacto com o pai. O gesto se repete e se transmite e a cada sacrifício, é o pai que é sustentado como o Outro no Outro. Porém, como arranjo sintomático, o sacrifício também revela um gozo vital, *não compartilhável* e que não entra no pacto coletivo.

No *Totem e Tabu* (1913) temos uma estrutura em que alguém mata o primeiro animal e o sacrifica, produzindo um *furo* que se transmitirá a cada novo ato sacrificial. Assim, a repetição do ato produz, a cada vez, um Outro consistente e essa consistência se dá pelo fato dele ser furado. É essa dimensão que fica escondida no gesto sacrificial, mas é também o que o movimenta. Caso se considerasse que Deus estivesse completo, satisfeito, o circuito seria interrompido.

Apoiados na topologia, podemos pensar esse gozo do Um (gozo do primeiro) como o 4º elo, aquele que sustenta a montagem e possibilita o arranjo

sintomático, contudo não aparece nessa montagem, fica encoberto. Retomando mais uma vez o mito freudiano do *Totem e Tabu*, podemos tomá-lo como modelo; não para enfatizar o assassinato do pai e a função organizadora do pai morto, e sim para destacar agora o pai anterior à lei, o pai-orangotango como aquilo que corresponde ao *gozo do Um*, um gozo singular separado do Outro civilizatório. Trata-se de um gozo que se abstém do Outro (Miller, 2012, p. 44). O *gozo do Um* se encontra na origem do arranjo civilizatório. Para que a organização social possa existir é preciso que esse *gozo do Um* não entre em cena, embora ele esteja presente. Assim, concluímos que o sacrifício revela a outra face de Deus (Miller, 2010). Trata-se de um chamado de Deus que rompe com a esfera da razão.

Em outra passagem bíblica, por exemplo, o momento em que Deus exige que Moisés entregue seu filho, coloca-se numa zona longe dos abrigos da lógica fálica. Esta passagem pode ser interpretada como um gozo não contável, que aparece como um imperativo divino. Tal *Sacrifício*, que podemos escrever com S maiúsculo, evidencia outra dimensão que por vezes fica apagada no momento em que o tomamos como mera troca (oferendas-benefício): além de sustentar o Outro e seu desejo, a cada novo gesto sacrificial temos também uma reatualização da morte do pai.

Lacan comenta essa dimensão ao falar do momento em que Moisés retorna do monte Sinai onde subiu para receber os dez mandamentos (Lacan, 1962-63/2005, p. 270). Quando Moisés retorna, o povo já havia elegido um bezerro de outro para cultuar: “vendo o povo que Moisés tardava em descer do monte, ajuntou-se o povo a Arão e disseram-lhe: ‘Levanta-te, faze-nos deuses que vão adiante de nós porque quanto a este Moisés, a este homem que nos tirou da terra do Egito, não sabemos o que lhe sucedeu’” (Bíblia sagrada, 2009, êxodo 32:1). Após esse pedido, Arão junta o que havia de ouro e faz um bezerro com o metal. Moisés retorna do monte e vendo aquilo, destrói as tábuas da lei e queima o bezerro no fogo até que vire pó, espalhando-o nas águas que o povo bebia.

Lacan chama a atenção para a dimensão do banquete totêmico do pai nessa cena bíblica:

Moisés, ao descer do monte Sinai, irradiando a sublimidade do amor do Pai, já o havia matado, e a prova disso é que se transforma no ser verdadeiramente enfurecido que destrói o Bezerro de ouro e o dá de comer, desfeito em pó, a todos os Hebreus (Lacan, 1962-63/2005, p. 270).

Lacan afirma que o bezerro está ali como distração e que a cena gira em torno da morte do Pai. O povo transforma um Deus obscuro, que é tanto o Deus quanto Moisés, em uma estátua. Deus corporificado, fragmentado na figura do Bezerro, é a maneira pela qual o povo consegue estabelecer uma relação com ele.

Essa perspectiva também aparece no sacrifício. Ao mesmo tempo em que dá consistência ao Outro, o sacrifício também representa uma forma de lidar com o gozo do pai; fragmentando-o em objetos. Porém, fragmentá-lo é também matá-lo de certa forma, pois passamos a lidar com um Deus em que a relação é possível pelas trocas e oferendas, por exemplo. Cada sacrifício reatualiza a morte do pai, repete seu assassinato. Temos assim um arranjo para responder a um Deus obscuro em seu desejo.

3.3.

Moisés e o pai vivo

Outra maneira possível de abordarmos a presença de um gozo no campo paterno é a partir do texto *Moisés e o monoteísmo: três ensaios* (Freud, 1939). Moisés, considerado o pai do monoteísmo judaico, tem sua origem questionada por Freud. O texto aponta o tempo todo para uma duplicidade do campo paterno.

O texto foi escrito por Freud em 1933, depois da tomada do poder pelo partido nazista. Temendo os efeitos da publicação de seu livro para a psicanálise, Freud o guarda como um segredo, somente publicando-o anos depois, ao chegar à Inglaterra (Miller; Laurent, 2010a). Por outro lado, o texto é um duro golpe aos judeus, já que nele Freud afirma que nada na religião de Moisés foi inventado por ele. Freud desapropria a religião monoteísta do povo judeu (Araújo, 2014).

J-A Miller (2006b) considera que encontramos no texto freudiano, o pai recalçado de Freud. Nossa hipótese é de que temos nesse texto freudiano aspectos de um Deus que podemos aproximar do **objeto a**. A presença do gozo no campo paterno corresponderia ao pai recalçado de Freud. Lacan comenta mais extensivamente sobre este texto em seu seminário *O avesso da psicanálise* (1969-70/1992). Neste, Lacan se pergunta pelo motivo que levou Freud a apresentar Moisés dessa maneira e por que Freud precisa de Moisés.

Na versão bíblica Moisés seria filho de uma família de judeus que o abandonou em um rio ainda bebê. Ele é então encontrado e criado pela filha do faraó e já adulto se rebela contra a servidão que os egípcios imputavam aos judeus. Após matar um egípcio que feria um judeu, foge para a região de Midiã. Lá, Deus convoca Moisés para a missão de sua vida: libertar os judeus da escravidão e levá-los à terra prometida. Ele foi o líder responsável por fundar uma nova religião, baseada em um Deus único (monoteísmo). É essa versão que Freud se volta e questiona e constrói a sua própria. Dois pontos se sobressaem na construção freudiana da figura de Moisés: sua origem híbrida e a insistência sobre seu assassinato.

A importância dada por Freud no fato de Moisés ser de origem egípcia é o ponto central do texto. Ele busca na história elementos que possam comprovar esta origem de Moisés: “[Moisés] não foi um judeu, mas um egípcio, e, neste caso, a religião mosaica foi provavelmente uma religião egípcia [...]” (Freud, 1939, p. 42). Entre os argumentos sustentados por Freud estaria o fato de Moisés ser um nome de origem egípcia. Com isso, a lenda de que ele era filho de hebreus e que passou a ser criado pela casa real do Egito teria sido inventada pelo seu povo com o intuito de transformá-lo em um hebreu.

Para Freud, a história contada sobre Moisés contradiz o caminho comum desses mitos que defendem que ele é um herói que nasce rico e é adotado por uma família pobre. Freud utiliza os trabalhos de Rank a partir do qual o herói tem muitas dificuldades em seu nascimento, mas é sempre filho de rei (Roudinesco, 1989). A inversão da ordem revelaria a falsidade da construção da história, já que Moisés seria egípcio desde sua origem e a lenda teria sido desviada para não tocar nesta suspeita. Segundo Freud, a perspectiva de que aquele que libertou o povo judeu não tenha sido hebreu seria tão assustadora que foi muito pouco explorada pelos historiadores. Subsistem, em sua opinião, certa obscuridade e estranheza ligadas à possibilidade de Moisés não ser hebreu. Essa é a principal tese defendida no texto.

Outro argumento sobre a origem egípcia de Moisés, extensamente explorado por Freud, é a ideia de que o monoteísmo teria sido herdado não da religião egípcia da época, politeísta, e sim de uma religião monoteísta, em uma

época anterior a esta, durante a XVIII Dinastia¹⁴. O fato de Moisés basear sua religião em outra religião egípcia revelaria sua origem egípcia (Freud, 1939, p. 45)

Na antiga religião monoteísta egípcia, o faraó, inicialmente chamado de Amenófis IV e posteriormente de Akhenaton, teria imposto uma religião monoteísta que durou 17 anos e que sucumbiu após sua morte. Segundo Freud, nessa religião que não se popularizou, a magia e feitiçaria eram proibidas e não havia representação de Deus. Dessa religião egípcia, Moisés teria trazido “a ideia de uma divindade única a abranger o mundo inteiro” (Ibid., p. 67). Na religião egípcia, o Deus único era representado por Aton, o Deus-sol. Moisés teria escolhido o povo judeu para reintroduzir essa religião de Aton. Assim, a religião mosaica seria uma religião já existente no Egito, mas não a oficial, politeísta. O fato do Deus de Akhenaton ser um Deus-sol e não o Deus dos judeus era basicamente a única diferença entre as duas religiões, já que ambas defendiam um monoteísmo estrito, a proibição das representações e a desvinculação com um próximo mundo após a morte. A religião egípcia da época de Akhenaton teria sido retomada por Moisés com poucas diferenças.

Vemos, assim, que Freud questiona a origem do pai do monoteísmo judaico, o que inclui a possibilidade de que toda a construção religiosa do Deus dos judeus esteja abalada em sua origem, com a possibilidade de seu criador ser um egípcio. O pai, criador da religião dos judeus, seria um pai híbrido, que apesar de ter escolhido os judeus como povo ao qual se juntou, não pertencia a ele em sua origem, e sim ao povo egípcio. Aquele que era tomado pelo povo judeu como o fundador e seu principal profeta era na verdade um estrangeiro, desviado de sua identidade (Roudinesco, 1989, p. 171). A presença dessa duplicidade em torno da figura de Moisés também aparece em outros argumentos e culmina com a hipótese freudiana da existência de dois Moisés, que retomaremos a seguir.

Na versão construída por Freud, durante o êxodo do Egito, Moisés é assassinado por seu próprio povo (Lacan, 1959-60/1997, p. 213). Após sua morte, um grupo de seguidores conserva a religião mosaica e outro grupo abandona a religião de Moisés (originária da religião de Aton). Há então uma passagem de

¹⁴ Iniciada após a expulsão dos Hicsos, povos de origem asiática, e que comandaram o Egito por quase duzentos anos, XVIII dinastia egípcia é a mais bem conhecida dinastia do Egito Antigo. Ela teria ocorrido entre 1550 a.C. e 1295 a.C. Akhenaton realizou uma reforma religiosa, extinguindo todos os cultos aos deuses, pelo culto de um único deus, chamado de Aton.

tempo de aproximadamente um século e os seguidores da religião apresentada por Moisés encontram outras tribos judaicas, os midianitas. Nesse momento, os judeus vindos do Egito se juntam a essas tribos judaicas e outro Moisés, pastor e pertencente inicialmente a essas tribos, funda a nova religião. A junção desses dois povos dá origem ao povo de Israel.

Essa religião criada pelo novo Moisés acreditava num Deus único, o Deus Iahweh. Com o passar do tempo, esse Deus começa a perder suas características e a se assemelhar cada vez mais ao antigo Deus egípcio do antigo Moisés (Araújo, 2014). Isso ocorre porque a antiga religião de Aton, para Freud a verdadeira origem do monoteísmo, teria permanecido em estado latente e aos poucos foi influenciando e modificando a imagem do Deus Iahweh.

Lacan comenta sobre a dimensão dual de Moisés e nomeia essas duas apresentações de “Moisés egípcio” e “Moisés midianita” (Lacan, 1959-60/1997, p. 221). O Moisés egípcio é identificado ao “grande homem”, ao legislador tal qual o rei Akhenaton. Por outro lado, temos o Moisés midianita, que Lacan associa ao episódio da sarça ardente, em que ele teria tido acesso a um Deus que não revela seu nome, sendo, portanto, inacessível.

Assim, vemos que o texto freudiano traz muitos elementos que afirmam a dualidade como a marca principal: “dois homens chamados ‘Moisés’, o egípcio e o midianita; duas fundações de nova religião, a religião de Aton e a religião de Iahweh; dois povos que se fundem, os judeus egípcios e os judeus midianitas; dois nomes para Deus, ‘Aton’ e ‘Iahweh’[...]” (Araújo, op.cit., p. 57).

Podemos estabelecer uma relação entre o texto freudiano e a divisão entre um Deus dos filósofos e um Deus de Israel, Isaac e Jacó pela qual iniciamos o capítulo. Miller afirma que podemos localizar no texto freudiano que, assim como existem dois Deuses, há dois Moisés, o egípcio e o judeu (Miller, 2010a). Moisés representa a condensação do Deus do antigo monoteísmo egípcio, o bom Deus que calcula, com o Deus do real, que exige, e que Lacan associa à religião (Deus de Abraão, Isaac e Jacó):

São dois modos que anunciam a relação indissolúvel com esse deus [...] por um lado, o deus dos filósofos e dos sábios, o deus calculador, o deus sábio, o bom deus do monoteísmo egípcio dos sacerdotes e, por outro, o deus de Abraão e Jacó, esse que para Freud, Moisés fez passar a luz do real (Ibid., p. 144).

Assim como Moisés, a representação do pai do *Totem e Tabu* (1913) é da mesma forma uma representação de um ser híbrido, ao mesmo tempo semelhante e estranho, dono de um gozo particular e obscuro. O pai primevo não faz parte da civilização, ele é anterior ao surgimento da lei.

Freud indica que além do pai edípico – pai interditor, que institui a lei e proíbe o incesto – há um pai fora da civilização, um pai-animal, que, ao contrário do pai edipiano, incita o gozo. Conforme comenta Vidal (2005), esse pai que goza, o *Urvater*, é o que não foi negativado na operação de castração da qual se acha isento.

Por meio de ambos os textos freudianos, vemos que a separação didática entre o pai da lei e o pai traumático (real) acaba por tamponar o fato de que existe uma ambiguidade em torno da figura do pai. A relação do filho com o pai é, no entanto, fundada sobre essa ambivalência (Lacan, 1959-60/1997). Esta ambiguidade denuncia de certa forma a organização neurótica como algo estável e bem sucedido. O amor ao pai é o mito sustentado pelo neurótico, entretanto, em sua origem está um pai híbrido. Deste modo, se para Freud o pai é o pivô da ordem social, esta incluiria também o pai da horda, figura que fica recalcada pelo pai sustentador da civilização. É a presença do *Urvater* “que confere à estrutura uma instabilidade intrínseca” (Vidal, op. cit., p. 14).

Além da figura de um pai híbrido como fundador da religião judaica, o assassinato de Moisés constitui, a nosso ver, a segunda tese de maior impacto nesse texto. Falaremos dela de forma breve, já que neste capítulo temos a intenção de destacar outra dimensão do pai. Freud utilizou como referência um texto de Ernst Sellin, publicado em 1922¹⁵. No livro, Moisés é apresentado como tendo sido morto pelo seu próprio povo. De maneira abreviada, os argumentos de Sellin conduzem à tese de que Moisés teria sido morto de forma violenta por seu povo, tal como uma vítima expiratória. Para sustentar sua tese, Sellin (1922) se apoia sobre o que seriam dificuldades relativas a traduções errôneas da bíblia. A referência é importante porque Freud cita o livro como base para justificar sua tese sobre o assassinato de Moisés. A respeito dessa tese, o senhor Caquot (1969-

¹⁵Moisés e sua significação para a história israelita e judaica (Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte).

70/1992)¹⁶, aluno de Lacan, afirma haver pouco embasamento, embora Freud tenha se apoiado nesse texto de Sellin como única referência para essa hipótese sobre o assassinato de Moisés. Por esse motivo, Miller considera essa hipótese uma invenção freudiana.

A morte de Moisés dá origem a um período de latência em que os judeus voltam a adotar uma religião politeísta. Segue-se a isso um posterior retorno do recalçado, transformando a religião mosaica na nova religião. Freud aborda a religião trazida por Moisés como uma formação de compromisso e estabelece um paralelo com o sintoma neurótico. É interessante notar como ele busca justificativa para a crença e a tamanha aceitação da religião; fora da dimensão lógica. O fato de ter sido recalçado é o que torna o significante irreduzível e protegido do apelo lógico (Miller, 2006). Assim como o sintoma neurótico, é por ter sido recalçada que a religião mosaica retorna e se torna tão forte. Para Freud, a força e a transmissão da religião judaica estariam ligadas a esses traços obscuros, que não aparecem na história oficial. A ideia é de que seria preciso uma passagem pelo inconsciente para que a *fé* se sustentasse e ganhasse força (Ibid.).

Assim como Freud demonstra em *Totem e Tabu* (1913) em *Moisés e o monoteísmo* (1939) ele defende que o que sustenta *as religiões* seria a culpa pelo assassinato do pai. É a tentativa de resgate desse laço com o pai (fundador) que explica as formações religiosas. A culpa então é o que retorna do assassinato do pai. Ela é uma maneira de apresentação dessa dimensão gozosa no campo paterno.

Abordaremos a seguir a culpa sob esse aspecto específico, como um retorno do gozo no campo paterno. Essa perspectiva equivale à concepção da culpa como *objeto a*. Ela demonstra aquilo que apenas a psicanálise revelou, de que o saber produz um *mais-de-gozar*: “é nesse sentido que o saber produz o que designo pelo nome de *objeto a*” (Lacan, 1968-69/2008, p. 335).

A ideia de um gozo paterno destaca essa outra dimensão do pai, mas é importante lembrar que não temos acesso a esse Pai do gozo, ele se inscreve na esfera do mito. Como veremos, Lacan encontrou uma maneira de falar do gozo no campo paterno por meio do seu conceito *objeto a*. Isso porque não lidamos nunca

¹⁶ No *Seminário 17*, um aluno de Lacan expõe uma pequena introdução sobre a morte de Moisés, defendida por Sellin, na qual teria havido uma espécie de censura a respeito da morte de Moisés por parte dos historiadores que pertencem ao meio religioso (Lacan, 1969-70/1992, p. 219).

com o pai do gozo, mas apenas com seus restos: voz, culpa e alguns sintomas no corpo.

3.4.

A culpa e o retorno do gozo paterno

Para abordar a dimensão da culpa como *objeto a*, é preciso retrair em alguns textos de Freud e Lacan um *supereu* para além do herdeiro do complexo de Édipo. Isso porque entendemos que ele é a maneira pela qual a culpa se apresenta em sua versão de *mais-de-gozar*. Essa dimensão, desatrelada da lei paterna, se tornará mais evidente a partir da elaboração lacaniana de *objeto a*. Procuramos mostrar como, no entanto, ela já está presente no *Moisés e o Monoteísmo* (1939) e no *Totem e Tabu* (1913). Ela também é trazida por Freud no *Mal estar na civilização* (1929). Dentro dessa perspectiva, o supereu é o responsável pelo sentimento de culpa, manifestação clínica desse gozo.

Pensaremos a relação entre o gozo e o superego a partir de um paradoxo apontado no *Totem e Tabu* (op, cit.). Lacan retoma o mito freudiano do assassinato do pai e percebe que “a transgressão da lei não somente não libera o desejo, mas reforça a inibição e a interdição” (Cottet, 1989, p. 8). Mais ainda, que o assassinato gera uma culpabilidade antes mesmo de haver organização civilizatória. Desse modo, o mito traz a dimensão de uma culpabilidade fora da lei, anterior a civilização (Ibid.). A conclusão é de que essa culpabilidade viria mais fundamentalmente do laço de amor ao pai e não de um ato posterior a seu assassinato. Ou seja, o amor ao pai deixa um saldo que é o supereu: “No fundo, o que vai dar conta do sentimento de culpabilidade é o amor pelo pai e aí Freud, involuntariamente, faz aparecer o supereu, que não é homogêneo ao Nome-do-Pai, que é mais exatamente criador, na origem mesma da lei paterna” (Ibid., p. 10).

Cottet parece destacar o supereu como *objeto a*, e situá-lo como função de causa, na origem da lei paterna. O paradoxo também aparece sob outro aspecto no *Mal estar da civilização* (1929). Conforme destaca Serge Cottet, o texto mostra que a lei da cultura exige do sujeito uma renúncia de gozo em nome dos ideais. Essa é a condição da civilização, mas Freud coloca que eles também levam ao pior (Cottet, op. cit., p. 11). Em eu seminário sobre a Ética, Lacan vai falar

naquilo que mais tarde ele se referirá como *objeto a*: uma parcela de agressividade que se volta contra o próprio sujeito (Lacan, 1959-60/1997, p. 235-237). A renúncia ao gozo exigida pela lei da civilização, que é a lei paterna, termina por impor uma dissidência do gozo que vai se manifestar por meio do supereu que exige vingança. Situamos aí a origem do sentimento de culpa como *objeto a*: quanto mais o sujeito obedece ao imperativo do supereu e as suas ordens, mais forte ele se torna e maior será a culpa (Ibid.). Assim, aquele que se submete a ele, buscando ser mais virtuoso, é também o mais culpado. A submissão às injunções do supereu não levam ao esperado alívio da culpa, e sim a redobram.

Lacan coloca em evidência o que Freud já trazia no *Mal-Estar na Civilização* (op. cit.) quando fala de um aspecto do supereu que faz aliança com a pulsão de morte (Cottet, 1989, p. 11). A lei da civilização, levada à sua máxima universal, se impõe como imperativo de gozo. Dentro do sintoma neurótico, formado pelo amor ao pai, temos um gozo não dialetizável, que não é incluído no sistema senão como resto indissolúvel. A culpa traz à tona esse gozo obscuro ao pai do amor. Sob esse viés, o supereu revela que o laço de amor ao pai inclui o gozo. A culpa viria como por acréscimo a esse amor. Trata-se de um supereu que não está em conformidade com as leis e convenções sociais, que é avesso ao Nome-do-Pai.

Essa versão paterna é bastante presente neste seminário sobre a Ética e nele Lacan critica, de certa forma, o papel do Nome-do-Pai ligado a regulação e humanização do desejo (Ibid.). Cottet assinala aí o supereu como *objeto a*, perseguidor e perseguido pela lei social, não homogêneo ao Nome-do-Pai, que se apresenta para o sujeito como uma “compulsão sobre si mesmo” (Ibid.). Como imagem paradigmática da culpa, a título de ilustração, poderíamos tomar a referência da penitência cristã. O ato de um padre se chicotear, por exemplo, estaria incluído como um resto do amor do pai que faz parte do sistema paterno (da relação com Deus). O chicotear mostra um retorno desse resto (do amor divino) sobre o corpo como mortificação, autoflagelação.

Temos então, ao lado do pai transmissor da lei, outra dimensão em que a presença (ou voz) paterna toma a forma de injunção.

3.5.

A voz de Deus

O percurso anterior deu destaque a um supereu que exige gozo, que se opõe a um supereu inibidor de gozo. Ao longo de seu ensino, Lacan estreita cada vez mais essa relação, trazendo o supereu para o lado do *objeto a*. Esse teria sido um primeiro percurso esboçado por Lacan. É apenas nos anos 70, com a introdução do conceito de *objeto a*, que ele consegue colocar no mesmo plano este objeto e o imperativo de gozo (relativo ao supereu paterno) (Ibid., p. 35).

A partir do momento em que Lacan chega à fórmula “não há Outro do Outro” (Lacan, 1960/1998, p. 833) abre-se uma interrogação sobre o que terá a função de alteridade do Outro e sobre o fundamento de sua alteridade. No campo do significante, nada poderia sustentar essa alteridade, já que um significante sempre pode ser substituído por outro e vice e versa.

O *objeto a*, aparece na teoria para dar conta de uma relação entre gozo e significante. Ao mesmo tempo em que possui uma propriedade significante, o *objeto a* é “elemento de gozo” e corresponde a “recuperação da libido como objeto perdido” (Miller, 2012a, p. 20-23).

No *Seminário 11*, Lacan trabalha com duas operações lógicas que dizem respeito a produção de um sujeito: a alienação e separação (Laurent, 1997, p. 43). Uma das maneiras de lermos essas operações é entendendo que o sujeito precisa se alienar no Outro da linguagem, ele é incluído nela. Essa operação de entrada no simbólico produz um resto que Lacan nomeou *objeto a*. A extração desse resto cria uma interseção possibilitando uma operação posterior, de separação do Outro (Soler, 1997, p. 59).

Esses objetos serão qualificados de parciais, pois seu valor está associado ao negativo, uma vez que foram extirpados da operação de constituição do sujeito a partir do Outro. Situados entre o eu e o Outro, se situam num espaço "habitado por tudo que se articula com alguma perturbação no espelho do Outro" (Vieira, 2008, p. 78). Figuram no confins do Outro, na "franja do conhecido" (Ibid., p. 78). Marcus André Vieira (Ibid.) utiliza algumas analogias para abordar esse objeto. Segundo ele, podemos pensa-los como seres de horror como fantasmas e vampiros; criaturas humanizadas mas sem imagem, entre o visível e o invisível, que guardam uma relação com o Outro, como se estivessem acabado de ser

extraídos dele. Por essa característica Lacan vai utilizar a imagem de um objeto que cai (Ibid., p. 78, p. 84). No Seminário *A angústia* (1962-63/2005) Lacan se dedica a uma conceitualização mais extensa do *objeto a* afirmando que ele pode se apresentar de diversas maneiras que correspondem a possíveis semânticas (Costa-Moura; Costa-Moura, 2011). Ao o seio, as fezes e ao falo, objetos pulsionais freudianos, Lacan acrescenta o olhar e a voz (Lacan, op. cit.).

Vieira destaca uma dimensão fundamental do *objeto a* relacionanda ao corpo. Se tomarmos o corpo como nosso Outro, o *objeto a* se apresenta como aquilo que perturba os limites do mundo subjetivo, pedaços caducos, recém-extraídos do corpo que paradoxalmente dão consistência a ele (Vieira, 2008, p. 106). Assim, o corpo ganha sua unidade não pela soma de partes, mas pela extração de uma parte: "um corpo só é *UM CORPO* porque lhe falta algo" (Ibid., p. 107). Uma vez extraído, *objeto a* passa funcionar como aquilo que dá suporte ao corpo.

Estamos diante da mesma lógica da fundação da civilização narrada no *Totem e Tabu* (Freud, 1913). O assassinato do Pai pelos filhos constitui uma dramatização da constituição de uma perda de gozo que se produz como saldo da civilização. Esse resto de gozo, encarnado no texto freudiano com o fantasma do pai morto, é o que garante a sustentação do grupo dos irmãos.

Assim, podemos chegar à formulação de que para que haja consistência, é necessária uma falta, uma extração. O contrário desse esquema é apresentado por Lacan no *Seminário 10*, quando esse objeto (que precisa ficar de fora da cena par que ela se sustente) irrompe a cena subjetiva e causa angústia. É o que Lacan articula com a afirmação da angústia como falta da falta: "Que a angústia não é sinal de uma falta, mas de algo que devemos conceber num nível duplicado, por ser a falta de apoio dada pela falta" (Lacan, 1962-63/2005, p. 64). Nesse contexto, a presença do objeto perturba porque provoca um curto-circuito trazendo para o centro da cena, um gozo de deveria ficar de fora.

Dentre os objetos pulsionais, a voz como *objeto a* manifesta uma estranheza ligada a um gozo fora do sentido. Para tentarmos cerni-la, podemos pensar no ruído, presença de um resto de gozo que deveria ficar de fora para que a frase seja compreendida. É essa dimensão da voz que Lacan trabalha no seminário sobre a angústia. Ele afirma que dificilmente temos acesso a voz isolada do

sentido, mas essa experiência traz uma estranheza que tentaremos abordar, e que ele busca demonstrar através do *shofar*, instrumento de sopro citado na bíblia.

Seguindo as orientações de Lacan, tentaremos mostrar como a voz de Deus é outra maneira de falar de um gozo recalcado pelo pai. Embora a religião cristã utilize mais a versão de Deus como deus do amor, a bíblia traz também essa outra dimensão paterna, sobretudo no antigo testamento. Uma dessas passagens bíblicas corresponde ao momento de encontro de Moisés com a palavra de Deus.

Lacan utiliza a referência ao shofar para falar da voz neste seminário sobre os objetos *a*. Ele fala do objeto voz utilizando como referência um artigo de 1928, de Theodor Reik, intitulado *El Shofar*, em que ele investiga a referência bíblica e aproxima o shofar da voz de Deus. Lacan o utiliza para mostrar a dimensão propriamente vocal do objeto: “o interesse desse objeto está em nos apresentar a voz de uma forma exemplar, na qual de certa maneira, ela é potencialmente separável” (Lacan, 1962-63/2005, p. 274). Ele será o instrumento escolhido por Lacan para falar da voz e em sua dimensão de *objeto a*.

O shofar é citado nos textos bíblicos: no Êxodo capítulos XIX e XX, nos versículos 16 e 19 e no versículo 18; nas passagens de Samuel, segundo livro, capítulo VI; e, no primeiro livro das Crônicas, cap. XIII. Trata-se de um instrumento utilizado nas festas judaicas ainda hoje. Ele possui a forma de um chifre, geralmente de cordeiro, que, ao ser soprado, emite um som, uma espécie de ruído.

Na bíblia, o som do shofar é ouvido no diálogo entre Moisés e o Senhor como um ruído crescente. No episódio bíblico, o Senhor convoca Moisés para ir a seu encontro. No dia determinado, ao amanhecer, ouve-se trovões e relâmpagos sobre o monte, e uma espessa nuvem, acompanhada de um ruído muito forte, faz estremecer todo povo no arraial. Na medida em que Moisés sobe, o som do ruído vai crescendo cada vez mais e todo povo vê os trovões e relâmpagos, o monte fumegando e o ruído cada vez mais forte, pois de longe tamanho é o terror. O ruído torna-se insuportável e o povo pede a Moisés que seja seu intermediário, temendo o encontro com essa presença divina tão angustiante. Eles pedem: “Fala tu conosco, e ouviremos: e não fala Deus conosco para que não morramos” (Bíblia sagrada, 2009, êxodo, 19 e 20, versículo 16-19).

Nesta passagem vemos como a própria bíblia traz a dimensão de um Deus que, longe de ser pacífico, é obscuro, causa angústia, a ponto de sua presença ser insuportável para o povo, que pede a Moisés uma mediação.

Na estrutura neurótica existe a busca pelo que apareceria como a voz de Deus, aquela que revelaria o ponto de origem, a verdade sobre seu ser. Como vimos, a bíblia afirma a origem divina: por traz da voz do verbo que cria o mundo estaria Deus. A psicanálise por sua vez desvela o impossível de se pensar na origem, e propõe *no* lugar de origem, o *objeto a*. É o que Lacan traz com o shofar e com a própria figura de Moisés. Um objeto que traz as marcas do desejo do Outro, mas não corresponde ao Outro.

Como já mencionamos, não se tem acesso ao Deus anterior à lei que Freud apresenta em *Totem e Tabu* (1913), e por isso podemos tomá-lo como um mito freudiano. Não temos acesso porque se trata de um mito. A única maneira de acesso a esse campo de gozo é por meio do *objeto a*, que aparece no corpo, como voz do pai e também como culpa. Ao mesmo tempo em que traz o gozo do campo paterno, o *objeto a* é o que o sustenta, pois é a verdade a única forma de existência desse gozo.

O Deus que Moisés vai ao encontro não aparece em nenhum momento. Ele só aparece como voz. Várias passagens falam desse lugar de obscuridade. Sempre que aparece, há um limite intransponível imposto por ele. Ele aparece em meio a uma tempestade de trovões e sempre inacessível ao povo e ao próprio Moisés. A passagem bíblica traz o impossível encontro com esse gozo do Pai e a voz como uma maneira de apresentação – de uma forma parcial – desse gozo mítico.

3.6.

O corpo de Cristo

Outra maneira de falarmos desse resto seria pensarmos em sua incidência sobre o corpo. Como hipótese para a presente tese, podemos pensar que o objeto encontraria um paralelo no cristianismo com o corpo sofrido de Cristo. O deus de Abraão, Isaac e Jacó citado por Lacan em *O engano do sujeito suposto saber* (1967/1998) é um Deus que não se apresenta apenas no pacto do amor. Ao lado desse pacto que sustenta o cristianismo – que prega o pacto do amor ao

semelhante –, há um resto de gozo. Essa marca do sofrimento no corpo constitui uma particularidade fundamental no cristianismo. Nele, este resto é encarnado pelo corpo de cristo: “no cristianismo existe um resto que deixa o desejo de Deus, o corpo sofrido de cristo” (Miller, 2010b, p. 196).

Conforme afirma Miller, este resto deixado pelo desejo de Deus possui uma função que se relaciona com o *objeto a* na psicanálise. A correspondência entre o corpo mortificado de cristo e a relação do fiel com seu corpo estariam no centro do pacto cristão. Poderíamos supor que esse ponto de identificação com o corpo sofrido de Cristo, que conduz a uma série de práticas autopunitivas na religião, é o motor da renúncia cristã. O pacto cristão inclui um componente de ódio ao corpo que Miller (2010b) denomina “masoquismo cristão”.

Em seu livro *O amor impiedoso*, Zizek afirma que “Cristo encarna/assume diretamente o excesso que torna o animal humano um ser humano propriamente dito” (Zizek, 2013. p. 154). Cristo assume o excesso de pecado dos homens, já que ele condensa em si o puro, a própria simplicidade, saindo da esfera das trocas por amor à humanidade. Para Zizek, o *insight* do cristianismo seria a combinação do livrar-se da ferida, alcançada pelo gesto de Cristo em contrair para si o pecado dos homens, com uma identificação com a própria ferida. A isto é remetida a presença de certa dose de masoquismo no cristianismo. A identificação com o corpo mortificado de Cristo seria específico da religião Cristã e essa dinâmica do resto e retorno no corpo constitui o arranjo sintomático da religião, sustentada pela crença em Deus.

Dentro desta lógica, Cristo ocupa na religião Cristã o lugar de extimidade do gozo, enquanto que pelos dez mandamentos temos as leis da palavra. Os mandamentos giram em torno da extimidade do gozo proibido, que só é dito entre linhas (Miller, 2006b). O *objeto a* aparece no encaminhamento da questão sobre o Outro.

Através da hóstia, Cristo é incorporado nos fiéis. Para o cristianismo, ela é o resultado da transubstanciação do copo de Cristo. O pão converte-se em corpo e o vinho em sangue de Cristo. É importante destacar que para a religião cristã a hóstia não é uma representação, e sim o próprio corpo de Cristo que é convertido em hóstia. Temos uma ligação com o Pai que acontece por meio de um objeto oral.

No capítulo anterior vimos como o pai assume a função de ponto de vazio estruturante. Lacan busca evidenciar essa função do pai dando destaque ao nome. O Nome-do-Pai funciona como um significante vazio de sentido que organiza um todo, um corpo. No presente capítulo, apresentamos uma espécie de avesso do pai, também presente na teoria psicanalítica, um resto de gozo que não se harmoniza com o pai da lei. Esse resto pode aparecer como voz ou como angústia: irrupção de um gozo paterno na cena subjetiva. O sacrifício foi abordado como tentativa de fazer consistir o Outro.

Essa relação pode ser pensada no registro do corpo. Para que haja Um corpo é necessária uma falta, um resto elidido que sustenta a sua unidade. É a ausência do objeto e não a presença que produz um corpo desejante. Se isso não acontece e esse resto de gozo – que chamamos **objeto a** – retorna, o corpo se desmonta.

4.

Eróticas do corpo: sagrado e divino

O estudo realizado em torno do Outro e do gozo nos capítulos anteriores será agora a base para uma reflexão sobre o corpo. Adotaremos como pano de fundo uma divisão didática entre o que podemos chamar, de um lado, de um modelo clássico de constituição de um corpo, que trataremos como “campo do sagrado”, e de outro lado, outras maneiras de constituição de um corpo, para além do Nome-do-Pai e do Outro, que chamaremos “campo do divino”.

Primeiramente, abordaremos da neurose obsessiva, apenas como ela nos fala da religião por meio da culpa. A histeria será nosso paradigma para uma maneira que qualificamos clássica de constituição de um corpo, que tem como traço principal a referência ao Outro. A ênfase dada na histeria se justifica pelo lugar fundamental do corpo no sintoma histérico. Os sintomas histéricos aparecem no registro do corpo, que é marcado por uma gramática erógena (Birman, 2001 p.148-149). A histérica dá visibilidade a um corpo saturado de sexualidade (Didi-Huberman, 2012, p.324, tradução nossa). Seus sintomas desenham um corpo plástico, que extrapola o corpo real (Ibid., p. 359).

Em um segundo momento, já no final do capítulo, introduziremos a distinção lacaniana entre um gozo fálico e um Outro gozo. Essa divisão, que Lacan descreve nas fórmulas de sexuação, abriu caminho para a posterior investigação sobre a mística, que tomaremos como paradigma de uma maneira não clássica de constituição do corpo.

4.1.

A respeito da neurose obsessiva

Vimos no capítulo anterior que a culpa aparece como manifestação dos restos de gozo do pai. Essa dimensão é mais evidente na estrutura clínica da neurose obsessiva. Uma de suas principais características é que a distingue da

histeria é que os sintomas acontecem, sobretudo, na esfera do pensamento. O neurótico obsessivo investe libidinalmente no pensamento (Coppus et Bastos, 2012). Ele trata o pensamento “a maneira de um corpo erógeno” (Barros, 2012). O sentimento de culpa e as fantasias de autocensura são sintomas característicos dessa neurose.

No processo de formação de sintomas descrito por Freud, a neurose obsessiva¹⁷ se forma pela substituição de um elemento importante por outro trivial, que passa a ser superinvestido (Freud, 1907). A representação incompatível é recalcada e o afeto livre se liga por deslocamento a uma ideia inócua, absurda. O sujeito obsessivo passa a utilizar rituais compulsivos e proibições para tentar evitar o aparecimento desse afeto ligado a uma ideia inócua. Essa ideia estará tão investida de carga afetiva que será preciso neutralizá-la por ações também aparentemente inócuas (Ibid.). Portanto, o sintoma se concentra nas ideias e os rituais aparecem como tentativa de neutralizar uma ideia não compatível com o ego do obsessivo.

Freud estabelece uma analogia entre neurose obsessiva e religião, considerando a primeira uma religião privada: “a neurose obsessiva parece uma caricatura, ao mesmo tempo cômica e triste, de uma religião particular [...]” (Ibid., p. 123). Muitas características aproximam neurose obsessiva e religião; para o autor, assim como nos cerimoniais religiosos, o ritual é uma formação de compromisso. Eles são uma maneira de permitir que algo proibido seja em parte realizado. Freud utiliza como exemplo o casamento e a confissão: no casamento tem-se a permissão para desfrutar dos prazeres sexuais antes pecaminosos; a confissão dá ao fiel o direito de pecar, já que o pecado pode ser contabilizado e pago em orações (Ibid.). Esses dispositivos permitem a conciliação de forças antagônicas da mente. Na neurose obsessiva temos o mesmo princípio: como todo sintoma, o sintoma obsessivo é uma forma de satisfação sexual. Desta forma, o ritual, ao mesmo tempo em que neutraliza a ideia inócua, também reproduz parte

¹⁷ É importante destacar que há um campo de estudo dentro da psicanálise que considera que as neuroses clássicas - histeria e neurose obsessiva - não se apresentam da mesma maneira na atualidade. Uma vez que nas neuroses clássicas os sintomas são consequência do processo de recalque, e este por sua vez é promovido pelo Nome-do-Pai, a pluralização dos Nomes-do-Pai produz mudanças. Novas formas de histeria tem sido estudadas, como a histeria rígida que se mantém sem o Nome-do-Pai. No caso da neurose obsessiva, a falta de apoio na significação fálica traria como efeito uma frequência maior nos atos compulsivos sem sentido do que nos sintomas de pensamento (Zucchi, 2014).

do prazer que tenta evitar. O sujeito cria um cerimonial através da realização de pequenos acréscimos e proibições de atos cotidianos que passam a seguir uma ordem específica, aparentemente sem sentido (Freud, 1907).

Um conflito moral encontra-se no centro de todo sintoma obsessivo: o sujeito conserva uma supervalorização da moral que luta contra tendências desviantes em relação a direção geral do eu. Assim, o sujeito vive o sintoma obsessivo como desprazer, ele não está em sintonia com os ideais egóicos (Cottet, 2008). A extrema moralidade e a exacerbação da culpa é outra característica comum entre o obsessivo e o religioso: “o sentimento de culpa dos neuróticos obsessivos corresponde à convicção dos indivíduos piedosos de serem, no íntimo, apenas miseráveis pecadores [...]” (Freud, op. cit., p. 127). O sentimento de culpa na neurose obsessiva corresponde à culpa religiosa sentida pelo medo de não resistir à tentação e sofrer a punição divina. A aproximação com o religioso é tamanha que Freud conclui o artigo *Atos obsessivos e práticas religiosas* afirmando que a neurose é uma religião individual e que a religião é uma neurose obsessiva universal (Ibid., p. 130).

Outro traço comum com a religião, bastante evidente nos exemplos clínicos trazidos por Freud diz respeito ao próprio conteúdo das obsessões, que muitas vezes versava sobre temas religiosos¹⁸.

Romildo Barros afirma que na medida em que o sujeito obsessivo contabiliza os gestos, ele alimenta a ilusão de ter o controle sobre o imprevisível. Assim, os cerimoniais obsessivos são uma tentativa de manter Deus sob um enquadramento (Barros, 2012, p. 80). O sujeito inverte a ordem como se a resposta de Deus dependesse da eficácia de seus cerimoniais.

Outro traço importante na neurose obsessiva é a ambivalência a respeito do pai. Ao mesmo tempo em que o sujeito obsessivo se submete a lei paterna, essa relação guarda uma ambivalência e aquilo que não pode ser regrado retorna como sintoma. No famoso caso freudiano *O homem dos ratos* (1909), o pai do homem dos ratos, que já estava morto há nove anos, era tomado por ele como se estivesse vivo. O caso mostra que na neurose obsessiva, o pai da lei, ainda que seja

¹⁸ As obsessões com essa temática interessaram especialmente à Lacan (Cottet, 2008). Um dos exemplos se encontra no *Seminário 5* em que Lacan aborda um caso de neurose obsessiva feminina. Entre outros sintomas do tipo, Lacan destaca uma imposição de imagem em que a paciente vê os órgãos sexuais masculinos no lugar da hóstia (Lacan, 1957-58/1999, p. 462).

responsável pela constituição subjetiva, não pacifica totalmente o sujeito, e o fantasma de um pai gozador está sempre rondando. O ritual seria uma tentativa de lidar com esse gozo, tentando enquadrá-lo.

Após este breve percurso sobre a neurose obsessiva, voltaremos agora para a histeria.

4.2.

O corpo sagrado na histeria

O início da psicanálise no século XIX é marcado pelas pesquisas de Freud sobre a histeria. É por meio da clínica da histeria que ele vai falar do corpo na psicanálise.

Considerada pelos médicos como a “besta negra”, a histeria apresentava uma sintomatologia de difícil classificação. Os sintomas histéricos não correspondiam anatomicamente ao corpo orgânico. Esse traço não localizável tornava seu estudo inóspito por parte da medicina da época. As paralisias histéricas, as catalepsias, os movimentos convulsivos, e toda a imensa gama de sintomas apresentados traziam como principal característica um *fora da regra*: fora do comportamento social esperado para uma mulher, fora de uma ordem previsível durante a manifestação, fora da lesão localizável como sendo a causa do sintoma, fora da anatomia correspondente. A concepção da histeria seguia o contexto da medicina do século XIX, em que cada doença era atribuída a uma lesão anatômica ou histológica (Foucault, 1994, p. 150). Era preciso localizar o mal no real do corpo. A medicina daquela época se afirmava negando a relação com as ideias cristãs, propondo um modelo de doença centrado na lesão localizável. Ela rompia com uma concepção espiritual que tomava os ataques histéricos como obra do demônio. O projeto científico da modernidade busca construir um modelo de medicina supostamente "limpa" da religião e da sexualidade, fundamentado naquilo que pode ser medido, localizado e classificado. A sexualidade terá excluída sua dimensão erótica; reconhece-se o papel da procriação, mas a dimensão do prazer fica de fora (Birman, 2001).

É esse o contexto em que Charcot se encontra. Seu trabalho científico tem como objetivo inscrever a histeria no rol das patologias, porém, para isso seria preciso encontrar uma lesão localizável, geradora dos sintomas.

4.2.1.

Charcot e a histeria

Charcot, um dos mestres de Freud no estudo da histeria, foi o responsável por inserir a histeria no discurso científico. Foi assim que, no hospital de Salpêtrière, ele deu forma a histeria, isolando-a e fazendo dela um conceito nosológico. Uma breve passagem por seu método, guiado pelo livro de Georges Didi-Huberman (2012), intitulado *Invenção da Histeria (Invention de l'hystérie, 2012)* nos será fundamental por revelar aspectos importantes na relação da histórica com o corpo.

Em um hospital habitado por cerca de quatro mil mulheres, no último terço do século XIX, Charcot iniciou seu estudo nomeando a histeria enquanto classe nosológica. Na busca de enquadrar a histeria num campo único, ele se dedicou a um método que Didi-Huberman nomeou “ética do ver” (Didi-Huberman, 2012, p. 48, tradução nossa). Conforme demonstra o autor, a aproximação de Charcot com a histeria é marcada pela observação visual do corpo. Seu método consistia em olhar, medir e fotografar, em busca dos signos visíveis da doença. Através dos signos do corpo, Charcot buscava formular um saber sobre a histeria.

Nessa tentativa experimental, Charcot se deparou com uma imensa profusão de sintomas, que se assemelham e simulam outras patologias. Ele persistiu na busca de um ideal anatômico de uma lesão ainda por descobrir, o que se concretizou por uma paixão pelas medidas: “Mede-se todas as secreções e todas as humidades históricas, acreditando chegar com isso em algum segredo do corpo” (Ibid., p. 354).

Foi assim que ele organizou a imensa iconografia sobre as fases mais comuns da crise histórica (período epiléptico, atitudes passionais, delírio, etc.) e as diversas posições características durante os ataques. A busca por descrever e circunscrever as manifestações corporais revelou a Charcot e a outros médicos da época uma sintomatologia que obriga a pensar em paradoxo (Didi-Huberman,

2012) como marca da histeria. O corpo histérico apresentava sintomas paradoxais em relação à anatomia e em comparação a outras doenças. As histéricas manifestavam – às vezes ao mesmo tempo – sintomas opostos como inércia e convulsão, partes do corpo úmidas e também secas, órgãos que se agitam de maneira exagerada e que se lentificam, movimentos de passividade e atividade, e por fim, o maior dos paradoxos e também o maior obstáculo pra classificação da histeria: corpos que chegam a “oferecer o espetáculo total de todas as doenças ao mesmo tempo [...] mas esses sintomas não levam a nada (não têm nenhuma base orgânica)” (Ibid., p. 105).

Charcot percebeu logo de início que a sintomatologia histérica se comportava como se a anatomia não existisse (Ibid.). O mapeamento dos sintomas histéricos desenhava uma espécie de corpo paralelo ao corpo anatômico. Percebeu também num segundo momento, o caráter sugestionável dos sintomas histéricos: por meio da hipnose era possível provocar sintomas histéricos específicos. Assim, nas noites de terça-feira, reuniam-se doutores, estudantes e também leigos no hospital de Salpêtrière para observar, nos corpos femininos, as histéricas com seus sintomas provocados e isolados pela hipnose.

O corpo da histérica gerou fascínio e uma “paixão pelas medidas” (Didi-Huberman, 2012, p. 354, tradução nossa) por parte dos médicos. Através de seus métodos, eles buscavam descobrir o enigma da histeria por meio da exploração do corpo. Ao mesmo tempo em que se mediam exaustivamente todas as secreções e umidades do corpo da histérica, o autor chamava atenção para o fato de que havia ali, uma vontade de controle e contenção do feminino (Ibid., p. 354). Assim como Charcot, outras teorias sobre a histeria traziam essa hipótese da histeria como um mal que se apossou do corpo e deve ser extinto, mostrando que de muitas maneiras essa crença cristã ainda permanecia de forma latente. Muitas medicações recomendadas para as histéricas envolviam uma resposta a esta lógica, uma tentativa de “curar o mal pelo mal”, forçando ao máximo essas secreções do corpo para que se consigam expulsá-las (Ibid, p. 355).

Charcot persistiu na busca da lesão e acabou por conceber a histeria como uma enfermidade nervosa, porém sem ser possível naquele momento encontrar uma lesão localizável, depositou no futuro da ciência médica a expectativa de encontrá-la.

A leitura de Didi-Huberman nos leva a perceber como essa dinâmica que constituiu a invenção da histeria como categoria nosológica instituiu-se num jogo do ver e ser visto, em que cada parceiro tem sua contribuição. As histéricas respondiam a essa espécie de fascinação do ver por parte do método com um *dar a ver*, numa espécie de espetáculo perigoso endereçado ao outro. Forma-se então uma dupla, em que o mestre sugere e a histérica realiza, nutrindo seu saber. Não se trata certamente de uma parceria estável e harmônica, e certo excesso revelou muitas vezes o insuportável dessa dinâmica. Augustine, por exemplo, jovem paciente de Salpêtrière, que por anos preencheu toda sintomatologia histérica nomeada por Charcot, em certo momento deixa a cena (numa fuga em que se veste de homem). Em suas crises, Augustine representava todo esse excesso, encenando um cenário de abuso: ela simulava com movimentos um abuso sexual. Para Didi-Huberman, a histérica teria “oferecido demais”; ela teria acreditado na promessa do encontro (com o mestre e seu saber) e o espetáculo passou a uma submissão tal que atingiu a subversão e a até certa crueldade (Didi-Huberman, 2012, p. 330, tradução nossa). Podemos supor que a histérica participava dessa invenção porque que ela mesma não tinha o saber sobre o seu sintoma: supondo o saber no Outro, ela permanecia aguardando, na promessa de encontrar ali algo que fixasse sua imagem diante do desejo do Outro (Ibid., 2012).

Conforme indica Lacan, a histeria torna visível um gozo no corpo. Nas crises histéricas, o gozo do mestre é mostrado, numa espécie de apossamento do corpo que já não responde às normas. Assim, ela expõe com seu sintoma o resto de gozo, não coberto pela norma, e por isso é escandaloso; oferece seu corpo como cena de gozo para aquele que olha, revelando o que não tem lugar no discurso comum; torna visível o gozo daquele que comanda e com isso convoca o olhar do Outro, já que traz um acesso ao gozo que subverte o pacto social, causando verdadeiro fascínio. É como se ela ultrapassasse uma zona proibida e ao mesmo tempo almejada.

Ao falar do objeto olhar, Lacan faz uma diferença entre o ver e o olhar (Lacan, 1964/2008, p. 76). O ver estaria relacionado ao olhar como função, enquanto que o olhar implicaria uma subjetivação da função. Assim, ver e olhar constituem duas dimensões diferentes. O olhar é o que se encontra elidido na visão dos objetos e representações, está mais ligado à mancha, àquilo que escapa ao ver consciente (Ibid., p. 77). Dentro desse pacto – que foi a invenção da

histeria –, podemos supor que enquanto o mestre está na posição de ver, a histérica traz a cena o *mais-de-olhar*, aquilo que cai como resto de gozo do olhar do pai/mestre, mas que é causa do seu desejo. A função paterna visa deixar esse gozo extra escondido, porém a histeria rompe esse pacto e o revela.

Por encarnar esse gozo a mais, a extrema visibilidade que oferece ao outro, o corpo histérico revela também – mais um paradoxo – uma impossibilidade de compreensão total, restando sempre algo de impenetrável no seu desejo (Didi-Huberman, 2012, p. 352). A histérica convoca todas as técnicas de visibilidade: tudo é visível, mas justamente por ser tão visível torna-se impenetrável. É esse gozo a mais que aparece no sintoma que o mestre Charcot não consegue perceber. A histérica dá visibilidade a um gozo que fica fora do saber do mestre. Esse gozo coloca um problema nesse saber e, no caso de Charcot, produz como resposta um empuxo a ver e a medir. A medição do corpo aparece como busca – não deliberada – de encobrir um gozo que a histeria insiste em trazer para a cena.

É nesse contexto que Freud se encontra com a histeria e vai concebê-la de forma muito diferente das teorias da época. Ele vai pensá-la como uma maneira de organizar a sexualidade. Ao instituir a sexualidade como eixo, ele se afasta da concepção de corpo como organismo e começa a esboçar um conceito de corpo ligado à alteridade e à fantasia. Ao corpo anatômico irá se contrapor um corpo erótico, marcado pelas insígnias do Outro, cenário dos sintomas histéricos. A sexualidade passa a ocupar o primeiro plano no psiquismo, e tem papel fundamental na constituição do corpo.

4.3.

Freud e a histeria: o corpo possuído

Em relação à dimensão sexual dos sintomas, que Charcot parecia querer deixar fora de seu método científico, Freud faz dela o ponto central para pensar na clínica da histeria. Embora esta dimensão já estivesse visível nas histéricas estudadas por Charcot, somente Freud dá lugar a ela e com base no que apresentavam os sintomas histéricos constrói uma teoria da sexualidade ligada à *palavra*. Nesse sentido, ele se opõe à ciência médica da época. Aquilo que ela

queria rechaçar é posto por ele como base sobre a qual se ancora toda sua construção teórica.

Logo no início de seu trabalho sobre a histeria, Freud afirma a relação da sua concepção da histeria com a possessão da idade média, em que o corpo é invadido por um corpo estranho:

Aliás, que diria você se eu lhe contasse que toda aquela minha história da histeria, história original e novinha em folha, já era conhecida e tinha sido publicada repetidamente uma centena de vezes-há alguns séculos? Você se lembra de que eu sempre disse que a teoria medieval da possessão pelo demônio, sustentada pelos tribunais eclesiásticos, era idêntica à nossa teoria de um corpo estranho e de uma divisão (splittinhg) de consciência? (Freud, 1897a, p. 334)

A relação da histeria com a possessão demoníaca também aparece de forma ainda mais clara em um texto freudiano em que ele analisa um caso de possessão, que ele nomeia *possessão histérica*. No texto, Freud faz a equivalência entre os sintomas histéricos e as manifestações de possessão. Ele dá razão à demonologia quando ela afirma a presença da sexualidade na possessão demoníaca. Vejamos como Freud os articula.

4.3.1.

Uma neurose demoníaca

Trata-se do caso de Christoph Haizmann, um pintor estudado por Freud a partir de um manuscrito vindo de um santuário de Mariazell, descoberto por Payer-Thurn (Freud, 1923). A possessão e cura do pintor se passa toda no contexto religioso e Freud faz uma releitura do manuscrito e reinterpreta a possessão segundo sua teoria. No caso, ele traça um paralelo entre Deus e o demônio, que aparecem como versões do pai.

Os primeiros sintomas da possessão de Haizmann se deram numa igreja, onde ele foi tomado subitamente por convulsões que persistiram por vários dias. Interrogado por um padre, ele admite que ter feito um pacto com o demônio anos antes em que se comprometia a entregar sua alma e corpo ao demônio após um período de nove anos, tempo que estava para expirar. As razões que justificam o pacto estariam ligadas ao falecimento do pai de Haizmann, que o levou a uma

depressão e inibição para trabalhar. É neste momento que o demônio teria aparecido propondo ajuda. Nas condições do pacto consta que o pintor se compromete a ser o filho do diabo durante nove anos e este, por sua vez, a ser seu pai pelo mesmo período. Após isso, o demônio teria posse de seu corpo e alma.

Freud chama atenção para a estranheza deste pacto, pelo fato de o pintor ter aceitado substituir seu amado pai morto pela figura do demônio. A possibilidade desta substituição estaria ligada, segundo Freud, a uma ambivalência sempre presente em relação à figura do pai. Ele afirma que tanto no âmbito pessoal, representado pela figura do pai, quanto no âmbito cultural, onde Deus ocupa o lugar de pai da ordem primeva, sempre se estabelece com uma relação ambígua, dirigindo ao pai impulsos afetuosos e hostis. O demônio representa esta dimensão hostil, visto que ele é tido historicamente como uma antítese de Deus, formando dois lados, o bom e o mau, de um mesmo ser:

Se o Deus benevolente e justo é um substituto do pai, não é de admirar que também sua atitude hostil para com o pai, que é uma atitude de odiá-lo, temê-lo e fazer queixas contra ele, ganhe expressão na criação de Satã. Assim, o pai, segundo parece, é o protótipo individual tanto de Deus quanto do Demônio (Freud, 1923, p. 110-111).

Esta seria a conexão que teria levado Haizmann a colocar a figura do Diabo como substituto de seu pai, hipótese reforçada pelo fato de que em sua primeira aparição, o demônio se apresentou de maneira semelhante à figura paterna: “um honesto cidadão de idade, de barbas castanhas, vestido com uma capa vermelha e apoiando-se com a mão direita numa bengala [...]” (Ibid., p. 109.). Em aparições posteriores, o demônio curiosamente aparece feminilizado¹⁹, portando grandes seios. Freud vê nesta feminilização do outro a projeção da própria feminilidade, que todo menino um dia tem em relação ao pai e que é reprimida no momento da castração. No processo de luto que Haizmann estava passando, as fantasias de feminilização em relação ao pai foram reativadas. Elas seriam comprovadas por Freud pelo número nove, relacionado à duração do

¹⁹ O escritor francês Jacques Cazotte escreveu em 1772 um conto que se tornou famoso intitulado "O diabo apaixonado" (Le diable amoureux) de onde Lacan extrai a pergunta "Che vuoi? (Lacan, 1960-61/2010, p. 331) pergunta proferida pelo diabo em suas aparições no conto. O diabo também aparece na forma de uma mulher. Lacan utiliza a figura do diabo de Cazotte como encarnação da dimensão do desejo como intrinsecamente atrelado ao Outro. O conto dialoga com o texto freudiano.

pacto, mas que estariam ligadas também a uma fantasia de gravidez (nove meses) endereçada ao pai.

A cura da possessão se dá em duas etapas. Na primeira, após rezas e rituais, o pacto de sangue feito com o demônio é desfeito, ele se liberta da possessão e leva uma vida normal por alguns meses. Após certo tempo, ele começa a ter novas crises de possessão ainda mais violentas que as primeiras e se diz possuído pelo próprio Cristo e pela Virgem Maria. Porém, segundo ele, elas são na verdade manifestações comandadas pelo demônio. Ele retorna ao convento, onde ocorre uma segunda despossessão. Neste segundo momento, Haizmann afirma a existência de um segundo pacto com o demônio, mais antigo que o primeiro. A segunda possessão estaria assim justificada por este segundo pacto, que não teria ainda sido desfeito. Ao final deste segundo processo de cura, Haizmann parece se liberar da possessão, ingressando logo depois para a Ordem dos irmãos hospitaleiros. O demônio teria mesmo assim vindo atentar-lhe mais algumas vezes em períodos difíceis, mas sem sucesso.

Entre a primeira e a segunda fase de possessão, Haizmann escreve em seu diário que nada na sua vida melhorou efetivamente, ele continua acumulando fracassos em seu trabalho e conseqüentemente permanece com dificuldades financeiras. Durante este segundo momento de possessão, as figuras da Virgem Maria e de Cristo aparecem para o pintor exigindo que ele renuncie do mundo. Haizmann aceita obedecê-los e as possessões cessam durante um tempo.

Um dia, vendo na missa uma bela dama acompanhada de um cavalheiro bem vestido, Haizmann imagina estar no lugar do cavalheiro. Naquela noite ele volta a ter crises, se vê atacado por um raio, cercado por chamas e em seguida desmaia. Ele acorda com sangue em sua boca e escuta uma voz lhe dizendo que isto que está lhe acontecendo se trata de uma punição. A partir deste momento ele é possuído de forma ainda mais violenta pelo demônio. Freud identifica neste episódio a manifestação de uma fantasia de punição, pelo fato de Haizmann ter desejado a morte do cavalheiro.

Vimos no caso relatado que a possessão aparece depois da morte do pai de Haizmann. Nos sintomas, o encontro com algo do gozo do pai aparece de forma clara. Freud destaca, por exemplo, como numa das visões o pai aparece dotado de seios. Podemos entender essa feminização do pai como um *retorno de gozo* paterno, justamente por ser um gozo extra, que não pode ser absorvido pelo

Nome-do-Pai. Além disso, há uma voz que ele escuta quando está acordando, dizendo a ele que isso se trata de uma punição, o que afirma o caráter punitivo do sintoma; a voz aparece aqui como injunção que engendra culpa.

Desta forma, temos duas maneiras de apresentação de um resto de gozo que retorna do recalque paterno. A primeira estaria no campo da consciência, da culpa – traço obsessivo do sintoma –, e a segunda no próprio corpo, que aponta para a histeria. A frase de Freud sobre o paralelo da histeria com a possessão se torna então mais clara. Em seu texto, ele concebe a possessão de Haizmann como projeção, manifestação de um conflito interno que é projetado para o exterior.

O caso mostra que Freud utiliza a teoria da possessão para pensar na histeria, mas se desloca dela no que concerne a causa. No sintoma histérico, a causa é relacionada a uma pulsão, tendo origem na vida interna do sujeito (Freud, 1923). Contudo, a experiência de uma invasão, em que o corpo aparece como enigma – inclusive ao próprio sujeito histérico –, permanece como importante característica desta clínica, guardando esse traço de continuidade com a possessão. Além de enigmático, a ideia de um corpo estranho, que não responde aos comandos subjetivos, continua presente.

Ao incluir a teoria psicanalítica na linha da demonologia, Freud se opõe diretamente à ciência da época. Com esse movimento, ele traz para o centro tudo aquilo que a medicina do século XIX, centrada num ideal anatômico-clínico, deixou de fora: a sexualidade com seus mitos, fantasmas e simbolismos. Esse foi o passo inicial e definitivo que permitiu a Freud criar uma teoria baseada na realidade psíquica. Quanto ao corpo, Freud se afasta da concepção de corpo como organismo, para esboçar um corpo ligado à fantasia. O corpo erótico, marcado pelas insígnias do Outro e que constitui o cenário dos sintomas histéricos, irá contrapor o corpo anatômico.

Vemos que não é por acaso que Freud escolhe justamente a demonologia para aproximar sua teoria. Na idade média, o ideário cristão separava o prazer feminino da procriação. Com essa divisão, tudo que era relacionado ao prazer e erotismo da mulher ficava atrelado ao demoníaco. A manifestação do prazer feminino era vista como o "diabo no corpo" (Birman, 2001, p. 65) e a demonologia era parte da teologia cristã que ficava responsável pelo estudo desses demônios com o objetivo de derrotá-los. Certamente, este é um prato cheio para Freud que inverte a ordem, fazendo dos demônios parte constitutiva do sujeito.

4.3.2.

O encontro com o gozo: a sedução paterna e a invasão traumática

O ponto de partida para a concepção freudiana da histeria é de que ela estaria aprisionada por impasses sexuais. Vimos como Charcot se depara com um corpo histérico que manifesta sintomas paradoxais, não localizáveis e como essas manifestações revelam um gozo (do mestre) que não pôde ficar secreto.

Na primeira teoria freudiana, a histérica é vítima da sedução paterna. Essa teoria também é chamada “teoria do trauma”, já que a sedução ocorre num momento em que o sujeito é imaturo biologicamente, efeito de um trauma no psiquismo. Na comunicação preliminar da obra *Estudo sobre Histeria* (1893), escrita com Breuer, Freud afirma que o que provoca o trauma é a falta de um significante (representação) diante do acontecimento. Trata-se de um encontro com uma situação na qual por diversos fatores o sujeito não pôde reagir e fazer uso de uma representação. A partir daí o trauma se torna atuante: “o trauma psíquico – ou mais precisamente, a lembrança do trauma – age como um corpo estranho que, muito depois de sua entrada, deve continuar a ser considerado como um agente que ainda está em ação” (Freud, 1893, p. 44). Como as lembranças determinantes não estão na consciência, não são passíveis de “ab-reação”. Assim, os sintomas histéricos remetem à lembrança de um trauma não falado, não representado, o que impede o afeto de se manifestar (encontrar uma saída).

Em 1895, Freud ressalta o fator econômico do trauma, mostrando como este ocorre quando se ultrapassa o grau máximo de tensão suportável pelo sujeito (Freud, 1895, p. 359). Ele também demonstra como a construção do sintoma histérico implica num tempo posterior de recalque da lembrança traumática. Temos então um trauma que se forma em 2 tempos: a cena inicial (1) e posterior recalque e retorno do recalcado (2). Inicialmente o trauma é ligado a uma situação em que a sexualidade teria sido prematuramente despertada. Na menina que se encontra precocemente com algo de um excesso do outro, tem-se, apenas num segundo tempo, o fator trauma²⁰ (Ibid., p. 406-409). Nos termos freudianos da época: os estímulos irrompem a tela protetora do aparelho neuronal que se

²⁰ Freud relaciona o trauma ao que ele descreve como a experiência de dor (Freud, 1985, p. 413).

desorganiza e não consegue dar conta do excesso de estímulos. Essa invasão deixa marcas no aparelho psíquico produzindo vias de passagem (“trilhamentos”) que passarão a ser o caminho privilegiado na chegada de novos estímulos (Freud, 1895, p. 413). Organiza-se a partir daí uma espécie de circuito: o trauma cria um furo a partir do qual a libido passará preferencialmente a circular. Essa concepção de um circuito da libido já antecipa o conceito de pulsão que Freud apresenta alguns anos depois, em 1905.

Vemos neste pequeno trecho que Freud identifica que as histéricas trazem a vivência de uma invasão do Outro, que expressavam na análise como um abuso. Conforme vimos no capítulo 2, ele deu lugar a essa experiência, primeiro tomando o abuso como fato real e depois como cena fantasmática, mas mantendo sua importância como causa dos sintomas na histeria. Percebeu também que embora a relação com o pai não seja de passividade (um abuso do pai perverso), ela ainda é fundamental na formação dos sintomas histéricos. Na teoria da sedução, o desejo paterno está no cerne dos sintomas. As histéricas falavam de um pai absoluto, que gozava das mulheres. Com o avanço da hipótese da fantasia, Freud vai perceber que a histérica está implicada nesse gozo paterno.

Podemos pensar à luz do ensino de Lacan, que o encontro com um gozo fora do simbólico é lido pela histérica como abuso paterno. O ponto de partida da reflexão de Freud sobre a histeria é o encontro com o gozo do campo paterno. A teoria histérica de um Outro que goza dela seria assim uma maneira de falar de um encontro com o *gozo do Outro*, que passa a ser traumático. Ela traz à cena um encontro traumático com a sexualidade que por diversos fatores permaneceu inconsciente e atua na formação dos sintomas. Esse gozo extra é invocado nos sintomas histéricos. Trata-se de um gozo enigmático para a própria histérica e sendo incapaz de nomeá-lo, ele permanece sem sentido, tendo efeito de trauma.

Tal como as “bruxas” da idade média, as histéricas experimentam uma espécie de outro corpo dentro do próprio corpo. A histérica mostra que o encontro com o gozo do campo paterno não é pacífico, tanto que inicialmente apareceu clinicamente como uma experiência de abuso ou sedução, logo no campo do traumático. Veremos a seguir alguns elementos do caso Dora, a fim de percebermos como essa relação com o gozo paterno é um ponto de sustentação para o corpo histérico.

4.3.3.

Dora e o retorno do gozo no corpo

Logo no início do relato do caso Dora, Freud situa a importância do pai destacando como seus traços de caráter e circunstâncias da vida forneceram o suporte sobre o qual se erigiu a história infantil e patológica de Dora (Freud, 1905a, p. 26). Durante o tratamento, Freud percebe que as censuras de Dora contra o pai coincidiam com “sua própria história secreta”. Ele identifica nestas censuras, nos momentos de fúria, a “existência de um rosário de autocensura de conteúdo idêntico” (Ibid., p. 41). Dora acusava o pai de não ser sincero e de “arranjar as coisas da maneira que mais lhe conviesse”. Essas censuras recaem sobre sua própria pessoa (Ibid., p. 43) e têm relação com a formação de alguns de seus sintomas. Como exemplo, Freud situa a implicação de Dora na trama que se articula entre o pai, o Senhor K e a Senhora K. O pai de Dora sustentava um *acordo velado* com relação ao Senhor K a respeito da situação amorosa dele e sua amante, a Senhora K, acordo que incluía uma “permissão” não dita da aproximação do Sr K para com sua filha Dora. Freud percebe que assim como seu pai, Dora era ela mesma cúmplice dessa trama amorosa e que também ela por diversos momentos encobria os sinais que pudessem comprovar a relação do pai com a Sra K. Os motivos de Dora eram voltados para a manutenção da ligação com a Senhora K, o que contribuiu por vários anos para favorecer as relações e encontros do pai com a Sra K. Assim como o pai, Dora arranjava as coisas da maneira que lhe fosse conveniente, tendo na verdade participação ativa na trama em que estava envolvida.

Lacan destaca o interesse de Dora pela Senhora K, que Freud demora a perceber (1951/1998). Durante o tratamento Freud insiste sobre a atração de Dora pelo Senhor K. Quando o Senhor K afirma que a mulher dele não é nada para ele, Dora rompe com ele e a trama não mais se sustenta. O ponto de interesse de Dora era centrado no desejo do Senhor K pela Senhora K; ela buscava saber sobre o amor de um homem por uma mulher e, finalmente, sobre o que é uma mulher (André, 2011, p. 178).

Além da participação ativa na trama amorosa entre o pai, Sr e Sra. K no tratamento, Dora acusa o pai de aproveitar-se de suas doenças em benefício próprio, o que Freud identifica como mais uma acusação que também revela a

relação de Dora com os próprios sintomas. Ela relata que a doença grave do pai tinha tornado íntimo o relacionamento dele com a Senhora K, já que neste momento ela se aproxima com o pretexto de ajudar nos cuidados de seu pai. Dora conta a Freud que muitas vezes a doença do pai servia de justificativa para as viagens e encontros entre ele a amante e percebe que seu pai e a Senhora K se arranjavam para estarem no mesmo lugar sem despertar suspeitas. Assim, a doença, maléfica apenas num primeiro momento, é acompanhada de um segundo momento que serve a outras finalidades, assumindo valor de sintoma. Freud percebe e sinaliza para Dora o uso similar que ela faz de suas doenças, muitas vezes para despertar a preocupação do pai ou convencê-lo, por exemplo, a romper com o Senhor K. Mais uma vez temos uma ligação que implica numa construção sintomática sustentada na relação com o sintoma do pai.

É esse encadeamento que orienta a leitura de Freud sobre o sintoma da tosse nervosa de Dora, acompanhada pela perda da voz. Eric Laurent afirma que a afonia de Dora tem a ver com o que ela pensa ser o gozo do pai (Laurent, 2012). A referência sobre a tosse nervosa relatada por Freud é de que ela é uma representação de uma cena de satisfação sexual entre o pai e sua amante. Tomando seu pai como impotente, ela estaria trazendo à cena uma maneira de relação sexual entre ele e a Sra. K, por meio da via oral. A relação com a satisfação sexual aparece também quando ela diz que a tosse trazia uma sensação de cócegas na garganta.

A afonia de Dora coloca em jogo sua própria boca nessa participação de gozo do pai e nos revela o que está em jogo na clínica da histeria. Segundo Laurent, “O pai é objeto de amor [da histérica], mas esse amor implica uma participação no gozo” (Ibid.).

Dora nos mostra como esse gozo (do Outro) está no cerne dos sintomas histéricos. Na histeria, o gozo retorna do amor idealizado ao pai. Assim, o corpo da histérica nos ensina a respeito do corpo clássico, mas pelo seu avesso: a histeria revela o fracasso do recalque, logo o fracasso do pai em pacificar o gozo no corpo.

Estamos de acordo com Serge André quando afirma que o recalque seria a maneira que a histérica tenta dar conta de um excesso traumático: o gozo do Outro (André, 2011, p. 280). O recalque corresponde à tentativa de dar conta de um gozo traumático atribuindo a ele um sentido fálico. Segundo Serge André, o gozo

é inicialmente traumático porque não é sexual, ficando como puro excesso: “ele só se torna sexual pelo viés da intervenção do significante do falo, quer dizer pelo recalque [...]. Essa sexualização afeta o gozo e o reorganiza dando-lhe um sentido: o sentido sexual” (Ibid., p. 118).

Entretanto, há um segundo tempo na histeria, construtor do sintoma propriamente dito, em que a libido é desviada do alvo do objeto sexual normal e o sintoma se forma, numa regressão dos investimentos libidinais para esses locais iniciais. Em uma metáfora com a água, Freud afirma que na histeria “o curso da água que encontra um obstáculo em seu leito reflui para leitos antigos que antes pareciam destinados a permanecer secos” (Freud, 1905a, p. 54). Esse retorno torna visível no corpo o gozo que deveria permanecer recalçado.

Há então na histeria esses dois movimentos: inicialmente o recalque acontece como forma de organizar um corpo neurótico a partir do encontro com o gozo do Outro, mas num segundo momento, os sintomas histéricos revelam o fracasso do recalque e o retorno de um excesso no corpo. O gozo que deveria estar negativado retorna revelando a impotência paterna e dando visibilidade a um gozo extra.

É a partir do que aprende com os sintomas histéricos que Freud vai pensar em alguns elementos que estão em jogo na constituição do corpo. Apesar de não apresentar uma teoria sobre o corpo, em alguns textos, sobretudo em *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (Freud, 1905b), ele constrói a noção de um erotismo constitutivo do corpo.

Na leitura do texto que faremos a seguir, temos como ponto de partida uma perspectiva lacaniana de que os caminhos para o erotismo no sujeito implicam uma *negativização do gozo*. Tentaremos mostrar a consistência dessa teoria através do texto freudiano, incluindo a ótica lacaniana.

4.4.

O gozo negativado do corpo: a teoria freudiana das zonas erógenas

Em 1905, Freud rompe definitivamente com a noção de um amadurecimento biológico no que diz respeito à sexualidade. A partir daí, a concepção do corpo vai se afirmar em sua teoria como um corpo erótico. Também

no mesmo texto, ele formula a hipótese de que a sexualidade humana teria uma disposição para a perversão. Depois de se engajar na tentativa de diferenciar o que seria a sexualidade normal de uma perversão, ao final do texto os dois campos se aproximam e Freud se pergunta se a perversão não seria originária e universal uma vez que a sexualidade humana não visa necessariamente à reprodução e não possui o sexo oposto e a via genital como único objeto (Ibid., p. 218). Além disso, Freud mostra como, desde o início, o ser humano é imerso no erotismo que se constitui na relação do cuidado com o Outro. O investimento do Outro erotiza o corpo da criança, desenhando nele zonas de prazer (Freud, 1905b, p. 171).

No corpo cujas funções se desviam do instinto, as pulsões passam a constituir a matéria prima da sexualidade. Assim, a pulsão é a marca de um corpo desnaturalizado que, ao ser capturado pela linguagem, não encontra mais uma direção pré-determinada. Por esse motivo, Freud define o objeto da pulsão como variável, já que qualquer objeto poderá servir a sua finalidade de satisfação. Diferente do animal, onde o objeto de reprodução é determinado, no humano, o prazer subverte a função adaptativa não havendo, portanto, um objeto determinado, programado. Os espaços iniciais de investimento libidinal no corpo constituem as zonas erógenas infantis. O circuito pulsional formado pelas zonas erógenas vai delimitar um corpo imerso no erotismo, marcado por pontos de prazer.

No *Seminário 23*, Lacan se refere as zonas erógenas para falar da pulsão como efeito da demanda do Outro, constituindo o eco no corpo "do fato que há um dizer" (Lacan, 1975-76/2007, p. 18). Voltando aos *Três ensaios*, Freud apresenta um corpo que na infância se encontra –ele todo – potencialmente objeto de prazer, o que ele chama de autoerotismo. Aos poucos, a libido se direciona para formação de um corpo unificado constituindo um corpo totalizado, orientado pela genitalidade. A sexualidade percorre um caminho até o adulto em que há concentração das pulsões parciais e elas são subordinadas à zona genital (Freud, 1905b).

A partir do complexo de Édipo, o falo passa a organizar o gozo e o prazer a se concentrar na zona genital. Uma vez que o falo passa a orientar a relação com o corpo, esses pontos periféricos de prazer ganham sentido sexual e são recalcados na busca de se constituir um corpo íntegro. A zona genital passa a assumir o principal local de concentração do prazer no corpo, restando, no entanto, certo

grau de erotismo nas zonas erógenas não genitais. Veremos como um corpo íntegro não é sinônimo de um corpo fechado, sem furo.

4.5.

O objeto a e o corpo

Vimos no segundo capítulo como o conceito de Outro foi se modificando em Lacan, acompanhando os efeitos da reflexão sobre o Nome-do-Pai. Primeiramente pensado como um Outro no Outro capaz de garantir o funcionamento simbólico, o Nome-do-Pai vai se direcionando para uma maneira de ao mesmo tempo tamponar e fazer valer um furo estrutural no Outro. Vemos então um movimento na teoria em que o Outro e o Nome-do-Pai perdem status em relação a outros conceitos como *objeto a* e gozo que se aproximam mais diretamente a noção de um Outro *inconsistente*.

Marcado pelo erotismo, o corpo neurótico só tem lugar a partir de um Outro barrado, não completo. Lacan assinala que a relação do sujeito com o Outro não é de reciprocidade, ela é dissimétrica: “A relação do sujeito ao Outro se engendra por inteiro num processo de hiância. Sem isto, tudo poderia estar aí” (Lacan, 1964/2008, p. 202). Conforme mostramos, a própria introdução do *objeto a* na teoria lacaniana só é possível a partir da noção de um Outro não completo. Em um dos seus esquemas, Lacan situa o sujeito em um círculo e o Outro em outro. O *objeto a* é o que resta de irreduzível na operação total do advento do sujeito no lugar do Outro e é a partir daí que ele assume sua função (Lacan, 1962-63/2005, p. 179). O *objeto a* é colocado no espaço entre os dois e cai como decantação do encontro com o campo do Outro, sendo aquilo que impede a reintegração total do sujeito no Outro. Essa teorização que Lacan estabelece em relação ao Outro em um momento do seu ensino encontra correspondência no corpo.

O corpo, assim como o Outro, pode ser pensado a partir do furo. Com Lacan podemos tomar as zonas erógenas como esses furos no corpo que lhe dão consistência. O que se transmite de mais importante na relação com o Outro de cuidado são esses pontos de vazio, que a pulsão contorna. Ao objeto oral (seio), anal (fezes) e fálico, Lacan acrescenta o olhar e a voz. O *objeto a* é também

chamado por ele de “objeto causa do desejo”, pois destacado do Outro, funciona como causa do movimento do circuito pulsional. Assim, o *objeto a* encarna na teoria a presença desse cavo ou vazio que a pulsão contorna:

A esse seio, na sua função de objeto, de objeto *a* causa do desejo, tal como eu trago sua noção – devemos dar uma função tal que pudéssemos dizer seu lugar na satisfação da pulsão. A melhor fórmula nos parece ser esta que *a pulsão o contorna* [...]. Contorna, devendo ser tomado aqui com a ambiguidade que lhe dá a língua portuguesa, ao mesmo tempo *turn*, borda em torno da qual se dá a volta, e *trick*, volta de uma escamoteação (Lacan, 1964/2008, p. 166).

Assim, o corpo neurótico é este que se constitui na borda da zona erógena. A pulsão percorre um movimento circular em que um impulso sai da borda erógena, contorna o *objeto a* e retorna a essa borda como seu alvo (Ibid., p. 189).

Tentamos mostrar que assim como o Nome-do-Pai dá consistência ao Outro, as zonas erógenas dão consistência ao corpo. Esse será nosso ponto de partida para falar do gozo das zonas erógenas, apresentando o gozo fálico como o gozo das zonas erógenas.

Cabe lembrar que para a psicanálise o falo não se define como o órgão genital masculino. Ele é para Lacan (1960/1998) o significante de um gozo impossível, um significante que está em posição de exceção em relação aos outros. Lacan fala do gozo fálico como aquele atrelado ao pai edipiano como figura da lei, gozo fragmentado, negativado pelo trabalho da linguagem.

Assim, o gozo fálico é o gozo que advém da operação de castração simbólica que Lacan define nos seguintes termos:

[...] alguma coisa que se produz necessariamente na significância, que é essa espécie de perda que necessita que, quando entra no campo de seu próprio desejo enquanto desejo sexual, o homem só possa fazê-lo pelo veículo dessa espécie de símbolo que representa a perda de um órgão, na medida em que ele assume na ocasião função significante, função do objeto perdido (Lacan, 1967/2006, p. 50).

A castração sinaliza que há um gozo impossível e que o gozo ao qual temos acesso é um gozo de borda, já mortificado pela linguagem. O gozo fálico já é, portanto, marcado pelo significante. Por ser negativizado pela linguagem, ele é sempre parcial e vai se concentrar em determinadas zonas erógenas, traçando no corpo um mapa do erotismo. A zona erógena aparelha o gozo fálico na medida em

que coloca o *objeto a* no infinito. Por ser um gozo parcial, há sempre um desfalque entre o gozo obtido e o esperado e essa “falta em gozar” é o que produz o movimento (André, 2011, p. 246-266). Por sua vez, cada busca pelo gozo total deixa um resto de gozo como saldo da operação. O estudo sobre o gozo fálico será retomado e aprofundado mais a frente, ao falarmos dos dois modos de gozo, masculino e feminino.

Assim, o corpo que se organiza pelo gozo fálico é um corpo marcado por furos, que são as zonas erógenas. Eles apontam para o infinito, já que estão nesse constante movimento sempre impossível da busca por um gozo total.

4.6.

De volta para a histeria: o fracasso do recalque e a insatisfação

Em *Três ensaios sobre a sexualidade* (1905b), Freud propõe o modelo de constituição de um corpo. A histeria representa a falha nessa constituição. O gozo na histeria perturba a estabilidade das zonas erógenas e o sintoma histérico é o fracasso da zona erógena. Ao mesmo tempo em que está referida a norma fálica, a histérica mostra também a fragilidade dessa organização.

As zonas erógenas e o gozo fálico representam um corpo em que o Nome-do-Pai opera e a histeria dá mostras de um tempo em que o pai enquanto função estaria em declínio. A histérica tenta salvar o pai ao fazer do sintoma dele a armadura de seu próprio corpo. Porém, a operação de cifragem do gozo não é totalmente eficaz, deixando visível o gozo não-negativado. Uma vez que essa operação de negativização do gozo falha na histeria, ela acaba por revelar a impotência do pai em negativizar todo gozo do corpo.

Até agora insistimos bastante sobre o fato de que a histérica busca no sintoma paterno uma sustentação para o seu corpo. Cabe agora uma observação sobre a insatisfação, parte também importante na estrutura histérica.

Freud localiza na impotência do pai a razão da fixação edipiana de Dora. Lacan vai mostrar no *Seminário 8* (1960-61/2010) como o laço de Dora com o pai se estabelece em função de sua impotência. A impotência do pai seria percebida por Dora entre outras coisas pela sua condição financeira, aparecendo, por exemplo, no fato de dar presentes a Sra. K. O amor e a ligação entre Dora e seu

pai parece ter aumentado a partir da grave doença dele. Após o aparecimento da doença, Dora passa a ser a pessoa que presta assistência ao pai adoecido e também sua confidente.

O *pai impotente* seria uma especificidade da histérica. Lacan afirma que o amor que Dora sente pelo pai é proporcional a sua depreciação. A histérica interroga o Outro como sujeito barrado, ela se constitui num laço com um Outro para quem sempre falta. No caso do pai de Dora, a falta é representada pela sua impotência. Podemos considerar que esta é a maneira da histérica produzir um Outro incompleto, incapaz de satisfazê-la. Sua ligação com o Outro se sustenta pela via da insatisfação. Ela tenta fazer um furo no Outro, tornando-o incompleto.

Temos então na histeria uma organização sintomática que gira em torno de um pai idealizado e castrado, ou idealizado porque castrado. Nos diversos exemplos citados, vemos que a histérica se identifica com o sintoma do Outro, por participação. A identificação ao pai é o que faz com que Dora tenha participação no gozo. Para a histérica ele é castrado e a dimensão da potência é apenas um revestimento para a impotência estrutural.

Dora se volta para o gozo do pai na busca de responder a pergunta sobre o que é ser uma mulher. A participação no sintoma do pai é uma maneira de se aproximar dessa definição, de buscar um saber que sempre lhe escapa. A tentativa de dar um sentido sexual a um excesso traumático por parte da histérica recobre um ponto de impossível ligado ao feminino: a falta de significantes²¹ no Outro capaz de dizer sobre o que é uma mulher.

A histérica parece responder ao vazio do significante feminino se falicizando, “abordando a sexualidade a maneira do homem, na ostentação fálica” (André, 2011, p. 132). Na busca de um significante que dê conta da sexualidade feminina, a histérica se volta para o sintoma do pai esperando dele um saber sobre a sexualidade, pela significação fálica. Entretanto, o traço significante que a histérica ganha do pai deixa espaços no corpo não marcados, não capturados pela

²¹ A perspectiva de Lacan sobre o significante e significado foi influenciada pela teoria do linguista Ferdinand de Saussure. Lacan opera uma desconstrução do signo de Saussure propondo uma autonomia do significante em relação ao significado (1953/1998). É relação em cadeia de um significante com outro significante (S1-S2) que produz como efeito o significado. Assim, o significado será sempre outro significante, que por sua vez, também remeterá a um outro significante (Vieira, 2009a, p. 336).

significação fálica e não tomados num sentido sexual, revelando a insuficiência da identificação com o pai e o retorno do gozo como resto dessa identificação. A histérica mostra com seu sintoma da insatisfação que há uma impossível completude com o Outro, que por mais que se tente, há algo que o saber – sentido fálico – não recobre. A insatisfação seria então uma maneira – histérica – de falar da não completude entre os sexos, de manter uma falta no Outro.

Vimos que as zonas erógenas dão consistência ao corpo assim como o Nome-do-Pai dá consistência ao Outro. O gozo fálico é um artifício para manter aberto o furo, que no caso são as zonas erógenas. Assim, só há prazer no sentido erótico se houver *furos no corpo*. A teoria freudiana mostra como não há erotismo sem incompletude entre os seres falantes e que é preciso que o *objeto a* caia no encontro com o Outro para que o corpo possa se sustentar (Vieira, 2008, p. 107).

Na histeria, o *objeto a* se apresenta na cena, impedindo o prazer. O resto de gozo paterno retorna para o corpo, trazendo à tona o segredo pactuado com o pai. Esse gozo extra que advém como resto da relação com o pai é o que aproxima a histeria da possessão demoníaca, ligada a uma estrutura sustentada pelo Nome-do-Pai.

No modelo da tradição antiga, a permanência e a constância dos seres no mundo eram designadas pelo imperativo divino (Birman, 2001, p. 113). Assim, a manifestação de um excesso no corpo era tomada, nessa perspectiva (campo sagrado) como possessão. A histeria nasce em um tempo em que Deus já não é a referência subjetiva exclusiva e outros arranjos começam a ganhar espaço. Há na histeria uma tentativa de salvar o pai, fazendo do gozo paterno seu sintoma e depositando na função paterna a pergunta sobre o feminino. Ela institui o pai como eixo de sua subjetividade, porém, diferente da idade média, a falha do recalque – falha no sentido fálico em dar ao gozo um sentido sexual – e retorno do gozo extra do pai mostram agora a impotência da função paterna.

4.7.

O corpo e o divino

O sociólogo Alain Ehrenberg defende a tese de uma mudança no que diz respeito à subjetividade representada pelo declínio da conflitualidade (Ehrenberg,

2000, p.152). O novo cenário não se sustenta na oposição entre indivíduo e sociedade, e nem entre o *supereu* e o *Id* (Ibid. p.274). Ele é suplantado por um modelo em que cada indivíduo passa a ser seu próprio soberano. No lugar da culpabilidade, por exemplo, que evidencia a dependência e dívida com o Outro, teremos um sujeito desinibido. A neurose seria o modelo para uma subjetividade centrada na *conflitualidade*, enquanto o modelo contemporâneo seria de base narcisista.

Através do estudo da histeria vimos como ela revela um fracasso do recalque, nos mostrando, por seu avesso, o que seria a constituição de um corpo clássico- modelo do corpo neurótico- onde as zonas erógenas sustentam um corpo unificado em torno do gozo fálico. Este campo se apresenta na forma paradoxal de uma extimidade no interior do próprio corpo que existe como um lugar de segredo, ponto cego do olhar do pai a partir do qual se delimita um corpo. Agora podemos nos perguntar sobre outras possibilidades de sustentação de um corpo, fora do registro fálico.

A referência ao Outro é a principal característica desse campo que optaremos por chamar a partir de agora de *sagrado*. Nele temos um corpo marcado pelas insígnias do Outro que delimita zonas de revelação e de sombra, de segredo. Outro campo seria abarcado pelo que optamos chamar de *divino*. Nele estamos incluindo formas contemporâneas de arranjos corporais, que junto com Ehrenberg, aproximamos de uma organização narcísica, no sentido de que o que está em jogo é a manutenção de um corpo. São os limites do corpo que estão em questão na atualidade. Para abordar o campo do *divino*, faremos uso do estudo de Lacan sobre o Outro gozo.

Nos últimos anos de seu ensino, Lacan vai situar um para-além do gozo fálico, que ele nomeará como gozo feminino. Este gozo, tratado por ele, sobretudo no seminário *Mais Ainda* (1972-73/2008), nos servirá de base para pensarmos uma estruturação corporal que não passe, integralmente, pelo gozo fálico.

4.7.1.

Dois modos de gozo

Vimos que há no ensino de Lacan um movimento em que o Nome-do-Pai – antes acompanhado de um artigo definido – é pluralizado e passa a ser um sintoma entre outros. Marie Helène Brousse (2009) entende esse movimento como a transição de uma universalidade de uma classe completa e organizada em direção ao indefinido e à incompletude. De fato, nos últimos anos de seu ensino, Lacan vai se voltar para aquilo que estaria para além da representação, o que a representação não recobre. Por esse motivo, noções tais como *objeto a*, gozo, feminino e *letra* foram mais exploradas nesta época.

Para tratarmos de uma forma de sustentação do corpo para além do falo, utilizaremos as *fórmulas da sexuação* apresentadas no *Seminário 20* (Lacan, 1972-73/2008). Lacan constrói um quadro onde se inscrevem quatro fórmulas que se situam a partir da referência ao falo e se agrupam em uma posição masculina e outra feminina. As posições masculina e feminina nada têm a ver com o sexo biológico, podendo ser ocupadas por um homem ou por uma mulher. Também não são posições complementares, como duas partes que juntas formam um todo. Lacan não fala dos dois gozos como dois conjuntos que juntos formariam o conjunto dos seres humanos. A maneira pela qual ele inscreve as fórmulas deixa claro que elas não se complementam. Ao percorrermos logicamente o lado feminino e masculino, percebemos a impossível compatibilidade entre eles, o que é outra maneira de verificar a não existência da relação sexual constantemente afirmada por Lacan ao longo de seu ensino. Conforme demonstraremos a seguir, só há conjunto do lado dos homens, sendo o gozo feminino um gozo que excede o conjunto masculino. Abaixo encontramos a reprodução das fórmulas de Lacan.

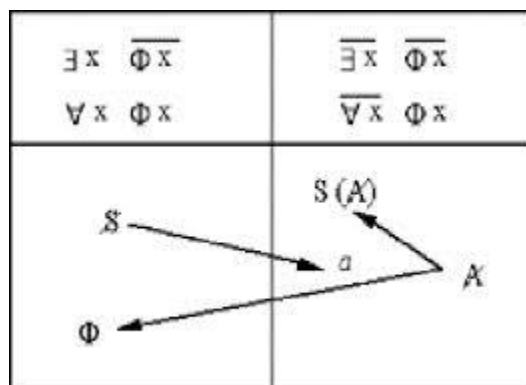


Figura 1 - As fórmulas Lacanianas da sexuação.

Fonte: (Lacan, 1972-73/2008, p. 84)

O lado esquerdo do quadro corresponde ao lado masculino e o direito ao feminino. Vemos no quadro que tanto o lado feminino quando o lado masculino refere-se ao falo e este é representado pelo símbolo " Φ ". Ele se situa do lado masculino, mas o lado feminino possui uma seta até ele. Assim, o lado feminino aponta para o falo, mas também alcança um gozo suplementar ao gozo fálico, o que é indicado na figura pelo $S(A)$: “Vocês notarão que eu disse suplementar. Se estivesse dito complementar, aonde estaríamos! Recairíamos no todo” (Lacan, 1972-73/2008, p. 99).

A ideia de uma classe completa e universal estaria ligada a uma lógica masculina, enquanto que a incompletude ao feminino: “a inconsistência designa uma estrutura lógica positiva, o espaço não-todo, um conjunto aberto definido pela impossibilidade de circunscrever uma totalidade...” (Lutterbach, 2004, p. 127). As duas fórmulas da sexuação são identificadas por Lacan pelo par: todo e não-todo, ao qual correspondem, respectivamente, as posições masculina e feminina. Temos então dois modelos lógicos: enquanto que, no caso do homem, a ideia do universal, do conjunto, está colocada, podendo-se fazer o conjunto dos homens, não há toda mulher, mas sempre uma (Lacan, 1972-73/2008).

O conjunto dos homens, regido pelo gozo fálico, se organiza pelo *um a mais* (+1), aquele que faz exceção ao conjunto. Ele pode ser escrito também como *um a menos* (-1), o que não faz parte do grupo dos homens, como o pai primevo, misto de pai com orangotango, que Freud retrata no texto do *Totem e Tabu* (1913). Com exceção do pai (+ Φ), que faz exceção ao conjunto dos filhos, todos os filhos serão submetidos à castração, havendo sempre uma mulher (- Φ) da qual

não se pode gozar. A função da exceção representada pelo pai é fundamental na organização da norma fálica. O fato de existir pelo menos um que não está submetido à castração organiza o conjunto do universal dos homens reunidos no gozo fálico. A partir de uma exceção, a lógica fálica delimita um limite ao gozo. Na fórmula, essa configuração é representada pela primeira linha, onde lemos que existe um sujeito para quem a função [phi] não funciona, e também pela segunda linha, que lemos que para todo sujeito funciona [x Φ].

Do lado do Todo, o gozo se apresenta como gozo impossível. O Nome-do-Pai sustenta um Outro a partir de uma falta estruturante e o gozo fálico é a herança paterna. Ele indica que há um limite até onde se pode ir. Assim, ao mesmo tempo em que interdita, ele fornece um parâmetro, localiza um gozo que deve permanecer distante.

Na mitologia grega encontramos um mito que serve de ilustração para a lógica fálica. Trata-se do mito de Isis em Plutarco. Nele, Osíris é cortado em pedaços que são espalhados pelo rio. Isis vai em busca dos pedaços para juntá-los e reconstruir seu corpo. Ela consegue reunir alguns pedaços, mas o pênis de Osíris nunca foi encontrado. Em seu lugar, Isis coloca uma estátua que o representa. Em sua tese sobre *A erótica e o feminino*, Ana Lucia Lutterbach (2004) faz referência ao mito para destacar a dimensão faltosa do falo. Porém Lacan dá a ele o estatuto de significante: ele aponta para uma falta justamente por ser fora do sentido. Portanto, “o falo não coincide com o pênis, mas está onde não há o órgão, é, portanto, o significante de uma falta (Lutterbach, 2004, p.119). A dimensão significante confere a ele a característica de a presença de uma ausência, um vazio de sentido organiza um corpo unificado.

No campo da topologia, ao qual Lacan se interessou mais ao final de seu ensino, o falo é indicado como única maneira de verificar se um furo é verdadeiro (1975-76/2007). Por ser o significante que só se inscreve na falta do Outro, como vemos no matema $S(A)$, o falo assegura que o furo é atravessado por uma reta infinita (logo verdadeiro): “com efeito é o falo que tem o papel de verificar que o falso furo é real” (Ibid., p.114). Essa referência nos ajuda a entender a lógica do Todo. Na medida em que o falo é a significação que decorre da nomenclatura paterna – Nome-do-Pai –, temos uma estrutura em que o Todo só é possível a partir da sustentação dada pelo furo. O Todo se fecha em torno do furo verdadeiro, atestado pelo falo.

Na perspectiva do Todo, o Nome-do-Pai se articula à ex-sistência, um significante externo que dá consistência ao conjunto. No seminário *RSI* (inédito), Lacan afirma que "o gozo fálico é aquele que se articula ao imaginário como ex-sistência [...]" (Lacan, 1974-1975). O gozo fálico é uma das maneiras de situar a ex-sistência no plano imaginário. O pai ocupa a função de exceção e organiza-se um corpo marcado pela castração.

Desta maneira, temos como definição do sistema regido pelo Nome-do-Pai, uma lógica totalitária, regulada pela exceção e que revela um Outro furado, marcado pela falta. A exceção permite uma organização na medida em que marca um vazio central.

Lacan (1972-73/2008) vai falar de um infinito diferente para cada sexo, utilizando o paradoxo de Zenão²² que conhecemos popularmente na fábula de Esopo como "a lebre e a tartaruga". Aquiles eternamente tenta se equiparar a tartaruga, mas a cada novo passo está sempre mais adiante ou menos, nunca chega a se aproximar inteiramente. Ele representa o lado masculino em que é possível se medir os passos, mas o dia do encontro fica sempre postergado a uma distancia que se desloca cada vez que parecemos nos aproximar:

Quando Aquiles dá um passo, estica-se para junto de Briseida, esta, tal como a tartaruga, se adiantou um pouco, porque ela não é toda, não toda dele. Ainda falta. E é preciso que Aquiles dê o segundo passo, e assim por diante. [...] Aquiles, é bem claro, só pode ultrapassar a tartaruga, não pode juntar-se a ela. Ele só se junta a ela na infinitude (Lacan, 1972-1973/2008, p. 14).

Como Aquiles, o homem (posição masculina) tenta se equiparar a mulher por meio da medida fálica, mas há sempre um descompasso, visto que a mulher não está toda na medida fálica e cada tentativa mostra algo para além do falo. Aqui, o infinito aparece como promessa de um encontro sempre postergado. Agora vejamos o lado feminino da sexuação.

Como vimos, Lacan escreve duas setas no lado da mulher; uma que aponta para o falo e outra para $S(A)$, o significante da falta no Outro (Lacan, 1972-73/2008). No lado feminino, há também a referência ao falo, porém o feminino implica o acesso a um gozo suplementar ao gozo fálico, e que, portanto, não funciona na mesma lógica todo-exceção. Sem exceção não há possibilidade de

²² Cenas do livro XXII da *Ilíada*.

formar um conjunto, portanto cada mulher terá que ser contada individualmente. A mulher não está fora da castração, mas é não-toda submetida a ela, tendo também acesso, de forma suplementar, a um gozo não fálico.

O autor situa a mulher como “a única a ser ultrapassada por seu gozo” (Ibid., p. 467). A posição feminina implica para ele uma abertura para o ilimitado, já que não há uma exceção em que todos são referidos, formando um conjunto. Assim, o feminino é marcado pela impossibilidade de formar um conjunto, pois não há como fechá-lo. Trata-se de um outro infinito, remetido ao impossível de agrupar, de fazer conjunto. O feminino se orienta para além do Um (grupo) que agrupa o todo regido pelo gozo fálico e por isso é tido como infinito: “Quando digo que a mulher é não-toda e que é por isso que não posso dizer a mulher, é precisamente porque ponho em questão um gozo que, em vista de tudo que serve na função Φ x, é da ordem do infinito” (Ibid., p. 110). Na fórmula, temos [primeira linha]: não há sujeito para quem a função $x[\Phi]$ não funcione; abaixo, [segunda linha]: para nãotodo sujeito é verdadeiro que $[\Phi]$ x funcione, pois a mulher é nãotoda submetida à castração.

Lacan se refere ao gozo feminino como *gozo do Outro* (Ibid., p. 24), trazendo com isso a ideia de uma alteridade radical. É nesse momento que ele aproxima o gozo feminino de Deus. É pelo campo do não-todo fálico que ele vai explorar a relação entre a mulher e Deus e afirmar que “é na medida em que seu gozo é radicalmente Outro que a mulher tem mais relação com Deus [...]” (Ibid., p. 89). É também através da relação com o infinito que ele relaciona o gozo feminino a Deus.

Uma das maneiras que Lacan escolhe como possibilidade de termos alguma notícia sobre esse gozo para além do falo (feminino) é através dos relatos místicos. Por meio da mística, ele vai explorar outras maneiras de estabilização de um corpo diferentes da dupla falo - zona erógena.

4.8.

A mística e o Outro gozo

A palavra mística no cristianismo arcaico refere-se às interpretações ocultas das Escrituras e às presenças simbólicas em rituais. Podemos usar como

exemplo Jesus Cristo na Eucaristia, que posteriormente ganhou o sentido de uma teologia mística (Terêncio, 2011). Os relatos de experiências místicas trazem uma presença divina que se apresenta como arrebatamento ou êxtase. Os testemunhos místicos relatam uma presença divina nada pacífica. Segundo Valas (2001), as místicas sempre existiram na igreja católica, mas muitas permaneceram marginais a ela. Elas sempre causaram algum ou muito incômodo por questionarem o estatuto do Deus da tradição, trazendo à tona um gozo de Deus. Em contraposição ao Deus da tradição cristã, as místicas trazem um Deus vivo que se manifesta diretamente no corpo.

Uma das principais características do discurso místico se distingue pela busca de uma relação sem mediação com Deus, conforme encontramos neste trecho do místico São João da Cruz:

Quem poderá curar-me?!
Acaba de entregar-te já deveras;
Não queiras enviar-me
Mais mensageiro algum,
Pois não sabem dizer-me o que desejo
(São João da Cruz, O. C., 2012, p. 31).

Dentro da psicanálise, Freud pouco escreveu sobre a mística. Quando escreveu, na maior parte das vezes referiu-se a ela como sinônimo do ocultismo, algo a ser evitado quando se deseja entrar para o rol das ciências reconhecidas. Sua mais importante contribuição para o tema foi o debate com Romain Rolland a respeito do “sentimento oceânico”, publicado no *Mal-estar na civilização* (Freud, 1929).

Rolland era um amigo com quem Freud trocou correspondências. Rolland foi inicialmente do catolicismo até conhecer e se dedicar ao hinduísmo (Araújo, 2014).

Após o recebimento do texto *O futuro de uma ilusão* (Freud, 1927), enviado por Freud para sua leitura e crítica, Rolland o responde afirmando ser justa sua análise sobre a religião, mas propõe uma distinção entre *religião* e *sentimento religioso* ou sensação religiosa, que independeria da igreja e seus dogmas:

o fato simples e direto as *sensação do eterno* (que pode muito bem não ser eterno, mas simplesmente sem limites perceptível, e como se fosse oceânico) [...]. Posso acrescentar que esse sentimento “oceânico” não tem nada a ver com minhas aspirações pessoais [...]. Mas o sentimento que eu experiencio é imposto a mim como um fato. É um *contato* [...] (Rolland apud Vermorel; Vermorel, 1993, p. 303-304).

Rolland era ele próprio um místico e o *sentimento oceânico* referido na carta parece dizer respeito a uma experiência dessa ordem (Terêncio, 2011). Freud relaciona o sentimento oceânico ao fundamento de muitas sabedorias da mística no final do primeiro capítulo do *Mal-Estar na civilização* (1929). Ele anuncia de início a dificuldade que tem com o tema, pelo fato de nunca haver experimentado esse sentimento. Em sua explicação para o fenômeno místico, ele remete a experiência às origens do eu, momento em que as fronteiras com relação ao mundo externo não estão totalmente estabelecidas. O *sentimento oceânico* seria para ele uma espécie de regressão a esse estado.

Como dissemos, o misticismo possui um caráter subversivo em relação à religião, já que nele o sujeito busca uma experiência direta com o divino, sem qualquer mediação (Terêncio, 2011). Essa separação não é universal, havendo em muitas religiões exemplos de místicos inseridos na religião ortodoxa, como é o caso de João da Cruz e Santa Teresa de Ávila²³ (Ibid.). Porém, podemos inferir que, mesmo quando inserida no contexto da religião, a experiência mística sempre acontece de forma parcialmente deslocada.

Lacan (1972-73/2008) interessa-se, sobretudo, pela mística inserida na tradição cristã. Ele dá a mística um valor de discurso, algo sério em que se experimenta um gozo além do falo, situando-a do lado não-todo nas fórmulas da sexualização. Ele também menciona alguns místicos que se posicionam mais do lado fálico, como Ângelus Silésius, mas, por definição, para ele o místico seria alguém que experimenta a ideia de que deve haver um gozo mais além do gozo fálico (Lacan, 1972-73/2008, p. 82). Ele utiliza o testemunho dos místicos como Santa Tereza de Ávila e São João da Cruz para abordar este Outro gozo. A experiência mística seria para Lacan uma das maneiras mais importante para percebermos a relação com o gozo feminino. Retomando o *sentimento oceânico*, abordado por

²³ Existem outras referências da mística ligadas a outras religiões, como a cabala que constitui uma via mística no judaísmo e o sufismo no islamismo (Terêncio, 2011, p. 28).

Freud, vemos que de alguma forma ele contempla um ilimitado que é a principal característica do gozo místico para Lacan. Este sentimento seria uma maneira de falar desse gozo aberto, excedente em relação ao gozo fálico.

Assim, a definição da mística para Lacan estaria na “ideia de que deve haver um gozo mais além” (Ibid., p. 100). Outra referência fundamental de Lacan é que na experiência mística haveria um gozo que, embora experimentem, dele nada sabem (Ibid., p. 82). Desse gozo elas nada podem falar. Nesse contexto, Lacan se refere às analistas mulheres, indagando-se o motivo delas dizerem tão pouco sobre o gozo feminino. O fato das psicanalistas dizerem pouco sobre esse gozo mostra que ele está em excesso em relação à significação (fálica) e, portanto, não pode ser explicado. A escrita mística seria uma tentativa, paradoxal, de falar desse gozo que é estruturalmente inacessível. O encontro com Deus vivido pelos místicos traz em geral uma impossibilidade de dizer, de colocar em palavras o acontecimento vivido. As místicas estabelecem relação com o impossível de dizer. O discurso do místico sempre invoca o limite do próprio discurso, por isso as indicações de Lacan apontam o Deus das místicas como $S(A)$, que indica um gozo fora da representação. Articulado ao Outro barrado, S corresponde ao significante da falta do Outro. A barra indica que a via para esse gozo é uma posição limite, onde já falta a dimensão simbólica. Trata-se de um gozo não dizível. Portanto, todo discurso místico situa-se no âmbito do meio-dizer, sendo sempre da ordem do inefável:

Para Hadewijch em questão, é como para santa Tereza – basta que vocês vão olhar em Roma a estátua de Bernini para compreenderem logo que ela está gozando, não há dúvida. E do que ela goza? É claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente de dizer que eles o experimentam, mas não sabem nada dele (Lacan, 1972-73/2008, p. 82).

Assim, o relato dos sujeitos que passaram por experiências místicas constitui um modo particular e original de discurso em que a fala serve de instrumento para dizer que não há o que dizer sobre o gozo que experimentam. Por esse motivo, Lacan aproximou mística e poesia: tanto o discurso místico quanto a poesia são tentativas de se aproximar de um real, fora da linguagem. Elas seriam uma produção discursiva sobre o impossível de dizer. A diferença, poderíamos supor, está igualmente colocada na citação sobre a mística de Bernini.

A mística envolve um gozo no corpo, constitui-se como uma *experiência de corpo*, enquanto que a poesia pode ocorrer no plano dos significantes. Os registros de místicos como santa Tereza de Ávila são uma tentativa sempre aproximada de falar de uma experiência de sem representação, onde tentam dar testemunha desse gozo indizível, mas experimentado no corpo. Além da poesia a mística também se diferencia da religião:

entre a ciência mística e o conhecimento teológico, metafísico ou físico há uma diferença análoga àquela que separa como por um abismo a impressão de um músico escutando uma sinfonia e o comentário literário de qualquer homem culto (Lalande, 1996, p. 687).

A mística constitui-se como uma maneira de falar da religião no contexto de uma experiência "privatizada ao nível do sujeito" (Miller, 2006, p. 9, tradução nossa). Mesmo as místicas católicas vivem essa experiência como uma convocação subjetiva, sempre de ordem privada. Desta forma, podemos conceber a mística como uma forma de vivenciar a religião em seu aspecto subjetivo ou pessoal (Terêncio, 2011). A relação do sujeito com Deus é sempre singularizada. Agora veremos como essas características aparecem na experiência de dois místicos estudados por Lacan. A maior parte do capítulo seguinte será dedicada ao estudo de uma mística moderna, Marie de la Trinité, de modo que no momento faremos uma análise bastante breve somente a título de introdução dos escritos de Santa Tereza de Ávila e de São João da Cruz.

No seminário *Mais, ainda* (Lacan, 1972-73/2008), São João da Cruz (1542-1591) é tomado por Lacan como exemplo de alguém que se posiciona do lado não-todo fálico, inserindo-se no lado feminino. São João da Cruz foi o primeiro carmelita descalço, nascido em Ávila. Ele foi testemunho de Santa Tereza de Ávila em seus relatos místicos. Seus primeiros poemas místicos foram compostos em 1577 quando ele ficou encarcerado no convento dos Calçados de Toledo durante oito meses. Em 1726, o Papa Bento XIII o canoniza e em 1926 o Papa Carmelitano Pio XI o proclama Doutor da Igreja, nomeando-o Doutor Místico. Ele travou forte relacionamento com Madre Tereza, fundando com ela os Carmelitas Descalços.

Michel de Certeau (2012), que realizou estudos importantes sobre a Mística, comenta sobre o discurso de São João da Cruz em seu livro *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. Para ele, todas as etapas da experiência

mística se relacionam com um princípio do movimento dito por São João da Cruz como “aquilo que excede” (Certeau, 2012, p. 201). No discurso de São João da Cruz especificamente, esse princípio é encontrado pelo que Michel de Certeau chama de um “não é isso”, que estaria presente em todos os estados que ele se encontra: “A percepção, a visão, o êxtase, o despojamento, a própria podridão são, alternadamente, entrecortadas por um “não é isso”, de modo que o discurso de São João da Cruz é uma série indefinida de *isso não, isso não, isso não*” (Ibid., p. 201). Essa análise de Certeau expressa o que Lacan também afirma sobre o fato da mística ser um modo de falar do limite do discurso. Trata-se de uma linguagem que reenvia o tempo todo à ausência, como se as palavras não pudessem dar conta do que se passa na experiência. Abaixo vemos um trecho de uma poesia de São João da Cruz, intitulado *Glosas sobre um êxtase de alta contemplação*:

Eu não soube onde entrava
 Porém, quando ali me vi,
 Sem saber onde estava,
 Grandes coisas entendi;
 Não direi o que senti,
 Que me quedei não sabendo,
Toda a ciência transcendendo.
 [...]
 Estava tão embevecido,
 Tão absorto e alheado,
 Que se quedou meu sentido.
 De todo o sentir privado,
 E o espírito dotado
 De um entender não entendendo,
Toda a ciência transcendendo.
 O que ali chega deveras
 De si mesmo desfalece;
 Quanto sabia primeiro
 Muito baixo lhe parece,
 E seu saber tanto cresce,
 Que se queda não sabendo.
Toda a ciência transcendendo.
 Este saber não sabendo
 É de tão alto poder,
 Que os sábios discorrendo
 Jamais os podem vencer,
 Que não chega o seu saber
 A não entender entendendo,
Toda a ciência transcendendo.
 [...]
 (São João da Cruz. O. C., 2002, p. 38-39, grifo nosso).

A poesia de São João busca transmitir um encontro com Deus que transcende o campo de um saber (ciência). Ele situa a experiência vivida fora da perspectiva dos sábios. Em outro texto, São João da Cruz afirma que diante da imensidade divina vivida na experiência mística, não há como compreender, restando apenas o balbuciar (São João da Cruz, O. C., 2002, p.628). Esse balbuciar é associado por ele à fala das crianças que não conseguem “expressar e manifestar o que há por dizer” (Ibid.)

Vemos que para os místicos-católicos, o caminho místico até a comunhão com Deus (cristão) passa por um abandono do mundo, o que inclui o despojamento dos bens e predados e até dos vínculos familiares. Esse despojamento muitas vezes se estende e inclui a perda do nome de batismo, da tradição familiar e a adoção de um novo nome. Como muitos outros, São João da Cruz, antes João de Yepes, muda de nome ao entrar no caminho místico. Há, portanto, uma espécie de renúncia ao mundo anterior. Porém, na perspectiva do sujeito místico, essa perda na verdade não se coloca efetivamente como perda, já que o caminho místico é para eles infinitamente maior do que qualquer coisa (mundana) que possam ter. No seminário sobre a transferência, Lacan fala desse despojamento das riquezas vivido pelos santos (e místicos):

O santo se movimenta inteiramente no domínio do ter. Se ele renuncia a essas coisinhas, é para possuir tudo. E se vocês examinarem bem de perto a vida dos santos, verão que ele só pode amar a Deus como um nome de seu gozo. [...] o santo é um rico. Ele bem que faz o que pode para ter um ar de pobre [...], mas é nisso justamente que ele é um rico [...], pois a sua não é uma riqueza de que se possa livrar facilmente (Lacan, 1960-61/2010, p. 347).

Diante do infinito que se abre no encontro com seu Deus, todo o resto perde em valor. O prazer dessa experiência é infinitamente maior do que qualquer vivência mundana. Em sua biografia, Santa Tereza de Ávila também fala desse despojamento do mundo no caminho para o encontro com Deus:

Não me parece outra coisa senão um morrer quase totalmente a todas as coisas do mundo e ficar gozando em Deus. Não conheço outros termos para expressá-lo. Não sabe então a alma o que fazer: se fala, se fica em silêncio, se ri, se chora. É um glorioso desatino, uma celestial loucura na qual se aprende a verdadeira sabedoria. Para a alma é uma maneira muito deliciosa de gozar (Santa Teresa de Ávila, 1588/1998, p. 86).

É interessante notar que o despojamento subjetivo de Santa Teresa de Ávila não inclui o corpo. Podemos pensar que o corpo é o território sagrado onde acontece o encontro com o divino. Isso se contrapõe ao ideário cristão que relaciona o corpo ao pecado e por isso castigado. A escrita de Santo Agostinho é um representante do pensamento cristão, que afirma uma inferioridade do corpo em relação ao espiritual. A perda do paraíso é fruto do desejo sexual e a concupiscência assume o lugar de pecado original (Agostinho, 1973). De certa maneira as míticas parecem provocar um curto-circuito nesse esquema, já que o encontro com o divino acontece no corpo. O corpo não é a fonte de pecado mas alvo de uma manifestação divina.

Santa Tereza de Ávila é a mística citada por Lacan na famosa passagem referida por ele no *Seminário 20*, sobre a escultura de Bernini na qual Santa Tereza de Ávila estaria em uma experiência de êxtase. A escultura ilustra a capa desse seminário. O título original do seminário: *Encore*, homófono a "*un corps*" (*um corpo*) indica a ênfase no corpo que Lacan busca dar nesse momento de seu ensino assim como a escolha das míticas como ilustração e enfoque fundamental no seminário indica a importância do corpo na experiência mística.

Santa Tereza nasceu na Espanha, na cidade de Ávila, em 1515. Ainda criança, inspirada pela leitura da vida de alguns mártires, realiza uma breve fuga de casa com a intenção de morrer mártir e subir ao Céu. Foi uma figura importante. Realizou uma reforma da Ordem carmelita, fundou o primeiro Carmelo reformado, em 1562, seguido de mais dezesseis Carmelos e construiu, junto com São João da Cruz, o primeiro convento de Carmelitas descalços.

Lacan afirma que a mística é um “mergulho em direção ao gozo de Deus” (Lacan, 1963/2005). Os místicos gozam dessa relação de amor com Deus, mas esse amor não é regrado. Muitos relatos mostram uma relação desmedida com Deus. São João da Cruz, por exemplo, relata a relação com seu Deus como “incêndio de amor” (São João da Cruz, O. C., 2002, p. 551). Se a presença divina o coloca dentro de um “incêndio de amor”, sua ausência é sentida como avassaladora como vemos na poesia “Glosas da alma que pena por não ver a Deus”:

Vivo sem viver em mim,
E de tal maneira espero
Que morro porque não morro
(São João da Cruz, O. C., 2002, p. 40)

Essa relação com o divino é tão intensa que para ele a vida toda ganha outra perspectiva. A vida e tudo que nela existe é incomensuravelmente menor do que a perspectiva do encontro com Deus. Santa Tereza de Ávila também expressa essa relação de amor sem medida com Deus, falando de um amor intenso e capaz de abrir feridas no corpo. As chagas são exemplos desse amor incomensurável, bem acima do amor humano, conforme também testemunha São João da Cruz: “Chamam-se feridas espirituais de amor, e são extremamente saborosas e desejáveis para a alma” (Ibid., p. 604).

[...] convém saber que além de muitas outras espécies de visitas feitas por Deus à alma, nas quais a fere e transporta de amor, costuma ele dar uns toques de amor bem escondidos. São estes como setas de fogo que vêm ferir e transpassar a alma, deixando-a toda cauterizada com amoroso fogo; estas, propriamente, se chamam feridas de amor, e a elas se refere aqui a mesma alma[...]. Inflamam de tal modo e com tanta veemência, que a alma fica a se abrasar em fogo e chama de amor, tão fortemente, a ponto de parecer consumir-se naquela frágua, saindo fora de si [...] (São João da Cruz, O. C., 2002, p. 602).

Os místicos trazem com muita propriedade o testemunho de um arrebatamento provocado pela presença divina. Diferente do resto da doutrina cristã, em que se exalta um Deus cujo encontro fica postergado ao juízo final, na experiência mística esse encontro acontece no próprio corpo, numa experiência de amor ilimitado.

5. Marie de la Trinité e o Outro gozo

Eu me sinto o sujeito de uma graça que me ultrapassa e convidada a atos que eu ignoro, e que me são incompreensíveis porque são infinitos.

Marie de la Trinité

Até o momento fizemos um percurso teórico que se iniciou pelo estudo do pai e sua importância na psicanálise. Vimos, no segundo capítulo, como o lugar do pai se transforma na teoria Lacaniana, igualando-se em certo momento a um Outro no Outro, significante que sustenta a cadeia simbólica. Do Nome-do-Pai investigamos sobre o gozo no campo paterno para, no terceiro capítulo, pensarmos no corpo a partir das dimensões do Outro e do gozo. O conceito de *sinthoma*, que aparece nos últimos seminários de Lacan, nos mostra que há sempre um gozo que sustenta a montagem do sintoma para cada sujeito. Assim, seguindo o próprio movimento de Lacan, o nosso estudo sobre o gozo foi ganhando cada vez mais espaço no texto. Também no terceiro capítulo, a partir desta teoria, foi possível verificarmos que desde Freud encontramos um gozo presente no lugar paterno e que falar do pai na psicanálise inclui necessariamente essas duas dimensões: o pai do nome e o gozo no campo paterno.

Dentre os tipos clínicos, a histeria é aquele que dá mostras do gozo paterno no próprio corpo. Assim, é por esta via que entramos no quarto capítulo, onde abordamos nosso principal tema de estudo: o corpo. A histeria apresenta em seu sintoma, um gozo vivo, não negatizado pelo laço com o pai. A investigação sobre o gozo nos levou a interrogação sobre um gozo místico, que Lacan define como um gozo além do falo. Temos assim, uma divisão didática que se estabeleceu ao longo da tese entre um gozo ligado ao campo paterno que se apresenta no corpo dentro da clínica da histeria e um gozo extra, que aponta para um lugar fora deste campo e que começamos a investigar ao falar do gozo místico.

Realizaremos agora um estudo dos escritos de uma religiosa católica francesa, nascida no século XX, chamada Marie de la Trinité (Maria da Trindade). No final do capítulo precedente trabalhamos a ideia de que a mística é uma maneira de explorar outras possibilidades de constituição do corpo que implicam um recurso além do falo. Neste último capítulo exploraremos esses pontos através do estudo de uma mística atual, construindo a partir de seus relatos escritos em diários um estudo de caso.

O estudo utilizará como principal material bibliográfico os *Carnets*, diários de Marie de la Trinité (1903-1980). Sua escrita foi motivada pelo conselho do padre Motte, seu mentor no caminho religioso. A inspiração e base dos diários vieram das cartas que ela endereçou ao padre, em que ela relatava a graça e as palavras recebidas em oração.

Entre 1936 e 1946 Marie escreveu um total de 35 textos espirituais que foram agrupados e divididos em cinco volumes que possuem uma média de 95 páginas cada um. Eles contêm o relato de Marie sobre as experiências religiosas vividas e as palavras recebidas durante a oração.

Antes dessa publicação recente, partes dos diários haviam sido reunidas e publicadas sob o título "*Filiation et sacerdoce des chrétiens*" (Filiação e sacerdócio dos cristãos) em 1986 pelo padre Antonin Motte. Porém, o livro deixa de fora as partes relativas à dimensão espiritual e psíquica da experiência de Marie de la Trinité, constando apenas suas reflexões teológicas. Este mesmo livro foi traduzido e adaptado posteriormente por Hans Von Balthassar, que acrescentou uma segunda parte em que versa sobre a experiência espiritual e as preces da Marie de la Trinité. Outros trechos dos *Carnets* foram publicados a partir de 2002, mas até o presente momento não temos acesso a todos eles, já que apenas quatro volumes foram publicados.

5.1.

A vida de Marie de la Trinité

Marie de la Trinité é francesa, nascida em Lyon, em 1903. O nome Marie de la Trinité substitui seu nome de batismo, Paule de Mulatier, no momento em que ela entra para a congregação das dominicanas missionárias. Paule nasceu em 3 de julho de 1903. Filha de uma família de industriais de Lyon da elite lyonense, ela recebe uma educação baseada em valores cristãos (Schmitt²⁴, 2009, p.18, tradução nossa). Na infância sofre frequentes doenças como otite, coqueluche, anemia. Ela também apresenta dificuldades no aprendizado e afirma ter a sensação que “toda sua vida mental estava bloqueada” (Ibid.). Além disso, relata que nunca se sentia totalmente à vontade com as pessoas e que tinha a sensação de uma “tensão interior habitual” em sua infância (Morin, 2011, p. 80, tradução nossa). Na escola e com a família experimenta um sentimento constante de inferioridade (Marie de la Trinité, 2009, p. 52, tradução nossa). Sua vocação religiosa já se manifestava quando afirmava ainda muito nova, que “apenas com Deus se sentia aliviada” (Schmitt op. cit., p. 19). Apesar da vocação para a vida religiosa, seu percurso religioso é, desde o início, carregado de sofrimento e dificuldade. Sentindo-se envergonhada por Deus a ter escolhido, Marie julga não ser merecedora dessa escolha divina, o que resulta numa relação com o divino permeada de autopunições e o que parece ser uma necessidade de penitência. No livro *De l'angoisse à la paix*²⁵ (Da angústia à paz) (Marie de la Trinité, 2003) ela fala desse sentimento como a angústia de uma culpabilidade inelutável" (Ibid., p. 50).

Aos quinze anos, morando na Itália, ela escreve para sua mãe e lhe conta seu desejo em tornar-se religiosa (Jeannot, 2010a, p. 69). Seus pais, porém, não consentem. No ano seguinte, 1920, Marie escolhe como diretor espiritual o padre Périer e se engaja em atividades religiosas. Tendo conhecido a vida de Santa Tereza de Ávila, em 1929 ela decide entrar para o Carmelo, porém o padre Périer

²⁴ Utilizamos como referência para a construção desta breve biografia de Marie de la Trinité a extensa e importante introdução dos seus diários realizada por Christiane Schmitt publicada no primeiro diário (2009) além do livro Marie de la Trinité: Union à Dieu et filialité Mystique et épreuve, organizado por Clermont-Tonnere, 2010).

²⁵ O livro tem por subtítulo Relation écrite pour Jacques Lacan (Relato escrito para Jacques Lacan). Foi escrito por Marie por incentivo de Lacan.

a orienta a ir para uma nova fundação dominicana. Marie não se identifica com esta congregação, mas em função de seu voto de obediência ao padre, ela segue sua orientação. No ano seguinte ela entra para a nova congregação, a das Dominicanas missionárias, fundada pela Madre de Saint-Jean (Morani, 2010). Ela permanece ali e traz uma grande contribuição à nova congregação, já que, sendo de um meio mais abastado, Marie utiliza essa influencia e consegue fazer a congregação crescer rapidamente, sendo inclusive erigida canonicamente (Schimitt, 2009, tradução nossa). Sua primeira experiência mística, que ela descreve como uma união com o Pai foi durante um trabalho missionário em Champagne-sur-Loc, em 1929, na mesma congregação das Dominicanas, onde permaneceu por toda a vida (Ibid.).

A leitura dos diários nos faz perceber que a relação com a vocação religiosa de Marie é, desde o início, atravessada por um conflito entre uma vida voltada para a interioridade e contemplação, e outra voltada para a forma externa. O conflito entre essas duas vias é sentido o tempo todo por ela. Esse fica claro na carta que ela escreve para o padre Motte relatando seu desespero em relação a oposição crescente entre a demanda de oração e as obrigações da congregação que ela era encarregada: "a oposição só faz aumentar, e eu não creio que seja possível de encontrar uma solução na congregação[...]. (Carta de Marie de la Trinité, 22 de abril de 1941, apud Schimitt, op. cit. p.26).

A via contemplativa era a tendência para a qual Marie se sentia mais inclinada, entretanto a congregação dos Dominicanos e a função dela na congregação se direcionavam para o trabalho missionário.

O cotidiano na congregação era bastante rígido e trabalhoso. Entre as atividades, estavam àquelas ligadas ao cargo de instrutora de noviças, além de missas, estudos e a escrita de seus diários. É no ano de 1941, após sua segunda experiência de graça, que Marie começa a escrever seus diários. Além disso, ela passa a ser a primeira assistente da madre fundadora substituindo-a na sua ausência. Marie encontra de dificuldades para conciliar as exigências da congregação e sua vocação à vida contemplativa e à oração. A direção do padre Motte para permanecer na missão que lhe foi designada é dificilmente aceita por ela. A relação torna-se conflituosa e, mesmo declarando votos de obediência, Marie tem dificuldades em aceitar às ordens do padre, uma vez convencida de que apenas ela conhece as exigências de Deus destinadas a ela, que sentia como

voltadas para vida contemplativa. Essa tensão entre a mediação e obediência aos padres e a busca de uma relação com o divino sem intermediários, permeia toda a vida religiosa de Marie.

Apesar da intenção de cumprir as exigências designadas para ela, ao longo do tempo, Marie vai se distanciando cada vez mais da vida externa e dedicando cada vez mais tempo às suas orações e ao recolhimento, a ponto de já não ficar claro seu papel dentro da congregação. Em 1942 Marie é retirada do cargo de instrutora das noviças, permanecendo assistente geral. Ela se volta cada vez mais para uma relação religiosa baseada no silêncio e no isolamento (Marie de la Trinité, *Carnets, I*, 2009, p. 33, tradução nossa).

Paralela à vida cada vez mais isolada, Marie se mostra obcecada pelo tema da comida, chegando ao ponto de fazer pedidos incessantes à madre superiora para fazer jejum ou se alimentar de pão e água. Ela sofre de um mal estar psíquico que piora muito nessa época. Em 1938 ela já apresenta sinais de depressão. Além da privação de comida, Marie também faz uso de bracelete de ferro, conhecida como "cadeinha" e cinta de crina (*ceinture de crin*) como modo de penitência (Morin, 2011). A intensidade desses atos preocupa sua madre superiora e gera conflitos entre elas. Até 1942 ela passará por momentos de grande sofrimento e angústia. Segundo Isabelle Morin – em um artigo sobre Marie de la Trinité –, Marie viveu nesse período um estado de grande “desvitalização narcísica” e “negativação de seu ser” (Ibid., p.84). As dificuldades aumentam, tornando as relações a sua volta muito difíceis. Ela sente seu corpo como uma "garrafa de água cheia demais” (1942 apud Morin, 2011, p. 84, tradução nossa).

Em 1945, Marie realiza por iniciativa própria sua primeira consulta com um psiquiatra, o doutor Nodet. Ele identifica na relação de isolamento e na tendência acentuada para o jejum, a presença de motivações inconscientes. Ele a encaminha para um psicanalista, o doutor P., que classifica o quadro como um caso de neurose obsessiva. Marie não permanece muito tempo com o doutor P. e retorna ao doutor Nodet, que propõe um acompanhamento de seu caso, incluindo um encontro a cada três meses além de correspondências (Marie de la Trinité, op. cit., p. 38-40). Além disso, Marie lhe envia correspondências por escrito que ele respondia. Doutor Nodet e o padre Motte se comunicam, compartilham as dificuldades em lidar com Marie e se dizem impotentes diante dos sintomas apresentados. Nodet entende que a agressividade de Marie seria fruto de uma

relação com um pai que foi para ela objeto de amor e ódio. Ele percebe essa mesma ambivalência na relação com o padre Motte e com ele próprio. Em determinado momento do tratamento, Nodet indica a realização de uma lobotomia. Marie vai a Paris, consulta alguns médicos e a indicação é deixada de lado (Marie de la Trinité, *Carnets, I*, 2009, p. 43, tradução nossa).

Neste período, Marie tenta vários tratamentos. Ela volta a buscar psicanalistas, passa por alguns, sem, no entanto, permanecer. Em 1950, recebe de um desses profissionais a indicação de Jaques Lacan, com quem ela estabelece uma rápida transferência, realizando tratamento durante quatro anos (Morin, 2011). Trataremos mais especificamente desse tratamento em outro momento do capítulo. Por hora, destacamos que Marie, em uma carta à mãe superiora, diz sentir-se segura na relação com Lacan. Em certo momento deseja interromper o tratamento e Lacan a escreve uma carta que abordaremos mais a frente, em que ele faz uma importante referência sobre a relação de Marie com a religião. Depois desse período ela interrompe o tratamento e busca outros profissionais.

Em 1953, em meio a grandes dificuldades na relação com as outras irmãs, Marie retorna a Paris, se inscreve na Sorbonne como auditora livre e realiza estudos de psicologia. Posteriormente, se inscreve numa formação oferecida pelo doutor Ey, onde intercala uma parte teórica com trabalhos práticos em dois hospitais, Sante-Anne e Vaugirard e participa de congressos de psicologia.

Em 1959, ela retorna definitivamente para a cidade de Flavigny, deixa os estudos e a vida em Paris e passa a fazer parte da comissão de revisão das constituições. Esse movimento não é explicado em nenhuma correspondência. Apenas se sabe que a fundadora da congregação, mãe Saint-Jean, estava muito idosa e precisava dela. Durante os dez anos seguintes ela permanece na congregação em diversas atividades, reunindo, organizando e corrigindo os documentos da mãe fundadora. Após a descoberta de um câncer no seio, Marie é operada em 1971. Depois de uma mudança da congregação, que sai de Flavigny e vai para Luzarches, Marie decide permanecer em Flavigny, numa pequena casa que pertencia à congregação. Neste local ela realiza estudos religiosos e se dedica à datilografia e a revisão de seus 35 diários espirituais. Marie vivencia no final de sua vida uma espécie de solidão, porém não acompanhada de isolamento. Ela recebe e acolhe muitas religiosas e continua o trabalho vinculado a congregação,

além de suas orações. O câncer retorna em 1979 levando-a a morte em novembro de 1980.

5.2.

O encontro com Lacan

Marie procura Lacan nos anos 50, depois de passar por alguns profissionais, porém sem permanecer. A primeira sessão acontece em 1950 e o tratamento se estende por 4 anos, com sessões quase cotidianas, no início. Durante o tratamento, ela escreve um diário em que relata sua cura. O mesmo se encontra conservado na biblioteca de Saulchoir, em Paris. O texto não está publicado e a informação que temos sobre o processo de análise de Marie deve-se, sobretudo, à pesquisadora Kristell Jeannot, que teve acesso a esse documento inédito e publicou partes dele em seus artigos.

Após tentar tratamento com outros profissionais, Marie parece encontrar em Lacan um local de trabalho que dava lugar à dimensão religiosa, tão presente em sua vida. Numa carta à madre Sant-Jean, ela expressa a seguinte impressão sobre o tratamento com Lacan:

Não há grande coisa a dizer do próprio tratamento; senão que, no lugar de me confinar em Freud, como os precedentes doutores, este percorre, continuamente, no curso das sessões, todas as escalas da natureza humana [...]. Eu estou em segurança com ele, pois ele compreende as coisas espirituais e não as elimina como os precedentes, ao contrário (Carta de Marie de la Trinité à madre Sait-Jean, de 29 de novembro de 1950²⁶).

Esse trecho demonstra que Lacan não pretendia questionar ou abolir o caminho religioso de Marie. Com o tratamento, ela apresenta melhoras e inicia seus estudos em psicologia, sem se afastar da vida religiosa, indo regularmente a Flavigny. Ela escreve em resposta à Lacan citado livro já citado *Da angústia à paz: relação para o Dr. Jacques Lacan* (Marie de la Trinité, 2009) que também constitui uma importante referência do processo de análise com Lacan.

No período em que iniciou o tratamento, Marie passava por um momento de grande perplexidade, sofrimento, desespero, com sintomas que incluíam fuga

²⁶ Retirada e traduzida da introdução do *Carnets I: Les grandes grâces*, 2009, p. 45.

de ideias e acesso megalomaniáco. Outras dificuldades apareceram. Em uma carta à mãe Saint Jean, ela afirma que algumas pessoas a observavam com desconfiança e com maldade, sentindo-se obcecada (carta de Marie de la Trinité à mãe St. Jean em 1949 citado por Morin, 2011, p. 84).

Ela se queixa particularmente do padre Motte, seu diretor espiritual. Afirma que ele teria se aproveitado (*s'assouvir*) dela, ao invés de ajudá-la, conforme escreve em seu relato da sessão do seu primeiro analista em 21 de julho 1949. (Marie de la Trinité 1949, apud Jeannot, 2010b, p. 238). Para Isabelle Morin (2011), o padre Motte teria se tornado seu principal persecutor nesse momento, tornando a relação entre eles insustentável.

Em outra carta, destinada ao Dr. Lagache, Marie também deixa entrever a sensação de ameaça que ela vivia naquele momento. Maria relata um encontro ocorrido entre o Dr. Lagache e Jacques Lacan, que parece ativar esse sentimento persecutório: “Atualmente, eu sou bastante perigosa e difícil para os outros, porque eu vivo sob a ameaça de uma aliança oculta contra mim e eu tenho medo de tudo: dos outros e de mim. Quando o senhor disse que encontrou Dr. Lacan terça a noite, eu logo pensei que vocês iriam se unir os dois contra mim” (carta de Marie de la Trinité ao Dr. Lagache em 11 de maio de 1952 apud Morin, 2011, p. 9, tradução nossa).

É então nesse contexto que Marie inicia seu tratamento com Lacan. Em um primeiro momento, Lacan faz intervenções no sentido de propiciar uma retificação subjetiva, buscando implicá-la naquilo que ela se queixava de estar acontecendo em sua vida (Jeannot, 2010b, p. 212, tradução nossa).

Com o decorrer do tratamento, a transferência com Lacan se torna difícil. Ele percebe uma tentativa de Marie de coloca-lo na posição de mestre, assim como fez com o padre Motte e outros e sinaliza pra ela este comportamento repetido (Marie de la Trinité, Carnets I, 2009, p. 50, tradução nossa).

No trecho do diário de cura de Marie, publicado por Kristell Jeannot, vemos outra intervenção de Lacan no que concerne a relação dela com a autoridade. Ela afirma sentir movimentos de aversão física contra a autoridade. Lacan responde nomeando-a “a terrorizada, aterrorizante” (Lacan 1951, apud Jeannot, 2010b, p.233, tradução nossa) e tenta implicá-la nessa relação, enfatizando como ela responde a essa aversão: torna-se aterrorizante porque aterrorizada.

Durante o tratamento, Marie apresenta alguns avanços importantes. Por intermédio da obediência e da relação com a autoridade, ela percebe, por exemplo, o papel central que tem em seus conflitos, sua dificuldade de dirigir a própria vida e o fato de ter sido condenada nas vezes em que tentou se conduzir sozinha.

Em um determinado momento, Marie pretende interromper o tratamento com Lacan e procurar outro analista, comunicando-o através de uma carta. Lacan envia um bilhete com a seguinte resposta:

Minha querida irmã,
você me escreve uma carta bem heterogênea. Você está livre para todas as suas iniciativas, ainda que, durante a análise, essas iniciativas sejam mais ou menos contra-indicadas. Eu não me oporei àquela que você falou em suas últimas linhas. Mas eu gostaria de ter uma entrevista *antes*: a mesma entrevista que projetei ter consigo na entrada. Que Deus lhe guarde. (Bilhete de Lacan para Marie de la Trinité, 21 de setembro de 1951, in: Marie de la Trinité, *Carnets*, I, 2009, p. 49, tradução nossa)

Esse bilhete é entregue à Marie junto a uma carta de Lacan (anexo 2) que foi publicada por Jacques-Alain Miller recentemente. Nele, Lacan destaca a obediência como uma espécie de ponto nodal na vida de Marie (Morani, 2010, p. 31, tradução nossa). Outros profissionais (psiquiatras e psicanalistas) haviam insistido na castidade como núcleo de seu sofrimento mental. Lacan vê no voto de obediência sua maior dificuldade. Ele insere a obediência no que ele chama de “temas de dependência” e considera a exploração deles indispensável no trabalho de análise com Marie: “É isso que nos permitirá de chegar às subjacências arcaicas que entraram em jogo em torno de e pelo exercício de seu voto de obediência” (Carta de Lacan à Marie de la Trinité, 1950, apud Jeannot, 2010, p. 232, tradução nossa). Lacan parece identificar a *obediência* como o significante primordial de Marie. Ela parece querer colocar Lacan nesse lugar de mestre a quem deve obediência (Jeannot, 2010b, p. 239). O tema é também abordado diversas vezes em seus diários, como mostra o exemplo: “Me parece que toda minha fidelidade atual consiste nisso: receber, dizer, obedecer” (Marie de la Trinité, *Canets*, I, 2009, p. 207, tradução nossa). A obediência aos padres e a Deus permeia toda a escrita de Marie. Em muitos momentos ela encontra dificuldade em cumpri-la, sobretudo quando ela a sente como contrária a sua vocação, entrando muitas vezes num estado de raiva incontrolável (Schimitt, 2010, p. 27; p.34, tradução nossa).

Outro tema importante abordado na carta é laço com Deus. Lacan assinala a importância desse laço para Marie e aponta para a possibilidade de que ele continue, mas de outra maneira, mais livre:

É isso que lendo sua carta eu vejo que não entendeu: meu objetivo não é de ensinar você a se libertar desse laço, mas descobrindo o que o tornou para você em algum momento tão patógeno permitirá a você continuar o seu laço, agora em toda liberdade. Por que se é em torno do exercício desse dever que se são desencadeadas as fases mais perturbadoras do seu drama (Carta de Lacan a Marie de la Trinité em 19 de setembro de 1950, 2009, apud Jeannot, 2010b, p. 232 tradução nossa).

A psicanalista Claudia Lázaro distingue duas importantes operações que a análise proporciona na vida de Marie. A primeira seria a de reforçar a escrita, que se revelou um importante instrumento subjetivo para Marie. Lacan a incentiva a escrever sobre seu adoecimento e sobre um tratamento doloroso que ela realizou chamado de “cura pelo sono” que comentaremos a frente. Essa escrita resulta no livro *Da angústia à paz* (2009). Além disso, Lacan também incentiva a reescrita de seus diários sobre as experiências místicas. Outra operação importante da análise consistiria no que Lázaro nomeia um “esvaziamento do todo” (Lázaro, 2013, p. 156). Essa direção traz efeitos importantes para Marie, por exemplo, na compreensão de que é impossível cumprir todos os deveres exigidos (Ibid.). Para Bonnaud (2004), o encontro com Lacan foi propulsor de uma escolha fundamental, já que ela passa a fazer uso das palavras como tratamento para a angústia.

Jacques-Alain Miller, afirma a importância que o caso teve para Lacan. Segundo ele, grande parte do que Lacan pôde escrever sobre a experiência mística em seu seminário *Mais Ainda* (Lacan, 1972-73/2008) foi inspirada pelo que ele pôde conhecer de Marie:

As indicações do seminário de Jacques Lacan dedicadas aos místicos, e que devem ter a repercussão que nós sabemos, agora sabemos que foram inspiradas não somente pela leitura atenta de uma vasta biblioteca, mas pelo conhecimento íntimo, as noções inéditas que ele pode ter sobre as operações do Outro presentes em Marie [...] (Miller, 2007, p. 55, tradução nossa).

Após a interrupção do tratamento, Marie decide experimentar um tratamento extremamente penoso chamado “cura de sono” (Marie de la Trinité,

2009, p. 19, tradução nossa) em Bonneval que envolvia um tratamento químico. Marie interrompe esse tratamento e pede para voltar a análise com Lacan, que não a reinicia. Para a psicanalista Isabelle Morin (2011) trata-se de um manejo clínico com Marie. Ela mesma afirma certo alívio de não retomar o trabalho com Lacan por sentir que ele exigiria mais do que ela poderia dar naquele momento. J-A Miller considera essa recusa de Lacan um ato a partir de um reconhecimento de que precisaria seguir com a ajuda de outros recursos além da psicanálise (Miller, 2007, p. 55). Marie não retoma o tratamento, no entanto não perde o contato com Lacan e o encontra algumas vezes para falar sobre trabalhos e estudos.

5.3.

A relação com os padres, a obediência

A obediência, sustentada por Lacan como ponto nodal no psiquismo de Marie perpassa todas as suas relações. A leitura dos escritos de Marie nos indica que sua relação de submissão aos padres é conflituosa. Ao mesmo tempo em que demonstra grande respeito a seus superiores, Marie encontra dificuldade em obedecê-los. A obediência que ela deve aos padres que a guiam espiritualmente é frequentemente tensionada por uma tendência a uma relação mais direta com Deus. Segundo as regras da igreja católica, toda decisão tomada por Marie deveria passar pelo aconselhamento do padre em questão, mas essa submissão não é facilmente aceita por ela. Por outro lado, paradoxalmente Marie parece fazer questão de sustentar esse lugar de autoridade, dando a ele uma importância até maior do que a exigida pela igreja.

Alguns autores como Dominique-Marie Dauzet, que escreveu um artigo sobre Marie da la Trinité, comentam sobre o voto de obediência feito por Marie a seu diretor espiritual, o Padre Motte. Segundo Dauzet (2010), ainda que o voto de obediência exista há quatro séculos, na prática ele já não era mais recomendado pela Igreja quando Marie o fez. Além disso, a partir de São Thomas de Aquino, o voto de obediência, quando feito, deve ser direcionado ao superior, e não ao diretor espiritual. A orientação de não fazer o voto de obediência teria sido tomada no sentido de evitar uma relação que propiciasse uma infantilização do dirigido, incentivando, ao contrário, por meio de conselhos, uma maturidade e

crescimento espiritual cada vez maior (Ibid., p. 40). A relação com o diretor de consciência não seria preferencialmente de obediência, e sim de orientação no caminho religioso. Marie escolhe fazer o voto de obediência por uma vontade interna, não lhe tendo sido exigido nada nesse sentido. Ela o faz como algo extra, indicando talvez a necessidade de instalar alguém no lugar de seu mestre.

Aos poucos a relação de obediência vai ganhando grandes proporções e Marie vive o conflito constante entre aceitá-la ou não, já que algumas regras eram contrárias ao que ela pensava. Numa carta endereçada ao Padre Motte, ela escreve:

[...] Eu havia no início essa calma mas você substituiu, sem querer, o pavor [l'epouvante] pela alternativa ou de te obedecer seguindo minha consciência, ou de ignorar minha consciência para obedecê-lo (Carta de Marie de la Trinité ao padre Motte, 28 de dezembro 1951, apud Arènes, 2010, p. 106, tradução nossa).

Apesar de sentir-se convocada pessoalmente por Deus, Marie buscava na igreja o apoio para o caminho até o Pai. Em uma carta escrita em 1977, para o padre Beyer, Marie fala da necessidade de voltar-se para os padres em função de sua relação com Deus:

No plano humano, para minha conduta pessoal, eu tenho bastante segurança, e eu não procuro conselho de quem quer que seja, porque eu mesma me basto; mas pela relação a Deus, que é apelo [appel] a santidade, eu sempre tive o sentimento agudo de uma incapacidade radical; esta é a única razão pela qual eu sempre procurei conselheiros espirituais[...]. (Carta de Marie de la Trinité ao padre Beyer, escrita em 5 de fevereiro de 1997 apud Schimitt, 2010, p. 155, tradução nossa).

Essa passagem nos ajuda a entender a necessidade de Marie em buscar o conselho de mestres a quem deve obediência. A convocação ao sacerdócio é aceita por Marie; ela dedica toda sua vida a Deus, mas desde o início não se sente digna dessa escolha divina e parece necessitar de uma confirmação externa vinda dos padres. Por outro lado, ela apresenta muita dificuldade em se submeter aos supervisores já que sente essa relação com Deus de maneira tão íntima e de certa forma privilegiada – em relação à dos padres com Deus – que tem vontade de obedecer somente a Ele (Marie de la Triniteé, *Carnets*, I, 2009, tradução nossa).

5.4.

O Deus de Marie

Abordaremos agora a relação de obediência de Marie com seu Deus. Diferentemente da relação que mantinha com os padres, a obediência a Deus nunca é questionada por ela. Em seus diários vemos o aspecto do sofrimento que o caminho espiritual até Deus exige. Há a preparação do corpo e espírito para que eles sejam capazes de receber a graça divina. É necessário um ato de aceitação e consentimento para que a graça divina possa agir nela. O consentimento de Marie está relacionado à sua vida e seu corpo, que precisam ser entregues a vontade de Deus, que a convocou mediante esta aceitação. Porém, a experiência da graça em si, implica sempre uma passividade.

Segundo Kristell Jeannot, psicanalista e pesquisadora de Marie de la Trinité, a realização desse amor a Deus passa pela perda de suas identificações. Ela aceita perder o corpo para não ser nada além de um traço do nome de Deus (Jeannot, 2010a). Muitas vezes, sobretudo nas experiências de graça, esse consentimento inclui o risco de fazer-se desaparecer, como se para seguir sua vocação ela precisasse aceitar ser nada (Ibid.). Como veremos, o encontro de Marie com o divino ocorre longe dos abrigos do falo. O Deus de Marie se apresenta e se manifesta no corpo, revelando o avesso do Deus da imagem e semelhança. O Deus da experiência de Marie é vivido como uma alteridade radical, incompreensível.

Marie, em vários momentos em seus diários, demonstra essa difícil medida entre passividade e atividade na busca por Deus. Por exemplo, na primeira graça, em 1929, Marie se diz participante. Deus pede a ela um “sim” para que possa então operar seu amor. Mas, aos poucos, o Deus de Marie parece se tornar mais imperativo e passa a exigir cada vez mais sacrifícios, ordenando que ela se dedique somente a Ele o tempo todo: “aceite tudo, Adere a tudo” (Marie de la Trinité, *Carnets*, I, 2009, p. 258, tradução nossa).

Deus se manifesta para Marie pela experiência de graça e por palavras recebidas interiormente. Conforme lembra Claudia Lázaro, “o amor a Deus é um dos nomes do amor ao Outro” (Lázaro, 2003, p. 157). Se por um lado Marie encontra no amor místico a Deus (seu Outro) uma vocação para toda a vida, por outro, esse caminho a coloca diante de um Outro do qual pode-se esperar tudo –

da graça ao abandono –, o que torna a relação com o divino permeada de uma satisfação tanto extática quanto angustiada. O Deus de Marie possui traços de injunções superegóticas bastante severas ao mesmo tempo em que parece sustentá-la em seu percurso religioso: “eu quero que tu te abras somente a mim”, “eu quero ser livre e púnico em ti: assim exige meu sacerdócio” (Marie de la Trinité, op. cit., p. 224) e “se eu te peço para se oferecer em meu sacerdócio, é por que eu quero isso de ti. Nem recusa nem resistência; [...] total obediência” (Ibid., p. 274). Aceitar a graça divina é ceder o próprio corpo como palco da manifestação de seu amor ilimitado: “me deixe gozar de você, me deixe te possuir, me deixe te imolar” (Ibid., p. 249). Paradoxalmente, vemos que, se é nessa ligação a Deus que Marie se sustenta e orienta sua vida, a obediência a Ele também é fonte de angústia e sofrimento subjetivo. A submissão a Deus a direciona para um estado de união com Deus que possui, inevitavelmente, o risco de aniquilamento do Eu e do próprio corpo.

5.5.

A experiência mística

Segundo Lacan, a experiência mística é dotada de seriedade e pode ser estudada por seus testemunhos, como vimos com São João da Cruz e Tereza de Ávila. No *Seminário 20*, ele se refere a alguns místicos como aqueles que experimentam a “ideia de que deve haver um gozo mais além” (Lacan, 1972-1973/2008). O que estaria em jogo, segundo Lacan, não seria crer ou não em Deus, mas crer no gozo feminino. Esta seria a principal definição do gozo místico. O autor situa os místicos do lado feminino de sua fórmula da sexualização. Trata-se de um gozo do qual pouco se pode dizer. Como tratamos no capítulo precedente, o testemunho dos místicos são para Lacan uma das possíveis maneiras de termos notícias desse Outro gozo.

Por não saber dizer a respeito de sua experiência, a escrita de Marie é uma tentativa de falar algo *fora da linguagem*. Seu discurso funciona com uma espécie de forçagem em direção aos limites do que pode ser dito, buscando colocar a linguagem fora de si mesma. A fórmula utilizada por Lacan para falar do gozo para além do falo, S (A), indica que o acesso a um gozo não mediado pela

linguagem se dá nos limites do pronunciável. Assim como ocorre com outros místicos como Santa Teresa de Ávila, as experiências descritas por ela são sempre o encontro com algo que a ultrapassa e da qual o discurso parece não dar conta de um gozo vivido diretamente no corpo. Muitas vezes Marie compara o contato com a *graça divina* com um mergulho no “oceano infinito” (Marie de la Trinité, *Carnets*, I, 2009, p. 194, tradução nossa) ou com um “um lugar infinito” (Ibid., p. 211), porém, há sempre a sensação de que as palavras são insuficientes para expressar o vivido. Há, portanto, um fosso a atravessar entre a experiência de graça e a posterior escrita. Para ela, a escrita é sempre uma tentativa de falar de algo inexprimível, como vemos nesse trecho: “Isso que eu tento escrever é, claro, absolutamente indescritível, e eu somente posso balbuciar” (Marie de la Trinité, *Carnets*, I, 2009, p. 198, tradução nossa).

Conforme abordamos no capítulo anterior, uma das características principais daqueles que nomeamos místicos é a existência de uma relação não mediada com o divino não mediada pelo falo. Ainda que Marie de la Trinité estivesse inserida na religião católica, e portanto referida às suas práticas – como a confissão e a obediência ao padre que foi seu mentor espiritual –, sua relação com o divino possui um aspecto que a coloca em relação direta – “de substancia a substância” – com Deus. Em seu primeiro diário *As grandes graças*, ela estabelece uma diferença entre *conhecimento* e *experiência* (Ibid, p. 198) que nos ajuda a perceber como ela diferencia essas duas maneiras possíveis de estabelecer uma relação com o divino (Ibid., p. 87). Segundo Marie, a experiência é algo que toca o ser, implicando um contato imediato, enquanto que o conhecimento passa por uma intermediação das ideias. A experiência também é definida por Marie como “penetração substancial” (Ibid., p. 88) e está ligada a uma “realidade substancial, que não é outra coisa senão Deus ele mesmo” (Ibid., p. 87). Ela sempre implica em conhecimento. Logo, se há experiência há conhecimento. Porém, é possível haver conhecimento sem experiência. De acordo com Marie, ambas as formas de relação estão presentes, mas os relatos da graça pertencem ao campo das experiências. Ele traz conhecimento a partir da experiência, mas não passa pelo campo das ideias.

Outra maneira de percebermos a presença de relação não mediada de Marie com o divino é através da comparação que ela faz entre ela e os padres. Segundo ela, enquanto que para os padres Cristo *comunica* seu sacerdócio, ela é

aspirada em seu sacerdócio (Ibid., p. 210). A diferença entre ser "comunicado" (padres) e "aspirado" (Marie) se traduz na maneira de lidar com esse chamado divino. Os padres são encarregados de representar as almas junto a Deus, indo eles mesmos até Deus, mas Marie segue o movimento inverso: é como se o Pai viesse até ela. Enquanto que os padres que têm certo *derramamento* do sacerdócio de Cristo em suas almas, trata-se em seu caso de "um *mergulho* na fonte divina" (Ibid., p. 201). Outras expressões como "envolvida" e "tomada por" são utilizadas para falar dessa relação com o divino. Esse acesso direto ao divino confere a essa experiência de Marie a denominação de "mística". Ela mesma utiliza essa expressão em um trecho onde fala de sua união a Deus: "união que tem por efeito de me identificar misticamente a ele (Marie de la Trinité, *Carnets*, I, 2009, p. 210, tradução nossa)".

A relação não mediada com Deus acaba por estabelecer uma proximidade e intimidade que conflitam, por diversas vezes, com as leis da igreja. Em muitos momentos essa proximidade aparece em seus escritos: "provei não somente sua presença, mas seu toque" (Ibid., p. 190). Ela tem a sensação – relatada em muitos trechos – de que essa graça recebida por ela é especial e pessoal: "fui tomada numa extraordinária intimidade com Deus, na sua deidade" (Ibid., p. 191). Além disso, as palavras divinas recebidas interiormente por Marie são endereçadas diretamente a ela. Em seus *Carnets*, os relatos entre ela e seu Deus se dão entre *Je* e *Tu* (eu e tu), que em francês representa uma relação de muita intimidade: "*Je suis à toi*" (eu sou teu) (Ibid., p. 251). Trata-se de uma relação de amor que excede às relações mundanas: "eu vi o abismo do amor e fui mergulhada nele - e todo meu ser foi penetrado" (Ibid., p. 112). Conforme veremos nos relatos das experiências místicas, em que Marie recebe a graça, essa intimidade alcança o domínio do próprio corpo. O Deus de Marie se manifesta em seu corpo, que é, ele todo, o receptáculo do amor divino.

5.5.1.

O corpo na experiência mística de Marie de la Trinité

Tentaremos agora investigar mais especificamente o lugar do corpo nas experiências místicas vividas por Marie. Tomaremos como material de estudo

duas experiências de graça relatadas por ela em seus diários. A primeira delas, ocorrida em 1929, diz respeito à graça inaugural, e a outra experiência, em 1941, ano repleto de manifestações da graça divina. Destacaremos também outros trechos experiências, recolhidos em seus diários. É importante ressaltar que Lacan toma o exemplo dos místicos para falar da dimensão não-fálica do gozo, indicando que os relatos místicos estariam muito além das questões de foda (Lacan, 1972-73/2008, p. 82). Assim, embora as palavras de Marie falem de uma relação de amor, ela vai além do sentido sexual (fálico). As palavras são uma tentativa de descrever um amor sem medida do qual ela é inundada, não comparável, para ela, ao amor humano.

A primeira graça é particularmente importante por ter influenciado toda sua abordagem teológica. Ela ocorreu em 11 de agosto de 1929, um dia após Marie aceitar ir para ordem dos dominicanos, para uma estadia por ordem do padre Périer. Ela havia se recusado a ir por não querer fazer parte da congregação, já que queria viver exclusivamente para a vida contemplativa. Ela, no entanto, tendo feito voto de obediência, segue a orientação do padre. Os dias que antecedem à experiência de graça foram repletos de agonia e vividos como um “afundamento de tudo” (Marie de la Trinité, *Carnets I*, 2009, p. 108, tradução nossa). Essa graça é relatada numa carta ao padre Motte, em 1937, e serviu de inspiração para a escrita de seu primeiro caderno. Ela ocorre em dois tempos seguidos: o primeiro após uma oração, à noite, e o segundo, ainda mais tarde, quando a superiora a permite ficar na capela até meia-noite e meia.

Nessa experiência, Marie afirma entrar em contato direto com divino. Sua união com Deus se dá de uma maneira bastante particular, sendo ele quem chega até ela: “ele me tomou nele” (Ibid., p. 136). Ela relata com dificuldade o momento da graça, tentando posteriormente nomear a experiência vivida no momento como algo distante do sentido:

Não houve, meu pai, nem palavra, nem ideia expressa humanamente, nem imagem. Não houve nada que pudesse ser percebido pelo sentido-nem pensamento que seja efeito [4] de um raciocínio (*raisonement*) qualquer, nem especulação, nem teoria, nem nada disso que nos servimos para o exercício natural das faculdades (Ibid., p. 109).

No momento da graça ela é imersa na união com Deus:

Eu fui imersa em Deus - e me parecia que ele me absorvia na sua Deidade - e que, sobrando eu, eu não operava, no entanto, mais por eu mesmo mas por ele - eu me encontrava ao mesmo tempo numa imobilidade e atividade suprema - [...] eu fui mergulhada, enrolada nesta beatitude - eu recebi alguma experiência da vida eterna (Marie de la Trinité, *Carnets*, I, 2009, p. 109, tradução nossa).

Posteriormente, ela afirma ter tido acesso ao *divino*²⁷: “eu recebi ali o conhecimento da paternidade divina, de Deus e Deus pai” (Ibid., p. 110, tradução nossa). Esse encontro é tomado por ela como uma revelação divina, um encontro inédito com o Pai:

Eu compreendi que ele é o ser - não pela ideia (pois não havia, nem figura, nem forma, nem palavra, nem sucessão, nem nada disso ou algo parecido) - mas pela realidade - e ele me segurou nele e fez com que eu o visse, e mais ainda, e o que eu escrevo aqui não diz absolutamente nada- e ele me mergulhou na sua beatitude eterna [...] me submergiu nela, e derramou em mim [...]. Como dizer? Como um pequeno diamante no sol infinito, mergulhado dentro, mas tendo uma alma viva, e mergulhada na plenitude da Vida. (Ibid., p. 136).

Num segundo momento dessa primeira graça recebida, Marie de la Trinité tem acesso ao amor do Pai percebendo que essa união se dará através do amor (Morin, 2011). Porém, a possibilidade de contato substancial com o Pai só é possível, segundo seus escritos, por meio da encarnação do Filho (Cristo): “O Filho [...] é, pela *encarnação*, a causa instrumental pela qual o Pai torna nossa alma deiforme, para que ela seja apta a estar em contato substancial com ele, Pai[.]” (Marie de la Trinité, *Carnets*, I, 2009, p. 188, tradução nossa). Ela só consegue ver o amor do Pai através do Filho. Marie tem também percepção de que esse amor é enodado pelo Espírito Santo (Morin, op. cit.). O que une o Pai ao Filho é o Espírito Santo, o que caracteriza a experiência como trinitária (Pai, Filho e Espírito Santo). Embora Marie testemunhe em seus diários a graça recebida, o momento é vivido como algo sem palavras.

Marie assinala o impacto que essa primeira experiência teve em sua vida: “eu tentava redizer a mim mesma, isso foi impossível: eu não era (nada) além de mim - mas não era mais a mesma” (Marie de la Trinité, op. cit., p. 113). É também após essa experiência de encontro místico com a graça divina – a primeira – que

²⁷ Lembremos a divisão proposta que delinea o campo do divino àquelas experiências que indicam um além do falo, enquanto que o terreno do sagrado fica reservado ao campo clássico da neurose, cujo sintoma implica uma mediação paterna.

Marie começa a ouvir as palavras interiores de Deus. Ela define os efeitos posteriores à graça recebida como uma espécie de descolamento de tudo (Marie de la Trinité, *Carnets*, I, 2009). Outro efeito dessa graça foi uma abertura para a concentração. Ela afirma que sempre teve muita dificuldade em se concentrar, e, após esse momento, ganha certa “agilidade mental” (Ibid., p. 147, tradução nossa). Além disso, essa graça define o caminho religioso de Marie, que passa a integrar a congregação das dominicanas missionárias.

Abordaremos agora outra experiência de graça escrita por Marie. Essa experiência ocorreu em 14 e 15 de junho de 1941 e foi precedida por uma série de contatos divinos em sua alma que ocorreram desde o início daquele ano.

Essa experiência se relaciona com a primeira graça e é tomada por Marie como um prolongamento dela, mas com diferenças. Na primeira, em 1929, sua alma é marcada com um selo; e na graça de 1941 a marca de Cristo é aplicada sobre esse selo. Até então ele traz a capacidade de visão, mas permanece como uma *marca vazia*. Nesta graça de 1941, Deus deixa sua impressão no selo. Após isso, forma-se uma dupla impressão em sua alma: uma finita e a outra, de Cristo, infinita, plena. Como numa medalha “a mesma impressão na frente e no verso, mas de um lado em relevo e de outro uma cavidade” (Ibid., p. 195). Essa graça desemboca em outras graças vividas no mesmo período, e elas reiteram, de alguma maneira, essa impressão divina em sua alma. Numa delas, Marie tem uma experiência de “transporte substancial” (Ibid., p. 200). Ela sente que Cristo a transporta até ele “como um relâmpago que atravessa o infinito de parte em parte no mesmo instante onde ele começa” (Ibid.). Algum tempo depois dessa experiência, em outubro de 1941, Marie experimenta em *Flavigny* a “desaparição de sua alma e sua substituição pela de Cristo” (Ibid., p. 29). O amor a Deus a convoca a uma saída dela mesma em direção ao Pai.

Em novembro de 1941 Marie passa por uma experiência de *atravessamento* que ela relata da seguinte maneira: “[...] foi como se eu atravessasse Cristo, como se ele me fizesse alcançar o outro lado dele mesmo” (Ibid., p. 335). Através da união com Cristo podemos atravessar a dimensão humana e ter acesso à plenitude do Pai (Raguís, 2010). De um lado estaria então a face humana de Cristo que nos conduz ao mergulho nos mistérios do Pai do outro lado. Essa divisão se relaciona aos dois lados do selo, um marcado pelo finito (lado divino humano de Cristo) e outro pelo infinito (infinito do Pai). O caminho

para o Pai é o desnudamento de qualquer finalidade que não seja voltada para ele. O “atravessamento” de Cristo indica ao mesmo tempo um caminho necessário para chegar ao Pai e uma passagem por Cristo, por sua “humanidade santa”.

Esse ano de ricas experiências vai motivar Marie a escrever seus diários. Porém é também no contexto dessa graça e de outras ocorridas nos anos seguintes (entre 1940 e 1942) que ela vai passar por um dos períodos de maior sofrimento e adoecimento psíquico (Morin, 2011).

Nas duas experiências relatadas vimos como no momento da graça, o corpo aparece como cenário de arrebatamento divino. Ele é submergido, transportado e marcado pelo amor divino. Estas experiências nos mostram que o encontro com a graça divina é transformador na vida de Marie, instituindo um antes e depois. Ainda que parte da experiência inclua certo consentimento de Marie, a experiência é vivida como uma invasão ou transbordamento. Cabe recordar a divisão proposta no capítulo anterior em que delimitamos campo do sagrado e o campo do divino. Enquanto que o campo do *sagrado* se refere a um gozo fragmentado que retorna nas zonas erógenas, o *divino* é o campo de um gozo absoluto.

O *divino* se manifesta dentro do próprio corpo, havendo nesse momento pouca ou nenhuma separação entre ela e seu Deus. Essa dimensão e a proximidade com seu Deus podem ser evidenciadas em seus diários: “Te quero toda em mim” (Marie de la Trinité, *Carnets*, I, 2009, p. 169, tradução nossa), “E enquanto que Ele, o Pai, [...] me beijava do beijo de sua boca, me cobrindo, me penetrando com seu filho- agradou a ele, ele o quis, que eu o beijasse, Ele, o Pai, do beijo de minha boca” (Ibid., p. 228). “Eu te trato como hóstia” (Marie de la Trinité, *Carnets*, II, 2011, p. 175, tradução nossa), “Por ti, entre no leito nupcial, é lá que você se tornará mãe, por mim, Pai todo poderoso, de maternidade sacerdotal” (Marie de la Trinité, op. cit., p. 540).

Essa relação absoluta com o Deus que a inunda de amor não é sem angústia:

Eu estou excedida pela atitude, plenitude, imensidade do mistério, e esgotada pelos toques [attouchements] divinos que consomem. Parece que eu sou sem vida própria, e tudo aquilo que é “fora” está como se fosse morto, e que eu estou como morta, totalmente estrangeira. (Marie de la Trinité, op. cit., p. 380, tradução nossa).

Marie se “banha” em Deus (de la Trinité, *Carnets*, I, 2009, p. 257, tradução nossa) numa relação de “contato” e “compenetração” (Ibid., p. 272). Essas experiências revelam um gozo não localizável, que se apresenta no corpo e se manifesta nele sempre como um excesso. As experiências divinas constituem-se como uma invasão (consentida) ao corpo de Marie e nada garante que ele resistirá a esse mergulho no infinito.

Serge André (2011) busca demonstrar que a divisão que Lacan denomina como os dois gozos, o gozo masculino e o gozo feminino, também está presente no corpo: "A heterogeneidade dos dois gozos recobre a do sujeito e do corpo" (Ibid., p. 279). O corpo possui as mesmas polaridades que vemos no Outro. Por um lado é o lugar onde se inscreve o significante e por outro tem consistência real como tal, que por não estar capturado pelo significante é inominável (Ibid., p. 275). Assim, temos um corpo marcado e delimitado pelo significante e como efeito disso temos a instituição do Outro gozo ou gozo do corpo, que assinala a presença de um real não simbolizável. Esse real do corpo aparece ao sujeito como inalcançável, e é dele que as místicas dizem se aproximar.

Lacan se refere a alguns místicos para recolher experiências que relatem um gozo do qual o sujeito não consegue se apropriar (Ibid., p. 286). Trata-se de um gozo não subjetivável, já que não pode ser sustentado por algum significante. A atribuição desse Outro gozo a Deus – como fazem alguns místicos e Marie – seria uma maneira de apelo a um ponto de referência para esse gozo do corpo. Por ser um gozo “extra-falo”, o caminho de alguns místicos seria atribuí-lo a Deus. Essa atribuição do gozo a Deus é uma maneira de dar algum contorno a esse gozo do corpo, não subjetivável pela a mulher (Ibid.). Aqui vemos também porque Lacan aproxima Deus da mulher, já que ambos são situados no campo do real. Marie vê em Deus um parceiro para atribuir o gozo do corpo. É por isso que essa relação não se dá na esfera sexual -gozo fálico- ela implica um gozo do corpo todo:

Uma mulher só pode querer como parceiro um ser que se situe ele mesmo para além da lei do falo. Esse voto a faz deslizar de sua posição de não toda castrada até o ponto de mira onde haveria um que não seria absolutamente castrado, isto é, o lugar onde um homem se tornaria Deus [...]. (André, 2011, p. 275).

O “fazer-se de Outro” (Ibid., p. 288) seria a melhor definição da posição feminina. O Outro aqui diz respeito ao Outro gozo, campo do real. Vemos que Marie busca em Deus uma maneira de tentar subjetivar um gozo sentido no próprio corpo como Outro.

Lacan se interessa pela graça no seminário *De um Outro ao outro* (1968-69/2008). A graça cristã aparece neste seminário junto com a aposta de Pascal para falar de um encontro com o real que rompe com a ordem existente e instaura algo novo. Ele afirma no começo da lição que “o interesse que temos pelo cristianismo no nível da teoria se mede, precisamente, pelo papel conferido a graça” (Ibid., p. 121). Dentro do cristianismo, a graça aparece como um encontro que convoca o sujeito a uma aposta em torno da existência de Deus. Esta é a via de interesse de Lacan pela graça, relacionada por ele ao desejo do Outro. A relação entre o gozo do sujeito e o Outro permeia esse momento do ensino de Lacan. Assim como na aposta de Pascal, o que está em jogo na graça é da ordem de um encontro com um real inominável que nenhuma lei prepara e que nenhuma medida antecipa.

Lacan ressalta um caráter diferente do *Seminário 7*, onde a graça aparece como transgressão que liberta da lei. A versão deste seminário propõe uma articulação entre lei de desejo, a lei é condição do desejo: “foi preciso que o pecado tivesse tido a Lei para que ele, diz São Paulo, se tivesse tornado – nada diz que ele consegue, mas pôde entrever tornar-se – desmesuradamente pecador” (Lacan, 1959-60/1997). A interdição – produto da lei – aparece como veículo imprescindível para a transgressão (graça), não havendo outra possibilidade sem a lei. O desejo tem a lei como condição, a própria instituição da lei produz a possibilidade de desejo (como transgressão).

Na perspectiva apontada por Lacan no *Seminário 16* (1968-69/2008) e trabalhada por Alain Badiou em seu livro sobre São Paulo, o encontro com a graça de Cristo vem em rompimento com a lei, mas não é dependente dela. A abertura para a vida infinita não é correlata a uma transgressão da lei, já que todo o registro dela, sempre ligado por São Paulo à mortificação, se esboroa no momento em que essa nova vida toma lugar. A ideia da transgressão enodada à lei não é aplicável à concepção da graça – presente no *Seminário 16* (1968-69/2008). As elaborações sobre a graça trazem a noção de uma ruptura que instaura uma nova vida (infinita), contrariando a ideia de que se transgride de alguma coisa a

partir de outra. Nesta concepção, a nova vida instituída não carregaria uma dependência com o antes, como ocorre no caso da transgressão e da lei. Há então, da mesma forma que na ressurreição de Cristo, o nascimento de um novo sujeito. Assim como ocorre a ressurreição de Cristo, o encontro com a graça divina passa a contar como acontecimento fundador e a partir dela há um novo sujeito. A graça é da ordem do incalculável, absolutamente nada garante ou provoca a experiência da graça. Trata-se de uma multiplicidade, como nos aponta Badiou, que excede a si própria. O acontecimento é definido justamente como impossível de ser inserido numa totalidade. Ele não forma um todo, está sempre em excesso em relação à situação: “A graça pertinente ao acontecimento comanda uma multiplicidade excessiva sobre si mesma, não descritível, que superabunda em relação a si própria, assim como em relação às distribuições fixas da lei” (Badiou, 2009, p. 92).

Ainda que não nomeada de igual maneira por Lacan, a ideia da graça como “excesso sobre a lei dos homens”, perspectiva adotada por Lacan no *Seminário 16*, nos invoca algo do gozo feminino. A graça como superabundância permite tanto para Pascal quanto para São Paulo, uma abertura ao infinito²⁸.

Assim como ocorreu com São Paulo, na experiência de graça vivida por Marie de la Trinité uma convocação é feita diretamente a ela mesmo sem se julgar merecedora. Ela consente ao chamado do Outro e ao consentir, algo novo se instaura e toda sua vida será definida a partir da experiência da graça. Ela define esse momento como superabundância de graças (Marie de la Trinité, *Carnets*, I, 2009, p. 273, tradução nossa) e várias vezes tenta relatar essa dimensão de excesso presente na experiência. O gozo feminino pensado como suplementar ao gozo fálico, excede o conjunto do gozo fálico e aponta para o infinito por não ser quantificável e estar fora do sentido. Por ser um gozo que aponta para fora da linguagem, ele é fadado a permanecer no registro da crença (André, 2011, p. 262). Ele não pode ser verificado e nem explicado, embora muitos tentem dizer algo a seu respeito, como fez Marie de la Trinité.

²⁸ Para Pascal, trata-se da abertura para uma "infinidade de vidas" e para São Paulo, uma mudança do centro de gravidade na própria vida que a subleva à categoria de vida infinita.

5.6.

Outras considerações sobre Marie de la Trinité

Em seus diários fica evidente que Marie de la Trinité possui certo fascínio pela imagem de Cristo na cruz. A experiência redentora de Cristo na cruz e todo seu sofrimento servem como guia para o caminho e direção ao amor de Deus: “confiado a Santa Virgem meu corpo, minha vida na carne, para ser matéria reunida ao sacrifício de Cristo (Marie de la Trinité, *Carnets*, I, 2009, p. 249, tradução nossa).

Assim como Cristo, Marie também aceita seu sacerdócio como caminho até o amor do Pai (Deus). Jeannot (2010a) considera essa referência ao Cristo um fantasma (fantasia) de Marie. Ele estaria presente tanto em sua vida psíquica quanto em sua experiência mística. Essa fascinação com Cristo guardaria um fantasma de flagelação, que aparece inclusive representado em alguns sonhos que ela traz durante o tratamento com Lacan. Jeannot considera que essa referência a Cristo, inclusive passando por uma identificação com seu sofrimento na cruz, indica uma referência fálica. A figura do selo relatada por Marie nas duas graças também contribui para pensarmos em uma referência fálica. Ela descreve um selo marcado de um lado pelo finito de Cristo e de outro aberto para o infinito de Deus. A relação com Deus teria também uma dimensão finita, ligada a Cristo, que poderíamos aproximar de uma referência fálica, enquanto que a ligação a Deus introduziria algo mais além do falo, voltado para o infinito.

Outros autores como Isabelle Morin indagam sobre uma possível psicose, não percebendo nela nenhuma referência fálica. Um dos argumentos de Morin é centrado no que Marie considerava *obsessões* e que nunca falava sobre seu conteúdo. Apenas em um momento ela destacou o que seria o fundo de suas obsessões. Nele estaria o sentimento de traição, vivido por ela ao saber que em certo momento o Dr. Nodet – que a acompanhava na época – e o Padre Motte – seu então diretor espiritual – trocavam informações sobre ela sem que ela estivesse presente. Morin cria a hipótese de que isso que Marie chamava obsessões se tratava de um delírio latente que se desenvolveria mais a frente com o tema da desconfiança e o insistente medo do complô (Morin, 2011).

Algumas experiências vividas no corpo por Marie parecem sustentar a possibilidade de não haver para ela uma referência fálica. Em uma das

experiências de graça, ela relata a seguinte sensação: “eu me torno uma pluma muito leve, e não havia mais nada entorno de mim, nem embaixo, nem em cima: nenhum ponto de apoio, eu estava sem peso, e eu ia onde o vento soprava, a seu agrado, e pelo seu movimento” (Marie de la Trinité, *Carnets*, I, 2009, p. 184, tradução nossa). Essa descrição contrasta com seu relato no momento de maior adoecimento psíquico em que ela se sente como se fosse um balão (Ibid.). Buscando manter-se no caminho até Deus, ela chega a pedir que diminuam as refeições e até mesmo as pulem, chegando ao extremo de pedir autorização para comer apenas um pão por dia. Esse pedido traz a impressão de um excesso do qual ela precisa se esvaziar. Além disso, seu testemunho traz uma relação com o divino em termos absolutos que se impõe como Deus ou nada. Em sua juventude ela escreve: “Eu queria, eu, num simples ato de amor me dar toda a você e depois morrer” (Ibid. p. 100). Amar e morrer aparecem articulados na relação com o divino e o amor a Deus traz à cena um gozo que se aproxima de um gozo infinito: “Toda visão sobre mim me ultrapassava para se perder na plenitude infinita do Pai e de Deus” (Ibid., p. 354).

Porém, se por um lado conseguimos perceber que essa relação com o divino é marcada pelo excesso – por não ser mediada pelo falo –, é ela também que impede consequências devastadoras, pois possui a função de dar a ela um lugar e uma função: ser convocada por Deus para seu sacerdócio. Para Isabelle Morin, a solução mística de Marie é provavelmente o que a preserva de algum tipo de consequência estrutural mais grave, indo, portanto, na via de uma suplência: “Podemos de fato considerar que sua teologia [...] que consistia a unir Deus, por meio da filiação a Cristo, depois enodar tudo pelo Espírito Santo, numa trindade a qual ela carrega o nome, parece uma tentativa de operar um nó borromeano” (Morin, 2011, p. 13, tradução nossa). A autora questiona se a referência que Lacan faz em sua carta para Marie a respeito do nó patógeno do laço com seu Deus não teria relação com uma impossibilidade de desfazer esse nó – também representada pelo seu voto de obediência –, que teria para ela a função de suplência do Nome-do-Pai. Ela sugere ainda que a obediência a Deus, consentida por Marie, teria outra função: a de reduzir sua megalomania. Esse traço aparece em alguns momentos no discurso de Marie. Por exemplo, quando ela realizou um tratamento bastante difícil (cura do sono) na cidade de Bonneval, em 1953, em que ela o interrompeu, pois sentia que estava ficando maluca e

resolveu escrever o que poderia acontecer caso morresse. A vivência estava sendo tão dolorosa que ela se via como que encaminhando para a morte e afirma que com a descoberta de seu corpo, o escândalo iria recair sobre a Igreja. O papa, os bispos e o mundo todo saberiam (Ibid., p. 10).

Além do traço megalomaniaco, certamente bastante sutil, encontramos em Marie certa dificuldade em lidar com o olhar do outro. Ela parece sentir-se invadida em alguns momentos. Num relato de sonho, essa “intrusão” é abordada: “as pessoas me observam com maldade, pesadelos: ontem minha liberdade ameaçada: hipnotizada por alguém sem poder mexer nem falar - hoje pela intrusão de alguém na minha casa sem vê-lo” (Marie de la Trinité, 1953 *apud* Jeannot, 2010, p.237, tradução nossa).

Não temos por objetivo – pelo menos não nesse momento – decidir por uma ou outra estrutura, e mesmo que mais à frente retomemos essa questão, ela não constitui nosso principal interesse. Havendo ou não uma referência fálica, o que nos interessa primordialmente é o que ela pode transmitir sobre o Outro gozo, este que se encontra além do gozo fálico.

A partir da perspectiva do gozo místico ligado à posição feminina, a escrita parece ter a função de tratamento para a angústia de Marie de la Trinité. Se a solução mística tenta dar conta de um excesso de angústia, a escrita busca trazer estabilização. Trata-se de um trabalho de transformar em palavras o que recebe de Deus. A escrita realizada por Marie tem a função essencial de dar um contorno à angústia. Seguindo a hipótese da falta da referência ao Nome-do-Pai – como eixo organizador do discurso –, a relação com o Outro é sem medida (fálica), podendo ir da comunhão total ao abandono. Ela é ultrapassada por esse gozo e é tomada por uma angústia insuportável que se estende por vários anos. O encontro com Deus representa para Marie o estatuto de um encontro inicialmente sem sentido. É somente por meio de posterior trabalho de retorno a experiência vivida na busca por transmissão que ela tenta interpretar o acontecido, atribuindo sentido ao vivido. A escrita se divide em 2 movimentos: primeiramente ela recebe as luzes divinas do espírito e posteriormente busca exprimi-las com palavras (Marie de la Trinité, *Carnets*, I, 2009, p. 96, tradução nossa). Podemos incluir ainda um terceiro momento, que é a busca do aval dos padres, sobretudo de seu diretor espiritual.

O primeiro momento consiste no recebimento das luzes de Deus que ela precisa assimilar e traduzir em palavras. Escrita e oração estão interligados e é na oração que ela recebe as luzes. Ela afirma que as recebe de forma passiva, mas de forma ativa busca penetrar e se impregnar nelas (Ibid., p. 364). Trata-se de um trabalho muito difícil, conforme podemos verificar em seu relato: “Cansada de escutar, olhar, reter e escrever [...] as luzes começaram a me invadir, eu queria ficar nisso [...] mas após um breve momento o senhor me retoma: “é seu trabalho” então eu pedi a madre superiora para sair e anotei isso aqui...” (Ibid., p. 366).

Marie realiza no segundo momento o trabalho de “tradução” das luzes divinas em palavras. Porém, essa tradução é sempre insuficiente: a presença de Deus vivida por ela nas luzes é muito maior do que as palavras para poder exprimi-la adequadamente. Ela afirma que “como são luzes simples e plenas, as palavras são sempre por um lado em insuficiência ou em desacordo - também, ali onde uma palavra seria suficiente para o pensamento humano, eu coloco três ou quatro para tentar dar conta” (Ibid., p. 367). Assim, a escrita de Marie – sempre posterior ao encontro com seu Deus – funciona como o desejo de simbolizar e exprimir uma experiência do real, contudo, as palavras são sempre insuficientes, aproximativas.

Podemos incluir um terceiro momento em que Marie parece procurar em seu então diretor espiritual, um mediador para a experiência de graça. A leitura do padre e sua avaliação são essenciais para a manutenção ou não de seus escritos. Como se após essa experiência e a tentativa de descrevê-la, ela precisasse de um aval para que se configurasse como uma experiência divina. É como se existissem três momentos: o primeiro que seria o da própria experiência mística, seguindo pela tentativa de testemunho e um terceiro tempo em que se ela tentasse que esse gozo tivesse o aval um padre, para inseri-lo numa categoria de testemunho religioso.

Se por um lado esse trabalho de “tradução” é realizado em obediência a Deus, como ela afirma: “na oração, quando há uma luz ou palavra e que eu não escrevo, essa recusa de cooperação faz como obstáculo à novas recepções e me incomoda” (Marie de la Trinité, *Carnets*, I, 2009, p. 395, tradução nossa), por outro, a escrita a afasta da união – direta – com Deus. A escrita é um trabalho que ocorre pela via das ideias. É uma tentativa de colocar palavras na experiência que foi vivida como fora do sentido. Assim, a escrita parece ter a função de criar uma

mediação com a experiência vivida consistindo numa tentativa de nomeá-la. Porém, paradoxalmente conforme nos lembra Jacques Arènes, sabemos que a linguagem é a perda da coisa, e escrever é também o que a afasta desse contato direto com seu Deus (Arènes, 2010, p. 96).

No ano de 1942, Marie escreve 22 dos 37 diários. Essa quantidade preocupa o padre Motte – seu guia espiritual que a proíbe de continuar a escrita. Ela obedece a ordem do padre Motte, mas a interrupção da escrita a coloca em um estado de “grande dispersão de espírito e de diversas misérias” (Marie de la Trinité, op. cit., p. 91), o que nos indica que essa escrita tem uma importante função psíquica para Marie. Ela então entra em um estado depressivo, até que o Padre lhe dá a permissão de retomar suas escritas.

Jacques-Alain Miller comenta sobre a importante função da oração e escrita para Marie e destaca a dificuldade vivida por ela para seguir uma vocação mais contemplativa. Ela luta o tempo todo por esse tempo necessário as suas orações e encontra como resposta uma “hierarquia surda e cega” (Miller, 2007) que a enche de outras obrigações e a empurra para um estado de angústia cada vez mais forte. A psicanalista Kristell Jeannot identifica nas produções teóricas de Marie uma maneira dela se desviar do falocentrismo presente na igreja: “viver ex nihilo em relação ao Ministério e lei dos homens, que têm o falo, seria a solução que ela teria encontrado como mística para exprimir sua repulsa, e fazer com seu sentimento de alienação quanto a ordem fálica” (Jeannot, 2010, p. 67, tradução nossa).

A partir do percurso que realizamos, podemos levantar a hipótese de que através da experiência mística, Marie tenta estabelecer um nó sintomático. O conceito de *sinthoma*, delimitado por Lacan no *Seminário 23* (1975-76/2007), implica uma invenção do sujeito para manter junto o real, o simbólico e o imaginário. A primeira graça se centra na trindade e tem por função uni-la ao Pai, manter essa união por meio do filho e enodar tudo pelo abraço do Espírito Santo (Morin, 2011, p. 3). Porém, o sofrimento vivido por ela indica que somente com a escrita ela parece alcançar certa estabilidade. A tentativa de entender e escrever essa relação de amor a Deus é fonte de uma modalidade sintomática. O nó sintomático estaria na produção escrita de uma modalidade de relação ao Outro (Deus).

6.

A possessão ritual e a graça (a Umbanda sob a ótica lacaniana)

6.1.

A possessão no contexto da Umbanda

A partir de agora retomaremos o estudo feito sobre a possessão que iniciamos no capítulo 4, porém dentro do contexto da Umbanda. O objetivo de retomar o tema da possessão é estabelecer uma comparação com a experiência mística. Ao colocar em paralelo essas duas experiências²⁹, buscaremos extrair algumas conclusões sobre o gozo na teoria lacaniana. A referência à Umbanda foi pensada por se tratar de uma religião atual e relativamente recente, criada no Brasil, que tem grande força na atualidade. A Umbanda incorporou elementos da religiosidade africana, católica, indígena e espírita para inventar uma religião propriamente brasileira. Um exemplo desse sincretismo é a correlação entre os santos católicos aos orixás africanos: temos por exemplo Ogum que é representado também por São Jorge, ou Iansã que é representada por Santa Barbara. Conta-se que essa correlação é fruto de uma necessidade de manter uma religiosidade de origem africana que precisou ser disfarçada através da utilização dos santos católicos para que não fosse perseguida.

Além dessas influências citadas, existem cultos de Umbanda que incluem práticas orientais (escola de Umbanda oriental), os cultos mistos que unem a Umbanda ao Santo Daime (Umbandaimé) mais comum na região norte do país (Carneiro, 2014, p. 118) além de outros. A influência é quase infinita se se considera que uma das características da Umbanda é a assimilação das

²⁹ Cabe lembrar que nosso movimento não é o de categorizar em conceitos a experiência do sujeito no encontro místico nem na possessão, forçando sua inserção em conceitos lacanianos. O objetivo desse estudo é que ao tomá-las como experiências genuínas, nós possamos extrair elementos que possam ampliar nosso entendimento de alguns conceitos psicanalíticos. Assim, nos interessaremos pelo que dessas experiências pode nos ensinar sobre os conceitos psicanalíticos.

características e práticas religiosas regionais. Muitos pesquisadores apontam como o traço maior da Umbanda, "a possibilidade de incluir tantas quantas forem as práticas religiosas pelas quais suas comunidades se interessam" (Carneiro, 2014, p. 114). Assim, o sincretismo é a sua principal característica. Ao chegar num terreiro umbandista, é comum encontrar um altar com imagens de Cristo, Nossa Senhora, Cosme e Damião, São Jorge, junto à estatuetas de Buda, Iemanjá, índios etc. (Magnani, 1991, p. 12).

Assim como percebemos nos relatos místicos de Marie de la Trinité, a possessão nos cultos da Umbanda trazem o corpo como palco da relação com os deuses (Ibid, p. 133); as divindades se manifestam no próprio corpo, que passa a ser um espaço sagrado. Como hipótese de trabalho, utilizaremos a experiência da possessão nos rituais da Umbanda como paradigma de uma lógica inserida no gozo fálico, enquanto que tomaremos a experiência mística de Marie de la Trinité como testemunho de um gozo que ultrapassa o regime fálico.

Lacan comenta sobre a possessão a partir de um livro de Michel Leiris (Lacan, 1957-58/1999) intitulado *A possessão e seus aspectos teatrais a partir da experiência com o povo etíope do Gondar* (1996). O primeiro aspecto destacado por Lacan no livro de Leiris concerne o caráter tipificado do ritual: "vê-se claramente como episódios de transe de consistência incontestável aliam-se, casam-se, perfeitamente com o caráter externamente tipificado, determinado, conhecido, pré-situado, dos chamados espíritos" (Lacan, 1957-58/1999, p. 350). Outro aspecto é o caráter disciplinável dos espíritos, que precisam ser domados e educados para o trabalho de possessão. Conforme destaca o autor, trata-se de uma inversão já que são os espíritos que precisam ser domados pelos praticantes, e não o contrário. Além disso, a dimensão simbólica do culto destaca a riqueza significativa presente nessa relação com os deuses e espíritos. É também importante lembrar que o exemplo da possessão é utilizado em um contexto em que Lacan aborda a relação fundamental entre a manifestação do desejo e sua máscara. Ao falar da possessão, ele assinala a identidade entre as manifestações desejantes existentes ali e as formas que assumem no ritual (Lacan, 1957-58/1999, p. 350). Vemos então que embora não se estenda sobre a possessão, a breve referência a ela mostra que Lacan a entende como inserida numa dimensão simbólica e como manifestação desejante. Essa tipificação do ritual também está

presente na Umbanda, portanto achamos que as considerações de Lacan também se aplicam a ela.

Alfred Métraux estuda a possessão no Candomblé e em outros cultos africanos. Ele assinala também a dimensão desejante no ritual das possessões quando percebe nela uma dimensão teatral, mas com a diferença de que o possuído não faz um personagem, mas se converte nele no momento da possessão (Métraux, 1955, p. 35). Ele a compara a uma “confissão não falada” (Ibid., p. 41), que permite ao possuído expressar elementos subjetivos dentro do contexto protegido da tradição religiosa.

A possessão como ritual se inscreve numa tradição religiosa e pertence a um universo simbólico organizado. Apesar de a Umbanda estar incluída no espectro das religiões afro-brasileiras, junto com alguns autores (Ortiz, 1991; Brown, 1985; Bastide, 2006) estamos destacando a especificidade da Umbanda como uma religião brasileira com identidade própria, o que inclui uma reinterpretação das antigas tradições. O Candomblé conserva traços mais próximos da origem africana enquanto que a Umbanda absorve essa e outras influências e as reelabora no contexto brasileiro. Não há consenso sobre o nascimento da Umbanda, mas pesquisadores apontam a década de 1930, embora outros afirmem a existência de cultos de Umbanda antes dessa data (Carneiro, 2014).

6.2.

Os mitos dos Orixás

A crença principal da Umbanda e também do Candomblé é de que existe, paralelo aos acontecimentos controláveis pelo homem, outra dimensão – plano sobrenatural – que pode ser influenciada por forças mágicas (Birman, 1985). O mundo se divide em dois planos: o primeiro chamado *aiye*, é o mundo dos homens, e o segundo, um mundo paralelo, onde vivem os orixás, chamado *orun*. Além dos orixás, há um Deus maior, que não desce a terra, *olorum*. Os orixás participaram juntamente com *olorun*, Deus uno, na criação do universo (Verger,

2002). O culto dos orixás originou-se nas religiões africanas e é uma dos fundamentos da Umbanda.

Alguns orixás deram origem a outros, como vemos no mito de Iemanjá:

Da união entre Obatalá, o céu, e Odudua, a Terra, nasceram Aganju, a Terra Firme e Iemanjá, as Águas. Desposando seu irmão Aganju, Iemanjá deu a luz Orungã. Orungã nutriu pela mãe um incestuoso amor. Um dia, aproveitando-se da ausência do pai, Orungã raptou e violou Iemanjá. Aflita e entregue a total desespero, Iemanjá desprende-se dos braços do filho incestuoso e fugiu. Perseguiu-a Orungã. Quando ele estava a apanhá-la, Iemanjá caiu desfalecida e cresceu-lhe desmesuradamente o corpo, como se suas formas se transformassem em vales, montes, serras. De seus seios enormes como duas montanhas nasceram dois rios que adiante se reuniram numa só lagoa, originando adiante o mar. O ventre descomunal de Iemanjá se rompeu e dele nasceram os orixás: Dadá, deusa dos vegetais, Xangô, deus do trovão, Ogum, deus do ferro e da guerra, Olocum, divindade do mar, Olossá, deusa dos lagos, Oiá, deusa do rio Niger, Oxum, deusa do rio Oxum, [...] E outros e mais outros orixás nasceram do ventre violado de Iemanjá. E por fim nasceu o Exú, o mensageiro [...] (Prandi, 2009, p. 382).

Esses e outros mitos falam do nascimento dos orixás e também do Universo. Outro mito, por exemplo, remete o nascimento do universo à solidão de Olodumaré-Olofin que vivia só no infinito, sem ter com quem conversar e com quem brigar (Prandi, 2009, p. 380). Aqui o universo inteiro é criado quase como um acaso, uma vontade de um Deus de conviver com outros. Chama atenção a dimensão humanizada dos deuses, que estão longe da perfeição.

A partir da origem de um novo orixá, cria-se então um culto, com a prévia preparação do *Odù Orìsà*, um vaso enterrado no chão que constitui a base material da oferenda. Este passa a receber o sangue dos animais sacrificados para aquela divindade. Conforme destaca Verger (Verger, 2002), esse vaso é o traço de ligação entre o mundo dos homens e o das divindades. Após sua morte, esses orixás passam a ter a faculdade de se manifestar no mundo terreno, através de seus descendentes, durante a possessão. O culto dos orixás é comum na Umbanda e no Candomblé.

Verger afirma que na África cada orixá está ligado a uma cidade ou país inteiro, e estes se espalharam para outras regiões, através do povo que imigrava e levava consigo seus costumes. Lá se agrupavam em famílias ou formavam grupos maiores. Cada grupo ou família possuía um orixá de referência. Ao ser transportado para o Brasil, o escravo trouxe consigo o culto ao orixá. Porém,

como foram espalhados em diferentes lugares, como consequência, os orixás acabaram ganhando um caráter pessoal: “Quando o africano era transportado para o Brasil, o orixá tomava um caráter individual, ligado à sorte do escravo, agora separado do seu grupo familiar de origem” (Verger, 2002, p. 33). Por esse motivo, no Brasil a relação com os orixás é menos ligada a laços de sangue e descendência, como na África.

A ligação do orixá com o praticante ocorre no Brasil, por meio de um traço de caráter. Considera-se então, filho ou filha de determinado santo, segundo seus traços identificatórios. Os orixás funcionam como “arquétipos de personalidade” (Ibid., p.34) que manifestam traços individuais. Cada arquétipo possui nuances, mas de maneira geral, podemos citar como exemplo a calma de Nanã Buruku, a independência de Oxóssi e a sensualidade de Iansã. Os orixás são deuses que possuem a incumbência de criar e governar o mundo. Cada orixá é responsável por um aspecto da natureza e de algumas dimensões da vida em sociedade (Prandi, 2001). As características de cada orixá são retiradas a partir dos mitos que são transmitidos dentro da religião. Os filhos de cada um deles terão pelo menos alguma de suas características. Todo homem possui seu orixá.

O momento da possessão marca a possibilidade de uma inter-relação, permitindo uma aproximação do plano terreno com a morada dos orixás (Verger, op. cit.). Durante a possessão, o médium que recebe santo no corpo, reatualiza os mitos ancestrais, dando continuidade a sua história e fazendo-se parte dela.

Por meio do corpo, esses dois mundos se encontram durante a possessão. Ele é o canal pelo qual o homem se encontra com o sobrenatural. Os orixás também são chamados de *donos da cabeça* ou *santos de cabeça*. A pessoa que recebe o santo chama-se *cavalo* do santo (Prandi, 2009, p. 528). Diz-se ao escolhido ou a determinada divindade que ele será “montado” pela entidade no momento da possessão.

Bastide (1958) afirma que os orixás funcionam como categorias lógicas que permitem ordenar os múltiplos aspectos da realidade segundo um número restrito de compartimentos. Uma das formas de relação do cliente com o santo ocorre por meio de uma troca de favores. Ganha-se a proteção ou ajuda do santo para determinado problema oferecendo algo. A troca de favores e oferenda constitui um aspecto importante, mas a ligação com o orixá vai além de uma simples troca. Cada orixá funciona como um guia espiritual para seus filhos.

O momento mais importante e esperado do culto é a *descida dos santos* no corpo dos médiuns. O termo utilizado para essa experiência varia bastante entre os pesquisadores e os próprios integrantes. Alguns autores chamam de êxtase, transe ou incorporação. Optamos por chamá-lo de possessão, ainda que em alguns momentos possamos falar de incorporação como termo sinônimo. A finalidade última da possessão é a de atender a comunidade, oferecer cura ou alívio de seus males. Os orixás entram em contato com os que os procuram e oferecem conselhos e tarefas, como banhos e oferendas (Birman, 1985).

Roger Bastide enfatiza a dimensão ritual do culto definindo o momento da “descida dos santos” como “um jogo bem regado, onde vários trances intervêm, como complementares, como respondendo, como formando um conjunto de estímulos e respostas adequadas, segundo um cenário imposto pela tradição mítica” (Bastide, 1958, p. 177).

Além do caráter ritualístico, a mediação com entidades espirituais na possessão revela de início o seu caráter simbólico. Dentro da tradição religiosa, ela parte de uma relação ternária entre um sujeito e dois mundos diferentes. A possessão ocupa uma função bastante específica dentro do culto, e nem todos estão destinados a ela. Existem funções que não incluem a possessão como os Ogãs. Os Ogãs não entram em transe e participam do culto auxiliando os orixás e cuidando das roupas, da casa e dos visitantes não entra em transe e zelam pela casa, pelos orixás e pelos visitantes. Em geral são eles que tocam os atabaques que preparam a chegada dos santos.

Uma vez que a pessoa é encaminhada para essa função de receber o santo, ela precisa aprendê-la na iniciação. A partir do momento em que um frequentador começa a desenvolver a mediunidade, ele é assistido pelo chefe do terreiro ou por uma pessoa experiente. No início, as incorporações ocorrem de maneira mais brusca, tornando-se aos poucos mais harmônica.

Na Umbanda, além dos orixás, ocorre a presença de ancestrais ilustres, espíritos que já viveram na terra: pretos velhos, caboclos, crianças, o baiano, boiadeiro, o cigano dentre outros. Aqui também o número é infinito de possibilidades, tal como as possibilidades de existência humana. Eles são guias espirituais que auxiliam os praticantes no caminho espiritual. Esses espíritos são na verdade agrupados em povos dentro. Essas personalidades dão a Umbanda "o caráter de abertura em leque" (Concone, 2004, p. 281). Segundo a socióloga

Patrícia Birman, na concepção umbandista, cada pessoa passa a possuir muitas faces, já que é sujeita a espíritos diversos, que a escolheram como cavalo, são várias entidades numa só *cabeça* (Birman, 1985, p. 20). Assim, num mesmo culto um praticante pode incorporar Yemanjá e mais tarde o caboclo Pena Branca. O número dos personagens não é fixo, com o tempo pode-se incluir outros novos enquanto outros caem em desuso. Assim, a Umbanda é possui a característica de ser uma obra aberta, que está em constante construção (Carneiro, 2014, p. 55). A Umbanda contempla alguns tipos da realidade brasileira, que correspondem a símbolos populares (caboclos, pretos-velhos) como também tipos que representam símbolos mais contemporâneos como os marinheiro e os baianos. Os marinheiros por exemplo são símbolos da liberdade (Concone, op. cit.). As entidades também funcionam por símbolos qualitativamente opostos. Assim por exemplo teremos de um lado o Preto-velho e de outro o Caboclo: enquanto o Preto-velho representa velhice, fragilidade, calma, o Caboclo representa juventude, força, movimento (Concone, op. cit., p. 286). Baianos e boiadeiros também se constituem nessa oposição. A diversidade e maleabilidade é um aspecto fundamental da Umbanda. Um exemplo interessante pode ser visto na Umbanda oriental. Nela, entre os seus guias, a são incluídas figuras ligadas aos imigrantes paulistas. A inclusão dos novos santos, orientais, seria fruto de uma mudança no contexto social (imigração) que foi assimilada e ressignificada na Umbanda. Assim, alguns centros de Umbanda paulista apresentam guias japoneses e têm Buda como santo principal (Concone, op. cit.). Vemos que a Umbanda apresenta-se como um instrumento de releitura da realidade brasileira estando sempre em transformação.

A descida dos orixás e das entidades também chamada “descida dos santos”, e é o momento mais aguardado do culto. Ela ocorre em um momento específico. Após saudar a orquestra e se prosternar aos pés do pai de santo, inicia-se o som dos instrumentos e em seguida os cantos e danças para cada orixá. O canto e a dança são uma convocação ao orixá e o momento dedicado a cada um é comumente onde ocorre a possessão dos filhos daquele orixá. Durante a possessão, os filhos de santo passam a se comportar com algumas das características de seu orixá. Os guias espirituais também são convocados nos cultos, por vezes existem cultos dedicados a uma ou outra entidade, como os caboclos e pretos velhos e por vezes eles se manifestam mais ao final do culto (Birman, 1985).

Alguns estímulos servem de gatilho para o início do processo de possessão (que na linguagem dos cultos significa “chamar o santo”). Os principais são os estímulos sonoros. Numa ordem pouco variável, cantos específicos chamam cada entidade. Há também alguns ritmos específicos, chamados *toques de fundamento*, que são tocados sem canto (Vatin, 2005). Além dos estímulos sonoros, a cachaça vaporizada nos médiuns, a pipoca ou o próprio abraço de alguém já possuído funcionam igualmente como elementos propiciadores da possessão.

As pessoas aptas à possessão são preparadas para a chegada do santo. Há um ritual de enfraquecimento do espírito do médium em relação às entidades, que esperam entrar em seu corpo. Girar em torno do próprio eixo, comprimir a cabeça para baixo na altura da nuca e empurrar bruscamente o corpo, são alguns exemplos desse momento de preparação e funcionam também como propulsores da possessão (Figge, 1983).

A proximidade do momento de possessão gera muitas vezes ansiedade e insegurança dos médiuns, sobretudo nos novatos. Em geral, a possessão ocorre após um momento de transe. Contudo, conforme lembra Figge, o estado de possessão não implica necessariamente o transe. Uma prova disso é que o paciente atendido pela entidade pode estar em estado de transe, o que não significa que será possuído (Figge, 1983, p. 173). O que ocorre, segundo ele, é que o transe ajuda no enfraquecimento da personalidade do médium. Ele realiza o isolamento da personalidade para um segundo plano para que a entidade possa tomar lugar. Algumas pessoas relatam sensações corporais vividas nesses instantes anteriores à possessão. Formigamento nas pernas, sensação de um peso estranho que lhes cola os pés no chão são alguns dos relatos que aparecem. O momento de entrada do espírito é sentido por alguns como um choque na nuca (Métraux, 1955). Uma espécie de amnésia é traço comum após os estados de possessão. Vejamos a descrição de Pierre Verger do momento da possessão:

O transe começa por hesitações, passos em falso, tremedeiras e movimentos desordenados dos “iaôs”. Imediatamente, ficam descalços, as jóias que usam são retiradas [...]. Depois de alguns instantes, eles começam a dançar, possuídos pelos seus deuses, com expressões faciais e maneiras de andar totalmente modificadas (Verger, 2002, p. 73).

A entrada do santo em seu cavalo nem sempre ocorre de maneira harmônica. Um dos objetivos do processo de iniciação, na qual o médium é preparado e nomeado filho de um determinado orixá, consiste em passar de uma possessão selvagem para aquela em que se alcança certa mestria, e isso se dá com a experiência (Vatin, 2005). Muitas vezes os iniciantes ensaiam movimentos de fuga nos momentos de chamada dos santos e tentam evitar a possessão. Ao mesmo tempo em que a entrada do santo pode acontecer subitamente, os médiuns – sobretudo os mais experientes – podem recusar-se a receber alguma entidade. Vejamos um exemplo ocorrido num culto de Umbanda retirado do livro de Figge:

Um homem louro, possuído por Exu, tentou chamar outro Exu para incorporação em uma negra mais idosa, que havia pouco antes incorporado um Preto-Velho. A mulher permaneceu por algum tempo de olhos fechados, enquanto um tambor era batido ao ritmo de um ponto de Exu e o outro ficou de pé à frente dela, dando gargalhadas e falando sem parar. Então, de repente sacudiu a cabeça e colocou a mão no peito. Não, disse ela, já basta, hoje não queria mais receber espírito algum (Figge, 1983, p. 199).

Há também situações em que essa resistência é vencida pelo santo. Nelas, o médium insiste em resistir à incorporação, porém diante das tentativas da entidade, ele acaba cedendo.

Um aspecto importante ressaltado por Bastide (1958) é que a possessão, ainda que vivida individualmente, não é isolada, ao contrário, os médiuns possuídos interagem entre si, como numa “ópera fabulosa”, famosa expressão de Rimbaud resgatada por Bastide. Ele usa como exemplo, o caso de *Airá*, divindade que rege o encontro dos ventos. *Airá* desce sobre seu cavalo quando uma pessoa está possuída por *Oxalá* para ajuda-lo a caminhar. Esse gesto revive o mito de que, preso injustamente e tendo vivido sete anos sem água, *Oxalá* é resgatado e levado por *Airá* de volta para casa. Assim, conforme afirma o autor, estamos no cenário coletivo: “um jogo bem regrado onde vários transes intervêm, como complementares [...] formando um conjunto de estímulos e respostas adequadas, segundo um cenário imposto pela tradição mítica” (Bastide, 1958, p. 177).

Após o ritual de incorporação, inicia-se a tarefa de “despachar o santo”, fazê-lo subir novamente. Em geral, o retorno ao estado consciente é precedido pela vinda do *erê*, forma infantil do orixá. A maioria dos *erês* não quer partir e é preciso despachá-los com certa veemência. Em outros casos, sobretudo com os

médiuns mais experientes, a volta ao estado consciente é feita de forma direta, sem necessitar a passagem por uma fase transitória. Uma das maneiras utilizadas para “despachar o santo” é puxar o braço do médium para baixo com bastante força. Um copo d’água também pode ser utilizado para este fim.

Um fator importante sobre a possessão é que a proximidade com as divindades que entram no próprio corpo dos fieis, não diminui a relação de respeito e distancia simbólica que separam o médium do santo. Muitas vezes, durante a possessão, o santo pede para uma testemunha transmitir conselhos ao seu cavalo após a possessão, mostrando que há diferenciação entre eles, ainda que no momento da possessão o santo tome lugar junto ao corpo do médium. Além disso, a entidade se utiliza do corpo do médium sem, no entanto, se fundir com ele.

Desse modo, pensamos que a possessão pode nos ensinar sobre uma modalidade de tomada do significante sobre o corpo. A seguir abordaremos a possessão na Umbanda por meio de seus efeitos no corpo da incidência de significantes mestres, que Lacan denomina “S1” (Lacan, 1969-70/1992).

6.3.

Alguns comentários sobre a possessão e a experiência mística

Embora neste ensaio consideremos as duas experiências, a possessão e a mística, como paradigmas de diferentes lógicas de gozo – uma de um gozo fálico e outra de um Outro gozo –, é certo que elas possuem muitos aspectos em comum. Podemos citar como exemplo o fato de ambas as experiências serem uma maneira de viver no corpo e no tempo presente os antigos mitos e tradições religiosas. Roger Bastide percebe também outra semelhança: assim como alguns místicos que experimentam em seu próprio corpo o sofrimento de cristo, a ponto de sofrerem os estigmas na sua própria carne, aquele que vive a experiência de possessão também revive os gestos e comportamento dos orixás e entidades (Bastide, 1958, p. 174). Muitos outros aspectos aproximam essas experiências, mas, a partir de agora, nos voltaremos para seus traços distintivos, já que nosso objetivo é melhor compreender a diferenciação entre um gozo que Lacan escreveu **S(A)** e outro que escrevemos - Φ .

A primeira distinção importante – e bastante ressaltada no texto – é sobre o caráter ritualístico da possessão na Umbanda. Dentre os autores estudados, Roger Bastide é quem mais afirma a importância desse aspecto, criticando aqueles que tentaram ver na possessão uma dimensão patológica, manifestação de uma enfermidade particular³⁰. Mais do que afirmar que há um ritual antes da possessão, ele vê a possessão como o próprio ritual e um ritual sempre coletivo (Ibid.). A partir do momento em que consideramos a possessão como sendo ela mesma um ritual, nos afastamos do risco de uma análise da experiência que a considere sob uma óptica individual, e não como um jogo coletivo onde cada um tem seu papel.

O breve percurso da possessão na Umbanda nos mostra que nessa religião encontramos uma relação dos orixás com os seus ancestrais e descendentes e essa história é transmitida para cada nova geração. Outro ponto importante, já percebido neste percurso, é que a possessão está inserida num sistema de crenças específico. Dentro do terreiro, ela se inclina à hierarquia dos seus membros. Um exemplo disso é que na Umbanda as entidades mais importantes são recebidas pelos membros mais importantes. Cada orixá possui um lugar específico em relação aos outros. Exu é a força vital e guardião, é aquele que está na porta, o primeiro na ordem dos orixás. O último e mais importante orixá, é Oxalá.

Além disso, vimos que existem elementos considerados desencadeadores do estado de possessão e outros para o “despacho” dos santos. A cerimônia é marcada por esses e outros elementos, seguindo em geral um roteiro pré-estabelecido de rituais. Assim, temos um arranjo coletivo sustentado pelos significantes mestres, inseridos, portanto, numa lógica fálica. Vimos também que o médium estabelece com a entidade uma relação de troca de favores. Quanto mais dedicado ao seu santo, acredita-se que maior será sua proteção. Temos, então, nesses cultos a presença de deuses que se comportam de maneira semelhante aos homens, descem e aconselham, voltando em seguida para sua morada.

Propondo uma comparação com a experiência mística de Marie de la Trinité, vemos que a experiência de possessão estudada encontra-se inserida num universo simbólico bastante definido, remetido ao Outro. Nossa perspectiva é a de

³⁰ Como, por exemplo, Nina Rodrigues (1935) e Arthur Ramos (2003) ambos do campo da psicologia social.

que os rituais são maneiras de constituir um Outro, assegurando sua continuidade e existência. A relação com o Outro, sempre cambaleando entre as dimensões de estranheza e familiaridade é representada na possessão. Ela traz a reflexão sobre a relação de pertencimento e, ao mesmo tempo, de alteridade dos deuses.

No seminário *Mais, ainda*, Lacan afirma que “o gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não chega, eu diria, a gozar do corpo da mulher, precisamente porque o de que ele goza é do gozo do órgão” (Lacan, 1972-73/2008, p. 14). O falo é designado como um órgão fora do corpo e que escapa ao controle do corpo (Miller, 2003, p. 7). O gozo fálico é pensado por Lacan como um gozo que organiza um corpo que se sustenta nos furos abertos ao infinito (Vieira, 2008). Vimos no capítulo 4 que ele é um “gozo de borda” e que é parcial por ser negativado pela linguagem. Ele se situa numa posição de extimidade que, fora do conjunto, permite a formação de uma totalidade.

Em um texto sobre a possessão, Miller (1990) lança uma hipótese que contribui para pensarmos na articulação entre possessão e gozo fálico. Para ele, a possessão dos cultos de origem africana implica uma relação com os significantes mestres – e constitui uma tentativa de extração do *objeto a*. Ele utiliza a referência a Métraux, que destaca o fato da possessão ser “encomendada” e preparada cada vez. Há um *programa* que se repete e que leva ao estado de possessão. Miller associa isso à incidência dos significantes mestres (S1), “figuras estilizadas e reconhecidas pelo público” (Ibid., p. 17). O S1 corresponde ao significante do gozo fálico. Nessa perspectiva, a possessão seria uma maneira de organizar, regrar o gozo, que é manipulado pelo significante.

Além da Umbanda, encontramos exemplos de religiões relativamente próximas em que a relação de possessão ocorre através dos orifícios do corpo. Os *jnouns*, por exemplo, são entidades do Magrebe, região noroeste da África, que vivem embaixo da terra ou nos esgotos e entram no sujeito pelo ânus. Os *dnliss* na Martinica, espíritos que entram no corpo através do sexo da mulher (Koehler, 1990). No caso da Umbanda encontramos um paralelo com essas religiões. A relação ritualizada do *santo* com seu *cavalo* mostra como a entrada do S-ant (S1)

no corpo é regrada e específica. Miller escreve a seguinte proposição para a possessão S1 (n+1, n...) ³¹. Nela, o S1 se pluraliza por serem vários.

Além disso, vemos que esse encontro com o divino é *mediado* por diversos elementos. Na própria lenda africana que deu origem ao culto dos orixás, um vaso é a condição e o local de contato entre esses dois mundos. Os inúmeros objetos que circulam na Umbanda, como os colares, as vestimentas, o cachimbo, o defumador, as comidas oferecidas, a própria música ocupam uma função mediadora entre os mundos terrenos e o dos deuses. O próprio corpo ocupa esse lugar de mediação.

Desta forma, podemos levantar a hipótese de que, através da possessão, o sujeito participa do Outro pelo S1. A partir do comando do S1, o indivíduo dá lugar no corpo a um Outro. A divindade (S1) que guia o sujeito vai representá-lo para a comunidade religiosa: “a possessão nos mostra a que ponto o sujeito sofre do significante já que o possuído se torna o *cavalo* ³² do significante do Outro: a possessão é signo dessa paixão” (Quinet, 1990, p. 20, tradução nossa). A singularidade do crente não deixa de estar implicada nessa relação. O sujeito recebe um nome do Outro a partir de traços individuais.

Serge Cottet entende a possessão nesses cultos como o retorno do Nome-do-Pai no corpo. Durante esse ritual, “é a sombra do pai morto que recai sobre o eu” (Cottet, 1990, p. 28, tradução nossa). A noção de sombra do significante mestre sobre o corpo parece-nos uma importante ilustração da relação entre o corpo e o S1 (orixás) durante a possessão. Trata-se de uma ligação em que o eu fica eclipsado pela entidade, contudo tal como a sombra, ela incide no corpo numa relação extremamente definida e mediada e possui um lugar determinado para esse encontro. Este lugar é ao mesmo tempo fora e dentro do corpo. A metáfora proposta por Serge Cottet destaca uma relação ritualizada entre o médium e sua entidade. A possessão é delimitada e localizada (Cottet, 1990).

Conforme vimos nos capítulos anteriores, a lógica fálica implica um arranjo pelo qual é possível a formação e organização de um conjunto dos homens. O gozo fálico é representado pelo significante mestre que determina a

³¹ A fórmula possui uma parte inferior, mas optamos por trabalharmos de forma mais simplificada, utilizando apenas a parte superior da fórmula. S1 corresponde ao significante mestre, que representa a dimensão de comando ocupada pelos santos. No caso dessas religiões, tratam-se de vários Deuses e Miller representa essa série como (n+1, n+2...).

³² Como é comumente chamado o médium que recebe as entidades.

castração. Dentro do universo simbólico, o significante do falo produz uma divisão de gozo e instaura, por um lado, um gozo delimitado pela linguagem e, por outro, um campo fora dela, ilimitado, que Lacan chama gozo do Outro ou gozo do corpo (André, 2011). O *todo* do conjunto dos homens é sustentado por uma exceção não castrada que funda o grupo dos castrados, submetidos à lei paterna. A lei da castração aponta um limite de gozo ao qual não se pode ultrapassar. O pai institui a lei, que faz com que a castração incida sobre os filhos e isso o torna desejante desse lugar de exceção, situado como um gozo impossível. Assim, a ordem fálica reúne os homens, marcando a impossibilidade de se alcançar um gozo total (Lacan, 1969-70/1992). O gozo fálico é um gozo dependente do significante e por isso é limitado (André, op. cit.). No entanto, conforme indica Serge André, a instalação do significante fálico -de um limite- acaba por apontar um campo mais além e esse campo infinito não é outro senão o que Freud (1913) supunha num pai primitivo no *Totem e Tabu* (André, op. cit.).

Já o lado feminino não constitui um grupo, vimos como ele excede ao conjunto dos homens. Por isso, só se pode falar de uma mulher e não de um conjunto. Pelo fato da mulher ser não toda fálica, Lacan afirma que ela possui um gozo suplementar. O Outro gozo que testemunha Marie de la Trinité se institui como um gozo que transborda, excede ao gozo fálico.

A primeira graça recebida por Marie vai traçar o destino de todo seu caminho religioso e pessoal. Vimos como a relação dela com seu Deus está presente todo o tempo, seja pela sua manifestação, seja por seu abandono, vivido com desespero por ela. Aos poucos Deus exige dela tamanha submissão que deixa pouca margem para um consentimento ou recusa. Um exemplo disso pode ser recolhido na passagem da primeira para a segunda graça. Na primeira, em 1929, ela se diz ativa na experiência, já na segunda, ela tem pouca influência ativa sobre ela. O caminho de Marie é “consentir a ser nada” diante de um Deus que é infinito (Marie de la Trinité, *Carnets*, I, 2009, p. 133, tradução nossa). O gozo do Outro se manifesta nela de forma absoluta e arrebatadora.

Ao colocarmos a experiência de Marie de la Trinité de frente com a experiência de possessão na Umbanda, percebemos como a relação dela com seu Deus é radicalmente diferente. Não há programa para o encontro e muito menos algum ritual, todo corpo de Marie é tomado como lugar da manifestação divina. Seu testemunho traz elementos de um gozo espalhado pelo corpo, não localizado.

Ela é mergulhada, inundada no amor divino e a cada momento há risco de aniquilamento do corpo. Assim, a experiência de Marie de la Trinité nos traz notícias do ilimitado, de um Outro gozo.

Embora as duas experiências- possessão e experiência mística de Marie- se passem no corpo, elas implicam uma relação muito diferente: uma marcada por um gozo circunscrito outra por um transbordamento de gozo. No campo limitado do gozo fálico que é também o gozo da palavra, temos um gozo fracionado pela linguagem. Por ser ligada à linguagem, a relação com o Outro é sempre parcial, mediada por *objetos falicizados*. Dentro do campo do gozo fálico, só há acesso ao gozo por meio de objetos parciais. O corpo não é apreendido como um conjunto, apenas de forma fracionada. O gozo fálico pode ser pensado como um fora do corpo que permite a organização de uma forma corporal, ele investe o corpo dando a ele um sentido sexual:

[o gozo fálico] se situa extra corpo: está ligado a corpo apenas pelo fio delgado do órgão sexual ou da imagem falicizada da forma corporal. Ele não se refere, aliás, ao corpo em seu conjunto, mas apenas a certas partes que podem funcionar como equivalentes do órgão sexual” (André, 2011, p. 255).

Fora do campo sexual delimitado pelo gozo fálico, Lacan indica a presença do Outro gozo, "parasexualado" (Ibid., p. 254). Para Serge André, tal como o pai mítico do *Totem e Tabu*, a suposição de Outro gozo seria um efeito da propriedade significante do falo que ao delimitar uma borda, faz crer num mais-além (André, 2011). Ao mesmo tempo, este é um gozo do qual o sujeito não consegue se apropriar (Ibid., p. 182). Assim, o Deus de Marie de la Trinité é uma maneira de nomear uma alteridade radical que ela diz experimentar.

Podemos pensar que gozo diante desse transbordamento de gozo a igreja apresentou, como forma de suplência, o laço com Deus. Assim, num mundo em que Deus é uma referência, em que o Nome-do-Pai é uma instituição sustentável e universal, casar as mulheres com Jesus constituiu uma tentativa social de dar um contorno a esse gozo ilimitado: o casamento com Jesus aparece como arranjo sintomático capaz de fazer suplência ao gozo do Outro. Esse tipo de arranjo parece não se sustentar da atualidade que vê revelada a dimensão de semblante do Pai.

6.4.

O contemporâneo e a religião com Lacan

Faremos agora um pequeno ensaio sobre a Umbanda e a atualidade, utilizando como referência os conceitos psicanalíticos trabalhados na tese junto com algumas contribuições de autores que escreveram sobre o tema na atualidade.

O historiador François Hartog trabalha as diferentes modalidades de tempo na cultura ocidental. Em seu livro *Regimes de Historicidade: Presentismo e Experiências do tempo* (2013) o autor analisa a concepção do tempo em três regimes dominantes na história ocidental: o da *Historia Magistra*, o do modernismo e o Presentismo (Hartog, 2013).

O primeiro qual permaneceu vigente dos gregos aos primeiros séculos da época moderna, passando pelo período medieval cristão. Aí o passado e o futuro não ultrapassam o presente, embora não sejam tomados como idênticos entre si. A ênfase está no passado, que não se confunde com presente nem futuro. Já o regime moderno se inicia na Revolução Francesa (1789), que se iniciou pela ruptura radical com o passado. O tempo futuro é investido. A concepção de nação é o eixo articulador e motor do progresso. O terceiro regime proposto por Hartog refere o que supõe ser efeito do colapso contemporâneo do tempo: trata-se do *Presentismo*, cujo grande marco é a queda do Muro de Berlim, em 1989. Vive-se a absolutização do presente e valorização de tudo que é efêmero. Ele é marcado por um presente hipertrofiado, sem passado nem futuro, um tempo do instantâneo, imediato (Hartog, 2012, p. 346) que tem a pretensão de ser seu próprio horizonte: sem passado sem futuro, que é recusado pois passa a ser sentido como ameaçador. A negação do envelhecimento é uma das características do *Presentismo*.

No campo da psicanálise, Joel Birman em *O sujeito na contemporaneidade* (2012) traça como uma das principais mudanças na atualidade um apagamento da temporalidade: “o mundo se reduz ao espaço do aqui e do agora, sem expansão, sem escansão e sem qualquer horizonte possíveis [...]” (Birman, 2012, p. 100). Birman (Ibid.) defende que o psiquismo atual viveria um *silêncio simbólico* (Ibid, p. 98) o que traz consequências para a temporalidade: o sujeito contemporâneo viveria num eterno presente (Ibid., p. 101). O autor utiliza elementos da teoria de Lacan para demonstrar essa relação.

No texto *O Estádio do espelho como formador da função do eu* (1966/1998), Lacan mostra que o psiquismo é “originalmente especializado” (Birman, 2012, p. 109). O estágio do espelho corresponde ao momento em que não tendo ainda um corpo unificado, a criança antecipa essa unificação a partir do olhar da mãe. Com a criança no colo, olhando para o espelho, a mãe aponta para a criança, atestando que ali há uma unidade, um corpo único. Essa imagem especular é bastante frágil, mas permite que a criança forme uma imago corporal (Ibid, p. 108). Lacan se reporta a algumas experiências com crianças estudadas por Charlotte Bühler (Lacan, 1966/1998, p. 101). O exemplo é o de duas crianças pequenas colocadas juntas. Uma experiência de transitivismo ocorre entre elas, fazendo com que a imagem especular de cada uma seja ameaçada e elas se ataquem. Para Lacan, isso ocorre porque elas estão numa relação dual, baseadas numa imagem em constante risco de fragmentação, em que destruir o outro é uma forma de se diferenciar dele.

A saída da imagem especular só é possível com a introdução de uma triangulação, instituída pela imago paterna (Birman, 2012). A imago paterna coloca um terceiro termo na relação dual, abrindo as vias para a ordem simbólica. Essa mediação corresponde ao que Lacan identificou, posteriormente, como Nome-do-Pai (Birman, 2012, p. 110). Vimos como a operação da metáfora paterna barra o gozo da mãe e da criança, designando por um nome esse lugar que foi esvaziado de gozo. Birman considera que a introdução da *mediação* – que aparece na teoria primeiramente ligada à função paterna, depois à própria linguagem – foi uma maneira de Lacan “inscrever o psiquismo no registro do tempo” (Ibid.). A *mediação* é o que afasta o sujeito de permanecer capturado pelo registro especular, que é o do espaço. É ela também que permite a antecipação e simbolização de um acontecimento futuro, portanto que só existe no presente como virtual (Ibid, p. 43).

É a partir desses elementos que o autor concebe uma teoria sobre o mal estar contemporâneo: tendo restringida a mediação simbólica, o sujeito contemporâneo estaria mais capturado pela dimensão do espaço (Ibid, p. 111). Essa teoria também contempla o corpo: com menos recursos simbólicos, o corpo na atualidade encontraria um risco maior de fragmentação.

A esse respeito, recorremos a Alain Ehrenberg, que discorre corpos emancipados como efeito de uma cultura que reforça a libertação subjetiva das

imposições sociais e incentiva cada um a ser criador de seu próprio destino. A ideia é multiplicar as possibilidades de bem estar, essa seria a máxima da terapêutica atual. No nível do corpo, veremos ganhar espaço uma prática de renaturalização dos corpos (Ehrenberg, 2000, p. 153), com a ideia de que a causa do mal estar estaria na repressão dos afetos, por isso, tudo que é ligado a sensações do corpo de que o essencial não passa pelas palavras. A expectativa de uma vida sem entraves, através de um esvaziamento do negativo e um retorno às origens por meio do corpo (Ibid., p. 154).

Joel Birman também apresenta uma concepção da centralidade do corpo na atualidade. Acompanhando predominância da espacialização, o corpo passa a ser o centro das preocupações da atualidade. Para o autor, vivemos uma *inversão*: o investimento que até no século XIX era feito no registro do pensamento, passa agora ao corpo e à ação (Ibid., p. 126). O mal-estar vai estar mais centrado no corpo “que se transforma na caixa de ressonância privilegiada do mal-estar” (Birman, 2012, p. 69). Por outro lado, a linguagem – mediador simbólico por excelência – se empobrece e passa a funcionar de forma “instrumental” (Ibid., p. 135).

A tese de Birman dialoga com a teoria sobre o contemporâneo, elaborada por Jacques-Alain Miller e Eric Laurent no livro *El Outro que no existe y sus comités de ética* (2010), assim como no artigo de Marcus André Vieira intitulado *A hipermodernidade lacaniana* (2004).

Miller e Laurent apresentam a tese de que na atualidade estaríamos num tempo em que “O Outro não existe” (Miller & Laurent, op. cit., p. 39, tradução nossa). Isso não significa que Outro acabe, mas que se caracteriza por ser virtual, sem contornos definidos (Vieira, 2008, p. 33). Estaríamos diante de um Outro a quem nada falta, marcado pelo ilimitado. O “nãotodo generalizado” constitui a tese de Jacques-Alain Miller (2010) para a atualidade. Ela indica uma forma de arranjo social não sustentada pelo Nome-do-Pai.

O pai do *Totem e Tabu* (1913) seria o paradigma da tradição. Nela, temos a estrutura de um Outro que é Todo, representado pelo conjunto dos filhos marcados pelo pai da exceção. Entendendo a falta como um todo que se sustenta por um furo, podemos deixar o termo falta reservado à autoridade paterna. Esse não é o Outro contemporâneo, pois ele não funciona na mesma lógica do par todo-furo; é desintegro; não faz conjunto, pois não tem um centro (furo): “não é um

Outro incompleto, humildemente barrado. Não é um Todo ao qual faltaria algo, ao contrário, ele é um todo sem limites[...]" (Vieira, 2004, p. 71). Miller propõe que a atualidade seja representada por S (A). O A (Outro) barrado substitui um momento anterior em que se tem um Outro consistente e unitário representado por S (A) (Miller, op. cit., p. 38). Assim, é possível entender como “a estrutura que Lacan chama não-todo responde ao Outro que não existe” (Miller, 2010, p. 77, tradução nossa). O Outro atual não tem forma, não existe como uma unidade.

A concepção de um Outro inconsistente na atualidade define não apenas uma outra relação com o significante (campo do Outro) como também uma outra relação com o gozo. Vemos que embora J-A Miller e Joel Birman cheguem a uma ideia comum com relação à presença de um corpo mais fragmentado, a poucos passos de uma explosão iminente na atualidade, os autores partem de pressupostos diferentes. Vimos como Birman se apoia da ideia de um silêncio simbólico como causa do mal-estar atual. Miller e Laurent estruturam sua teoria entorno da consistência e inconsistência do Outro. Para eles, a grande transição da tradição para a modernidade e pós-modernidade estaria na passagem de um Outro todo, correspondente a uma estrutura vertical de poder assinado pelo pai para uma estrutura não-toda, onde o Outro se esboroa. O primeiro momento para o segundo corresponde à passagem de uma lógica da consistência para a inconsistência. Assim, num tempo de inexistência do Outro, o gozo não se situa a partir da castração (Miller, 2010). Junto a Laurent, Miller indica que o discurso da castração sustenta uma lógica que tem por finalidade refrear o gozo. Esse modo de gozo, ligado à castração (-phi), estaria na origem da moral de austeridade, abnegação e sacrifício, seja dentro ou fora do campo religioso (Miller, 2010). O drama escrito por Paul Claudel e comentado por Lacan (1960-61/2010) é ilustrativo do panorama atual. Na última peça de sua trilogia, intitulada *O pai humilhado*, o Papa (“pai dos pais”) recebe asilo de uma mulher, Sygne, por estar ameaçado. Ela recua em se sacrificar para salvar o pai (Lacan, op. cit., p. 341). A peça retrataria um cenário em que já não se renuncia de seu ser em Nome-do-Pai e também não há culpa como retorno da promessa não cumprida.

Tudo aquilo que antes ocupava um lugar de verdade, diante do qual o sujeito se situava no mundo tem revelado seu caráter de semblante: “nossa época vê se inscrever no horizonte (melhor o horizonte do que o muro) a sentença de que não há nada além de semblantes” (Miller, 2010, p. 11, tradução nossa). As

discussões, debates e comitês de ética – intermináveis na atualidade – evidenciam a impossibilidade daquele um a mais capaz de garantir a verdade; restam-nos as conclusões momentâneas, suplantadas e reafirmadas a cada novo debate (Miller, 2010). Do Outro (A) restaria apenas o significante S, não havendo mais um Outro universal.

A mudança de perspectiva na atualidade apontada pelos autores se superpõe ao movimento teórico de Lacan, que passa do Nome-do-Pai para sua pluralização (Ibid.). Didaticamente falando, podemos dizer que enquanto o reino do Nome-do-Pai (e do Outro) produz arranjos consistentes, a época da pluralização dos Nomes-do-Pai, junto com a inexistência do Outro, caminha para a inconsistência.

A pluralização dos Nomes-do-Pai significa que aquilo que funcionava como via principal para a constituição subjetiva, agora se pulveriza em múltiplas possibilidades bem menos estáveis. É justamente isso que está em jogo na atualidade. Agora a consistência do corpo (e do social) passa a acontecer de forma artesanal. O sujeito contemporâneo parece precisar de um trabalho a mais, já que dificilmente poderá contar com um manual pronto dado pelo Nome-do-Pai:

Em vez de partir-se da normalidade edípica, o que situaria a psicose como falha em seu processo de constituição, supõe-se o caótico *nãotodo* como grau zero a partir do qual será preciso constituir um Todo que dê corpo e institua sujeito e Outro em campos distintos - o que poderá ser feito tanto pelo Édipo quanto por outras vias, o delírio, a escrita, etc (Vieira, 2004, p. 77).

A pluralização dos Nome-do-Pai significa que falta o princípio de exceção universal e transcendente antes encarnado pelo Nome-do-Pai e hoje vemos emergir organizações sintomáticas que formam pequenos *todos* aqui e ali.

Retomaremos agora o tema da Umbanda para pensarmos em sua inserção diante do cenário contemporâneo. Procuraremos sustentar a ideia de que ela parece dialogar com um Outro inconsistente.

6.4.1.

Umbanda e os deuses locais

Vimos que uma das características mais importantes da Umbanda é a plasticidade. Sua capacidade de integrar e reinterpretar novas realidades sociais faz dela uma religião original. Numa espécie de bricolagem³³, a Umbanda destaca traços de várias religiões e povos e os conserva. Contudo, ao mesmo tempo cria um novo arranjo. Procuramos mostrar que a formação da Umbanda não se explica por uma degeneração dos antigos cultos africanos, mas é resultado de um processo de inclusão e reelaboração de diversos elementos culturais, sendo essa sua principal característica (Magnani, 1991, p. 13). No interior de uma nova estrutura, esses elementos "adquirem novos significados" (Ibid.). Esse processo que passou a fazer parte da religião contempla vários aspectos, tais como a possibilidade de um médium poder receber várias entidades durante um mesmo culto ou a inclusão e abandono das representações das entidades como resposta às mudanças na realidade cultural em que ela está inserida³⁴. Os deuses funcionam como pequenos todos que demarcam um contorno, um grupo estável, mas não fixo, que pode se desfazer para se formarem outros um pouco modificados e assim por diante. Dessa forma, os símbolos são mutáveis e estão em contínua interação com o cotidiano dos adeptos (Ibid., p. 32). Retomando as coordenadas que traçamos sobre a atualidade, a extrema plasticidade da Umbanda parece dialogar com uma realidade onde as subjetividades se constroem sobre referências menos fixas e menos estáveis e que precisam ser sempre rearranjadas. Nossa hipótese é de que o cenário de um Outro inconsistente parece mais propenso à emergência de deuses locais³⁵. Teríamos nas diversas Umbandas, tão plurais quanto os contextos culturais aos quais ela assimila, a ideia de pequenos todos, todos parciais, que se erguem como tentativas de organização num cenário do ilimitado. Além desse, outros elementos contribuem e fazem da Umbanda uma prática atual.

³³ Levi-Strauss caracteriza a bricolagem como a elaboração de conjuntos através de resíduos e fragmentos de materiais usados (1976).

³⁴ Processo que pode dar origem à novas denominações como Umbanda branca, Umbandaime, Umbanda de Caboclo, Umbanda Iniciática, entre outras.

³⁵ O termo foi utilizado por Laurent (2010) para se referir aos deuses das cidades gregas politeístas. Ele não utiliza como parâmetro do contemporâneo. Optamos por destacar o termo e utilizá-lo de forma livre do sentido do texto, colocando-o num contexto diferente.

No texto *a Ciência e a verdade* (1965/1998), Lacan fornece elementos para essa concepção quando distingue a religião da magia. Para o religioso, Deus está no lugar de causa, ele está na origem e na finalidade de tudo. Ele submete sua demanda a um Deus, temos m tipo de laço sustentado pelo amor ao pai. Em nome do Pai ele sacrifica o acesso à sua própria verdade. Lacan remete a religião ao Nome-do-Pai, mostrando como o Deus trinitário e a maçã entre Adão e Eva: não me conformo em ter tido que renunciar a referir o estudo da Bíblia a função do Nome-do-Pai (Lacan, p.888). Como o sabemos, o Nome-do-Pai é terreno da consistência (Ibid.). A magia poderia ser situada no campo da inconsistência. Enquanto a religião tem o caráter englobador (Ibid, p. 886), a magia pertenceria a um outro mundo, que podemos situar com não-todo. Ela se funda no campo da inconsistência³⁶.

A proximidade entre deuses e fiéis é outro elemento importante na Umbanda. Os deuses estão numa certa horizontalidade, são respeitados, mas circulam entre os humanos e se confundem com eles. Essa proximidade é radicalmente inversa à proposta da igreja católica onde o encontro com Deus fica postergado ao dia do juízo final. Em vida a presença de Deus pode vir a ser sentida, porém ele é invisível. Tudo se organiza a partir da crença de um Deus que, numa escala de perfeição, se encontra num ponto superior ao homem. Na Umbanda os deuses falam com os fieis, dão conselhos. A fala não é o elemento principal, porém é mais uma forma de contato com as divindades, conforme conta um praticante: “não há nada de muito elevado na conversação [...] mas pouco a pouco alguma coisa acontece³⁷” (Bramly, 1975, p. 17). Assim, não há grandes dogmas, o foco está nos pequenos conselhos, pequenas tarefas como banhos, passes, oferendas. Se lembrarmos do que disse Miller e Laurent sobre o fim das grandes sentenças, perceberemos o quanto a Umbanda responde a uma lógica não-todista: por não ter um significante S1 que legitime um discurso universal, único, estaríamos fadados a eternas discussões, deliberações (Miller, 2010, p.39). Não há, portanto, palavra final.

Além disso, a palavra tem um peso diferente, sempre aliada a uma indicação de ordem da prática. Esse uso da linguagem parece corresponder

³⁶ Sobre a causalidade, conf. livro de Antonio Godino Cabas; *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan* (Cabas, 2010, p. 197-215).

³⁷ Entrevista da mãe de Santo Maria-José recolhida por Serge Bramly, traduzida por nós.

exatamente ao que Birman considera uma linguagem mais instrumental, definida por ele como uma linguagem mais esvaziada de sua função *poiesis* e mais ligada à imagem (Birman, 2012, p. 135). Outra característica apontada pelo autor sobre a subjetividade contemporânea é o apagamento do tempo em favor do espaço. Como efeito disso, o sujeito contemporâneo tem uma dificuldade maior em realizar funções psíquicas que demandem uma projeção temporal, o que dá grande vantagem para propostas mais rápidas com soluções a curto prazo, mesmo que não sejam definitivas.

O corpo, que Birman afirma estar em alta na pós-modernidade, é o principal instrumento de contato com as entidades na Umbanda. Como vimos anteriormente, a relação com o mundo espiritual ocorre na incorporação, momento mais importante do culto. Uma vez possuídos, os médiuns dançam e entoam cantos de terreiro. O corpo também é objeto dos passes, banhos de ervas e de rosas. Uma vez que ele é o maior bem do sujeito contemporâneo e o local onde se concentra seu mal-estar, uma proposta de cura que se proponha a tratar diretamente do corpo terá maior procura. Mais do que isso, como afirma Marcus André Vieira (2004) os próprios limites do corpo estão em questão na atualidade e será preciso inventar maneiras de dar a ele alguma consistência. Nesse sentido, achamos que a prática da incorporação e desincorporação de entidades, junto às múltiplas possibilidades de identificação que se abrem e o papel de mediador dos objetos que ficam entre o homem e os deuses, pode funcionar como um campo rico a partir do qual o sujeito poderá produzir algum tipo de arranjo corporal que o sustente no mundo. Dessa maneira, quando o sujeito não vai bem e sofre de influências negativas, a *pemba*³⁸ pode ser utilizada para “fechar um corpo” (Bramly, 1975, p. 49, tradução nossa). Traça-se uma série de linhas sobre o corpo e o rosto que se cruzam em alguns pontos do corpo, fechando os lugares que o mal poderia entrar (Ibid.). Além disso, os santos ganham força através dos objetos, as insígnias dos deuses: as roupas, os acessórios, colares, que aumentam a potência do deus que está se manifestando.

Por último, vale a pena ressaltar o apelo à magia, presente na Umbanda. Mesmo que a tomemos claramente como religião simbolicamente estruturada, muitos elementos da magia estão presentes nela. O mais evidente deles é

³⁸ A *pemba* consiste em um pedaço de giz branco muito utilizado para desenhar os *pontos riscados* que são desenhos usados na comunicação com os deuses (Mata e Silva, 2004, p. 241).

representado pelos caboclos, que são índios que viveram na terra e que conhecem as práticas de cura pela magia e pajelança. Em 1965 Lacan situa a magia como uma das condições da verdade, ao lado da ciência, da religião e da psicanálise (Lacan, 1965/1998). Os quatro termos antecipam a teoria dos seus quatro discursos, o que mostra a importância que ele conferia a magia (Miller, 2012b). Na magia, há o apelo direto do significante na natureza a partir do significante do encantamento, é mobilizado metaforicamente (Ibid, p.885). É nisso que reside sua eficácia, busca-se uma ordenação a natureza por meio dos significantes.

O saber existe, mas fica velado, não é comunicável, fica dissimulado (Ibid., p. 886). A magia compete com a ciência. A ciência iniciada por Descartes “faz calar as estrelas, que agora tornaram-se astros (mudos)” (Freire, 1997, p. 1). A ciência reduz o real a uma fórmula (Godino, 2010, p. 205). A magia implica numa forma de relação que seria vedada ao sujeito da ciência (Lacan, 1965/1998, p. 886). Na magia, “o mago fala para fazer falar a natureza” (Miller, 2012b). O mago faz parte da natureza, e a magia só acontece a partir desse suporte corporeo (Ibid.). A magia torna o homem coparticipante das soluções dos problemas da vida, é a possibilidade de poder fazer alguma ação sobre seu destino, manipulando um saber oculto³⁹. Como afirma Lacan, "A Coisa, na medida em que fala, responde a nossas objurgações" (Lacan, op. cit., p.885). Conforme vemos no testemunho da mãe-de-santo, Maria José:

Existe no mundo grandes correntes de energia que circulam, turbilhonam, dentro da mais completa desordem. Essa energia não é usada como deveria. Ela não é dominada. Deixada em estado bruto, ela está arriscada e nos carregar, como um furacão que arranca tudo quando passa. Nossa ação no terreiro tem por objetivo captar essa energia, domá-la e utilizá-la (Bramly, 1975, p. 67, tradução nossa).

A praticidade da magia, mais preocupada com uma técnica, com o fazer do que com construções dogmáticas, aparece como resistência à racionalidade científica, e como oposição à institucionalização das igrejas cristãs. A magia parece ganhar força como recurso subjetivo e coletivo num mundo inconsistente.

Para alguns autores como Ortiz (1991), o nascimento da Umbanda está relacionado ao processo de urbanização dos anos 30, que advém da perda da

³⁹ Sobre a magia, conferir Marcel Mauss: *Esboço de uma teoria geral da magia* (2000).

centralidade econômica da agricultura. Seria uma invenção para dar conta da desagregação que esse processo gerou. Hoje podemos assistir essa desagregação sob outro viés: emancipado, o sujeito nunca esteve tão deixado a sua própria conta (Ehrenberg, 2000).

Em uma atmosfera de não oficialidade, a Umbanda cria laços a partir de descendências comuns e favorece “o cultivo das relações pessoais, o apadrinhamento, o favor, o decantado jeitinho” (Magnani, 1991, p. 56). Ela é, portanto, uma maneira de construção que permite dar alguma forma ao Outro e estabelecer uma conexão entre o sujeito e o social, em que ambos ganham corpo. Delimita-se, então, um todo no contexto de um Outro desintegro.

Retomando as considerações sobre a mística, vemos que ela vive a inconsistência no próprio corpo. Seu Outro está em todo lugar e em lugar nenhum, não é localizável. Pensamos que o recurso à mística seria uma maneira de tratar de um excesso vivido no corpo, nomeando-o Deus. Porém também vimos pela estória de Marie, que essa via encontra dificuldades de se consolidar na modernidade, que já não têm Deus como centro do poder, não havendo garantias de que esse sintoma tenha lugar dentro da própria instituição religiosa.

7.

Considerações finais

O percurso realizado ao longo da tese apresentou algumas reflexões sobre a intercessão entre psicanálise e religião. Diante do vasto campo que abarca essa intercessão, optamos pela eleição de alguns eixos principais. A temática do corpo foi privilegiada na tese por dialogar com uma tendência atual – apontada na introdução – que podemos chamar de um “apelo ao corpo” no que concerne a religião.

Primeiramente foi realizado um percurso sobre o conceito do Nome-do-Pai que tem seu campo de origem na religião cristã. Por meio dele, a psicanálise demonstrou uma das bases de sua teoria: o sujeito só se constitui através da filiação advinda do campo do Outro. Mostramos como, num primeiro momento, a logificação lacaniana do pai freudiano que corresponde ao Nome-do-Pai, aparece como um Outro dentro do sistema simbólico, capaz de organizar e instituir a lei na cadeia significante. Inicialmente pensado como um *Outro no Outro* (Lacan, 1957-58/1999, p. 152).

Em seguida, mais dois aspectos importantes foram destacados: o primeiro refere-se a sua função do Nome-do-Pai como vazio estruturante, e o segundo à ideia de que o Nome-do-Pai se apoia num ato (de fé). A ênfase no pai como nome, nomeação, carrega a ideia de que o Nome-do-Pai funciona como um ponto vazio de sentido que propicia uma organização simbólica. Além disso, a operação da metáfora paterna funciona como um para-além dentro do discurso da mãe, que só existe enquanto falada, não havendo nada na realidade que sustente esse lugar. Para que assuma sua função enquanto organizador simbólico, a criança precisa acreditar na existência do Nome-do-Pai, apontada como lugar no discurso da mãe.

A investigação sobre o pai na psicanálise trouxe com ela a dimensão do gozo. O estudo levou a concepção de que o pai na psicanálise é um híbrido entre um pai do nome e um pai do gozo. O passo seguinte foi pensar como esses dois pais se articulam. Os apontamentos de Lacan sobre a voz como *objeto a* serviram para esse fim, uma vez que o gozo do campo paterno somente se apresenta na

forma fragmentada do objeto a. A voz manifesta-se como o retorno do gozo do campo paterno. Utilizamos o sacrifício e a culpa como pontos chave em que essas duas versões paternas se articulam. Buscamos demonstrar como a função paterna produz um gozo extra que se relaciona em uma dimensão social com o sacrifício e numa dimensão privada com a culpa. O sacrifício foi estudado em dois aspectos diferentes; no primeiro, o sacrifício funciona como forma de preencher a falta do Outro; criando-se a ilusão de um Outro consistente. Em sua outra dimensão, o sacrifício reatualiza a morte do pai e aponta para o gozo do Um.

O estudo sobre o Nome-do-Pai e sobre o pai e o gozo serviram de base teórica para, a partir de então, investigarmos algumas experiências que concernem mais especificamente ao corpo, nos mantendo no campo de intercessão entre psicanálise e religião. A primeira delas foi a possessão, no contexto da histeria. Vimos como na histeria o gozo extra do campo paterno aparece no corpo.

Partindo da afirmação de Freud sobre uma continuidade entre a possessão da Idade Média e a histeria, procuramos investigar a tese freudiana. Para isso, foi necessário um percurso na teoria da sedução paterna, assim como na relação de Dora com seu pai. Concluímos que, além dos elementos trazidos por Freud, que aproximam histeria e possessão – diferenciando-as quanto à localização da causa dos sintomas –, encontramos outras possibilidades de articulação. A experiência de um corpo estranho dentro do próprio corpo e a presença de um gozo que não pode ser negatizado constituíram os dois principais traços de continuidade, destacados no capítulo. Trata-se de um gozo extra, que por não ser negatizado retorna se manifestando no corpo. Além disso, tal como as possuídas da Idade Média, a histérica apresenta sintomas que são vivenciados como um enigma para ela.

Embora estejamos respaldados pela escrita do próprio Freud, esta aproximação entre histeria e possessão não foi realizada sem a presença de alguns impasses. O principal deles tem a ver com o receio de que essa aproximação possa ser lida de maneira classificatória e pejorativa. Temos alguns exemplos de pesquisadores, como Nina Rodrigues, que seguiram essa via da qual procuramos nos desvencilhar. Por outro lado, colocadas lado a lado, foi possível perceber algumas características sobre a histeria que só se tornaram evidentes a partir da comparação com a possessão. O problema pode ser solucionado, a nosso ver, se destacarmos que a afirmação de alguns traços de continuidade entre a histeria e a

possessão visa contribuir especificamente e tão somente para o campo da psicanálise.

Outra experiência estudada e escolhida pelo recorte do corpo e divino foi a análise de Marie de la Trinité, com seu testemunho de uma experiência mística. A escrita de Marie foi eleita como campo de estudo para a mística, dimensão religiosa que Lacan mais se interessa em sua teoria. Ela testemunha em seu corpo o que Lacan chamou de Outro gozo e que tentamos circunscrever através do estudo de seus diários. A decisão de escolher os diários como campo de estudo para a experiência mística não foi sem dificuldades. A principal delas refere-se à escrita de Marie: apesar de muito ricos, seus diários não trazem uma imensa gama de experiências corporais, como, por exemplo, vemos em Santa Tereza de Ávila e São João da Cruz. No entanto, Marie se destaca por apresentar sua experiência no contexto específico do século XX, que tem grande influência sobre o endereçamento de sua problemática. Por esse motivo optamos por insistir no estudo de seus diários, apesar da dificuldade mencionada.

A estória de Maire mostra a impossibilidade de absorção do seu sintoma pela igreja e, ao mesmo tempo, a dificuldade de encontrar no discurso, visto como científico, um lugar para o endereçamento de suas questões sobre a religião. Vimos que por muito pouco seu sintoma não foi considerado uma possessão demoníaca pela congregação religiosa em que ela vivia. A mudança de perspectiva por parte da congregação religiosa com a proposta de que ela procurasse um tratamento – inclusive dando suporte para que ela conseguisse fazê-lo fora do convento – nos convoca a uma reflexão. Marie se volta para Deus pedindo alívio de seus sintomas, porém ela mesma se questiona sobre a causa de seu sofrimento mental e não se contenta com a via religiosa, buscando um lugar fora desse contexto para endereçar seu sofrimento e pedir ajuda. Sua vida é marcada pela divisão entre o campo religioso e o saber da psicologia. Esse conflito é vivido o tempo todo por ela, basta lembrar que ela chega a iniciar os estudos em psicologia, mas retorna posteriormente para a vida religiosa.

A análise de Lacan constitui um elemento importante em sua estória, por isso optamos por dar destaque a esse tratamento. O autor inclui o religioso de Marie no tratamento, fazendo de sua relação com o divino um sintoma, um traço singular.

Após o estudo de Marie de la Trinité, retornamos ao tema da possessão, contudo com um enfoque diferente. Realizamos um breve estudo sobre o tema no contexto das religiões afro-brasileiras. O interesse sobre a possessão na Umbanda surgiu do desejo de pensarmos na possessão em um contexto de grupo, em que os deuses são invocados numa cerimônia regrada. Além disso, essa religião não apenas vem resistindo como ganhando mais espaço no cenário brasileiro ao longo do tempo. Na Umbanda, o corpo é o intermédio para um encontro com o divino. Ela propõe um encontro regrado com os deuses que são recebidos no próprio corpo dos fiéis. Trata-se de um encontro buscado e invocado pela música, pela dança e pelos objetos.

Postas frete a frente, a possessão dos deuses na Umbanda e o encontro com o divino de Marie de la Trinité se constituiriam como importantes elementos para o entendimento do gozo fálico e gozo do Outro em Lacan. A *ópera sagrada* da Umbanda contrasta com a solidão de Marie em seu encontro com Deus. Esse e outros elementos nos fizeram levantar a possibilidade de articular a possessão nos cultos da Umbanda ao que Lacan definiu como discurso do mestre. Regida pelo gozo fálico, a possessão ritual se contrapõe ao que Marie vivencia como gozo do Outro. O corpo é o elemento comum dessas duas experiências, porém a relação dos deuses com o corpo do médium (“cavalo” montado pelo seu santo), os objetos-gatilho da possessão, a extrema ritualização dos cultos, entre muitos outros elementos, vão em direção a um gozo parcial. Embora possuídos, os médiuns da Umbanda conservam uma diferenciação com os deuses, que não perdem sua dimensão de alteridade. Se compararmos isso ao caso de Marie de la Trinité, vemos que sua relação com seu Deus possui, o tempo todo, o risco de uma dissolução do seu corpo, trazendo a dimensão do Outro gozo que se apresenta como um gozo do corpo, não localizado.

Ao final da tese, realizamos um ensaio sobre a Umbanda e a atualidade sob a ótica lacaniana. A partir da definição de alguns traços apontados por autores como pertencentes à atualidade, procuramos sustentar a ideia de que a Umbanda apresenta características que, ao mesmo tempo em que retratam o panorama atual, ela também constitui – hipótese nossa – uma invenção social capaz de dar algum tratamento ao mal-estar contemporâneo.

Um estudo mais aprofundado sobre a magia poderia constituir uma forma de continuidade ao estudo realizado. Além disso, um posterior trabalho poderia

interrogar sobre a crescente busca pela dimensão do transcendente na cultura ocidental. Seria ela uma tentativa de construir alguma referência para a constituição do corpo, cada vez mais deixado por sua própria conta? Em todo caso, é certo que a ciência, com seu saber sobre os corpos, vem produzindo, paradoxalmente, a busca desenfreada pelo transcendente, como já previa Lacan.

8.

Referências bibliográficas

ANDRÉ, S. **O que quer uma mulher?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

ARAÚJO, R. T. de. **Deus analisado: os católicos e Freud: a recepção da crítica freudiana da crença religiosa pela igreja católica.** São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ARÈNES J. Filiation et Obeissance. À qui, ou à quoi, obéit Marie de la Trinité? In: **Marie de la Trinité: Union à Dieu et filialité, mystique et épreuve.** Paris: Les éditions du Cerf, 2010, p. 93-126.

BADIOU, A. **São Paulo, a fundação do universal.** São Paulo: Boitempo editor, 2009.

BARROS, R. **Compulsões e obsessões: uma neurose de futuro.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

BASTIDE, R. **Le Candomblé de Bahia (rite nagô).** Paris: Mouton & Co, 1958.

BASTIDE R. **O sagrado selvagem e outros ensaios.** São Paulo: Cia das Letras, 2006.

BÍBLIA, N. T. **Bíblia sagrada.** Reedição. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Barueri. SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BIRMAN, P. **O que é Umbanda?** São Paulo: Brasiliense, 1985.

BIRMAN, J. **Cartografias do Feminino.** São Paulo: Ed. 34, 1999.

BIRMAN, J. **Gramáticas do erotismo: a feminilidade e suas formas de subjetivação em psicanálise.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BIRMAN, J. **O sujeito na contemporaneidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

BONFATTI, P. **A expressão cultural do sagrado.** São Paulo: Paulineas, 2000.

BONNAUD, H. A propos de... In: **La petite giraffe** nº 20. Institut du Champ freudien. Nantes: Agalma, 2004, p. 115-116.

BRAMLY, S. **Macumba: forces noires du Brésil, entretiens avec une Mère des Dieux.** Paris: Albin Michel, 1981.

BROUSSE, M.H. Retour sur La psychose ordinaire. In: **Quarto**, nº 94-95: La psychose ordinaire à la lumière de la théorie lacanienne du discours, Bruxelles: ECF, 2009, p.10-15.

BROWN, D. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, D. et al. (orgs.). **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

CABAS, A. G. **O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

CANGUIHEM, G. **O Normal e o Patológico**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1990.

CARNEIRO, J. L. **Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica**. Petrópolis: vozes, 2014.

CAZOTTE, J. **Le diable amoureux**. Paris: Galimard, 1981.

CERTEAU, Michel de. **História e psicanálise: entre ciência e ficção**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. Caboclos e pretos-velhos da umbanda. In: PRANDI, R. (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 281-303.

COSTA-MOURA, F.; COSTA-MOURA R. Objeto A: ética e estrutura. In: **Ágora**, vol.4, n.2. Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982011000200005&script=sci_arttext>. Acesso em: 05 fev. 2016.

COPPUS, A. N. & BASTOS, A. O corpo na neurose obsessiva. **Revista Psicologia Clínica**, vol. 24. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652012000200009>. Acesso em: 26 set. 2015.

CORPAS, F. dos Santos. **Arthur Bispo do Rosário: do claustro infinito à instalação de um nome**. Tese de doutorado, programa de Pós-graduação em psicologia clínica, PUC-Rio, 2014.

COTTET, S. **O Paradoxo do gozo: três seminários**. Salvador: Fator, 1989.

COTTET, S. Psychanalyse et sociologie de la possession. **La Possession**, groupe franco-bresilien du Champ Freudien. Archives de Psychanalyse, Edition Eolia, pp. 27-29,1990,.

COTTET, S. A respeito da neurose obsessiva feminina. **Revista Asephallus**, volume 3, 2008. Disponível em: <http://www.isepol.com/asephallus/numero_06/traducao_01.htm>. Acesso em: 26 set. 2015.

DAUZET, D-M. Marie de la Trinité, une femme em écriture. In: **Marie de la Trinité, union à Dieu et filialité, mystique et épreuve**. Paris: les editions du Cerf, 2010, p. 35-60.

DIDI-HUBERMAN, G. **Invention de l'hystérie**. Paris: Macula, 2012.

EHRENBERG, A. **La Fatigue d'être soi: dépression et société**. Paris: Odile Jacob, 2000.

FELDSTEIN, R., FINK, B., JAANUS, M. (orgs.). **Para ler o seminário 11 de Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FELIZOLA, M.C.M. **Lacan e o estruturalismo**. São Carlos: UFSCar, 2009.

FIGGE, H. H. **Umbanda: religião, magia e Possessão**. Teresópolis-RJ: Jaguary, 1983.

FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1994.

FREIRE, A. B. **Por que os planetas não falam?** Rio de Janeiro: Revinter, 1997.

FREUD, S. (1895) Projeto para uma psicologia científica. **ESB**. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 387-572.

_____. (1893-1895) Estudos sobre a histeria. **ESB**. Vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1897a) Carta 56. **ESB**. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p.334-335.

_____. (1897b) Carta 69. **ESB**. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 357-359.

_____. (1897c) Rascunho M. **ESB**. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 346-349.

_____. (1897d) Rascunho N. **ESB**. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 351-355.

_____. (1905a [1901]) Fragmento da análise de um caso de histeria. **ESB**. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 12-115.

_____. (1905b) Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade. **ESB**. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 118-230.

_____. (1905c) Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses. **ESB**. Vol. VII, Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 254-263.

_____. (1907) Atos obsessivos e práticas religiosas. **ESB**. Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1909) Notas sobre um caso de neurose obsessiva. **ESB**. Vol.

X. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 157-317.

_____. (1913) Totem e Tabu. **ESB**. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 17-197.

_____. (1922) Sonhos e telepatia. **ESB**. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 239-265.

_____. (1923) Uma neurose demoníaca do século XVII. **ESB**. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 87-133.

_____. (1925) Carta ao Editor do centro da imprensa judaica em Zurique. **ESB**. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 364.

_____. (1927) O futuro de uma ilusão. **ESB**. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 13-71.

_____. (1928 [1927]) Uma experiência religiosa. **ESB**. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 195-200.

_____. (1929) O Mal-estar na Civilização. **ESB**. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p.75-245.

_____. (1939) Moisés e O Monoteísmo: Três Ensaios. **ESB**. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 13-161.

GUÈGUEN, P-G. (2007-2008). A Gênese do Outro que não existe. **A-Sephallus**: revista eletrônica do núcleo Sephora, v.3, nº5. Disponível em: <http://www.isepol.com/asephallus/numero_05/traducao_01.htm>. Acesso em: 14 jan. 2014.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP & A, 2011.

HARTOG, F. **Regimes de Historicidade**. Presentismo e Experiências do Tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HARTOG, F. Entrevista com François Hartog. In: **História, historiografia e tempo presente**. Entrevista realizada por Henrique Estrada Rodrigues e Fernando Nicolazzi. Publicada em História da historiografia, nº 10. Ouro Preto, 2012, p. 351-371.

JAMES, W. **The varieties of religious experience**. New York: Touchstone, 1997.

JEANNOT, K. Marie de la Trinité, une mystique, une femme et une analysante. **Bulletin de l'ACF Aix-Marseille**, nº 27, Marseille, 2010a, p. 64-74.

JEANNOT, K. L'épreuve de job, quelques coordonnées subjectives. **Marie de la Trinité**: union à Dieu et filialité, mystique et épreuve. Paris: les éditions du Cerf, 2010b, p.191-242.

JAMES, William. **The varieties of religious experience** (1902). New

York: Touchstone, 1997.

KOEHLER, F. L'enfant au coq. **La Possession**, groupe franco-bresilien du Champ Freudien. Em: Archives de Psychanalyse, Edition Eolia, 1990, p. 43-44.

LACAN, J. (1938) **Os Complexos Familiares na Formação do Indivíduo**. In: Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 29-90.

_____. (1951) Intervenção sobre a transferência. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 214-228.

_____. (1953) Função e Campo da Palavra e da Linguagem em Psicanálise. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 238-324.

_____. (1953, 1963) **Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. (1954-55) **Seminário livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. (1955-56) **Seminário livro 3: As Psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. (1957-58) **Seminário livro 5: As Formações do Inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. (1958a) A significação do falo. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 692-703.

_____. (1958b). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 573-591.

_____. (1959-60) **Seminário livro 7: A Ética da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. (1960) Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 807-842.

_____. (1960-61) **Seminário livro 8: A Transferência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

_____. (1962-63) **Seminário livro 10: A angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. (1963) Introdução aos Nomes-do-Pai. **Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 56-87.

_____. (1964). **Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1964-65) Problemas cruciais para a psicanálise. Inédito.

_____. (1965) A ciência e a verdade. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 869-891.

_____. (1966). Of Structure as an inmixing of otherness prerequisite to any subject whatever: *communication et discussions au symposium international du John Hopkins Center à Baltimore*. In: **The Languages of Criticism and the Sciences of Man : The structuralist Controversy**. Dirigé par R. Macksey et E. Donato, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins Press, 1970, p. 186-195.

_____. (1966). O estádio do espelho como formador da função do eu. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 96-103.

_____. (1967) O engano do sujeito suposto saber. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 329-340.

_____. (1967) Lugar, origem e fim do meu ensino. In: **Meu Ensino**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 9-65.

_____. (1968-69) **Seminário livro 16: De um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1969-70) **Seminário livro 17: O Averso da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. (1972) O aturdido. In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 448-497.

_____. (1972-73) **Seminário livro 20: Mais Ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1973-74) **Seminário livro 21: Les non-dupes errent**. Seminário inédito, versão da Association freudienne internationale.

_____. (1974) O Triunfo da Religião. In: **O Triunfo da Religião: precedido de discurso aos católicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 55-83.

_____. (1974-75) **Seminário livro 22: RSI**. Seminário inédito, versão da Association freudienne internationale.

_____. (1975-76) **Seminário 23: O Sinthoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. (1976-77) L'insu qui sait de l'une-bévue s'aile a mourre. Inédito.

LALANDE, A. **Vocabulário técnico e científico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LAURENT. E. Alienação e separação II. In: **Para ler o Seminário 11 de Lacan**. Org. por Richard Feldstein, Bruce Fink e Maire Jaanus, 1997, p. 42-51.

LAURENT, E. Le Nom-du-Père entre réalisme et nominalisme. In: **La**

Cause freudienne n. 60: Les nouvelles utopies de la famille. Paris, 2005, p. 33-51.

LAURENT, E. **Falar com seu sintoma, falar com seu corpo**. Texto de apresentação do VI ENAPOL, 2012. Disponível em: <http://www.enapol.com/pt/template.php?file=Argumento/Hablar-con-el-propio-sintoma_Eric-Laurent.html>. Acesso em: 19 jun. 2014.

LÁZARO, C. Un problema de obediencia: construccion del caso de Marie de la Trinité. In: **Revista Lacaniana**, nº 14, publicacion de la Escuela de la orientación Lacaniana, Buenos Aires, 2013.

LEIRIS, M. (1958). La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar, précédée de la croyance aux génies zar en Éthiopie du Nord. In: **Miroir de l’Afrique**. Paris: Gallimard, 1996, p. 949-1060.

LUTTERBACH, A-L R. H. **A Erótica e o Feminino**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/IP, 2004.

MAGNANI, J.G. C. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1991.

MARIE DE LA TRINITÉ. **Les grandes grâces. Carnets I** (11 agosto de 1929 à 2 fevereiro de 1942). Edição preparada, introduzida e anotada por Christiane Schmitt, laïque o. p., e Éric T. de Clemont-Tonnerre, o.p., com a colaboração de Camille de Belloy, o.p. Paris: Les éditions du cerf, 2009.

MARIE DE LA TRINITÉ. **Revêtir le sacerdoce. Carnets II** (2 de fevereiro à 8 de julho de 1942). Edição preparada, introduzida e anotada por Christiane Schmitt, laïque o. p., e Éric T. de Clemont-Tonnerre, o.p., com a colaboração de Jean-Cristophe de Nadaï, o.p. Paris: Les éditions du cerf, 2011.

MARIE DE LA TRINITÉ. **De l'angoisse à la paix**: rRelation écrite pour Jacques Lacan. Apresentação de Dra Jacqueline Renaud. Paris: Arfuyen, 2003.

METRAUX, A. La Comédie rituelle dans la Possession. In: **Diògene**, revue internationale des sciences humaines nº 11. Paris: Gallimard, 1955, p. 26-49.

MILLER, J-A. (1984) Leitura crítica dos “Complexos Familiares”, de Jacques Lacan. In: **Opção Lacaniana** online n.2. Disponível em: <www.opcaolacanianana.com.br/artigos/n2/pdf/artigos/JAMLeitura.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2014.

_____. La Possession, une expérience du sujet. In: **La Possession**, groupe franco-bresilien du Champ Freudien. Archives de Psychanalyse, Paris: Edition Eolia, 1990, p. 3-8.

_____. Comentario del Seminario inexistente. In: **Comentario del Seminario inexistente**. Buenos Aires: Manantial editora, 1992a, p. 11-43.

_____. Comentário de um fragmento de “El despertar de la primavera”. In: **Comentário del seminário inexistente**. Buenos Aires: Manantial editora, 1992b, p. 75-81.

_____. **Lacan Elucidado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. **Os casos Raros e Inclassificáveis, da Clínica Psicanalítica**, A conversação de Arcachon, São Paulo: Biblioteca Freudiana Brasileira, 1998.

_____. **Los signos del goce**. Buenos Aires: Paidós, 1998.

_____. **Elementos de Biologia Lacaniana**. Três conferências realizadas por ocasião do IX Encontro Brasileiro do Campo Freudiano: as palavras e os corpos, realizadas em Belo Horizonte. Tradução: Yolanda Vilela. Belo Horizonte: EBP, 1999.

_____. A invenção psicótica. **Opção Lacaniana**, nº 36, maio de 2003, p. 6-16.

_____. **Pièces détachées**, seminário de 2004, publicado em: La cause Freudienne nº 62: savoir y faire avec son symptôme. Paris: março de 2006a.

_____. Religion, psychanalyse (I). In: **Quarto**, revue de psychanalyse n.86: L'invention sinthomatique. ACF en Belgique. Bruxelas: ECF, p. 6-18, 2006b.

_____. Marie de la Trinité. In: **Quarto**, revue de psychanalyse nº 90: La femme et la pudeur”, ACF en Belgique . Bruxelas: ECF, 2007. p.53-56.

_____. **El Otro que no existe y sus comités de ética**, seminário em colaboración com Éric Laurent. Buenos Aires: Paidós editora, 2010a.

_____. **Extimidad**: Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller. Buenos Aires: Paidós editora, 2010b.

_____. Os seis paradigmas do gozo. **Opção Lacaniana online**, n. 7, 2012a. Disponível em: <www.opcaolacaniana.com.br/pdf/...7/Os_seis_paradigmas_do_gozo.pdf> Acesso em: 18 jun. 2014.

_____. Abertura do congresso Buenos Aires 2012b. Disponível em: <<http://www.wapol.org/pt/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=38&intEdicion=13&intIdiomaPublicacion=9&intArticulo=2493&intIdiomaArticulo=9>>. Acesso em: 21 fev. 2016.

MORANI, M. Marie de la Trinité: Une mystique de l'obéissance. In: **Rivages / Bulletin de l'ACF-Estérel-Côte d'Azur**, nº 17, 2010, p. 25-34.

MORIN, I. Obéir librement; l'énigme de Marie de la Trinité. In: **Psychanalyse**, n.20, Paris: ERES, 2011, p. 79-93.

- ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- PASCAL, B. (1670). **Pensamentos** (Pensées). Milliet, Sérgio (trad. e org.) & Des Granges, Ch. M. (introdução e notas). Rio de Janeiro: Tecnoprint Gráfica S.A., 1966, p. 1-324.
- PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- QUINET, A. Possession et structure, esquisse. In: **La Possession**, groupe franco-bresilien du Champ Freudien. Archives de Psychanalyse, Edition Eolia, 1990. Paris: champ freudien, p. 19-21.
- RAGUIS, P. De l'autre côté du Christ. In: **Marie de la Trinité, union à Dieu et filialité Mystique et épreuve**. Paris: Les Editions du Cerf, 2010, p. 61-80.
- RAMOS, A. **O negro brasileiro**: etnografia religiosa e psicanálise, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- REGNAULT, F. **Dieu est inconscient**. Paris: Navarin Editeur, 1985.
- _____. O Nome-do-Pai. **Para ler o seminário 11 de Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 80-89.
- _____. Ex Nihilo. **O Tempo, o objeto e o avesso**: ensaios de filosofia e psicanálise. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 65-73.
- RIBEIRO, J. M. de L. Costa. **A criança autista em trabalho**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2005.
- RODRIGUES, N. R. **Os Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. ROUDINESCO E. História da Psicanálise na França: A batalha dos Cem Anos. Volume II: 1925-1985. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- ROUDINESCO E. **História da Psicanálise na França**: A batalha dos Cem Anos. Volume I: 1885-1939, Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- ROUDINESCO, E. & PLON, M. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- SANTA TERESA DE JESUS. **Vida de Santa Teresa de Jesus escrito por ela mesma**. São Paulo: Loyola, 1998.
- SÃO JOÃO DA CRUZ, (1972). **Obras completas**, editadas por P. Simeón de la Sagrada Família, O. C. D. Petrópolis: Vozes, coedição com Carmelo Descalço do Brasil ed. 2002.
- SAUSURRE, F. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHIMITT, C. P. La traversée de l'épreuve. In: **Marie de la Trinité: union à Dieu et filialité Mystique et épreuve**. Directon de Éric T. de Clemont-Tonnerre. Paris: cerf, 2010, p. 145-173.

SKRYABINE, P. Nó e Nome-do-Pai: vinte e uma considerações sobre a estrutura. In: **Opção lacaniana**, v. 50, 2007, p. 242-245.

SOLANO E. S-S. Do Nome Uno aos Nomes múltiplos: o mais além do mito do pai. In: **Arquivos da Biblioteca**, nº 4, Rio de Janeiro: Seção Rio da EBP, 2006, p. 11-37.

SOLER, C. O sujeito e o Outro II. In: **Para ler o Seminário 11 de Lacan**. Org. por Richard Feldstein, Bruce Fink e Maire Jaanus, 1997, p. 58-67.

TERÊNCIO, M. G. **Um percurso psicanalítico pela mística: de Freud a Lacan**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.

VALAS, P. **As Dimensões do Gozo: Do Mito da Pulsão à Deriva do Gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

VATIN. X. **Rites et musiques de possession à Bahia**. Paris: L'Harmattan, 2005.

VERGER, P. F. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002.

VERMOREL, H.; VERMOREL, M. **Sigmund Freud et Romain Rolland: Correspondance 1923-1936: la sensation océanique au trouble du souvenir sur l'acropole**. Paris: PUF, 1993.

VIDAL, P. E. V. **Declinando o Declínio do Pai**. Rio de Janeiro: Tese de doutorado, 2005, 187 p. IP/UFRJ.

VIEIRA, M. A. Cogitações sobre o furo. In: Revista **Ágora**, estudos em Teoria Psicanalítica. Vol II, Rio de Janeiro, 1999, p. 43-52.

_____. A (hiper) modernidade Lacaniana. In: Revista **Latusa**, nº 9, Rio de Janeiro: EBP-Rio e Contra Capa, 2004, p. 69-82.

_____. A. Pequena introdução topológica à clínica do sintoma generalizado. In: **ALEPH**, n. 2, Paraná, 2011, p. 08-16.

_____. Lições da loucura. Curso Livre do ICP-RJ realizado no segundo semestre de 2007 no Instituto Philippe Pinel por Marcus André Vieira. Disponível em: <http://www.litura.com.br/curso_repositorio/5_joyce_pdf_1.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2016.

_____. **Restos: uma introdução lacaniana aos objetos da psicanálise**. Rio de Janeiro: Contra capa, 2008.

_____. Política do Sintoma IV. Quinta Aula do Curso Sintoma e Invenção da EPB-Rio realizado no Instituto Philippe Pinel no dia 15 de maio de 2008. Texto e notas estabelecidas por Leandro Reis (revisadas pelo autor). Disponível em:

<http://www.litura.com.br/curso_repositorio/a_politica_do_sintoma_iv_pdf_1.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2015.

_____. Signo e significante. In: **Scilicet - Sinthoma e Semblantes**, São Paulo, EBP, 2009a, p. 336-340.

_____. Clínica e linguagem ou o furo na prática. **Paidéia** (USP. Ribeirão Preto. Impresso), v. 19, Ribeirão Preto, 2009b, p. 267- 270.

ZENONI A. Du nom au sinthome. **Quarto**, revue de psychanalyse n° 98: Être nommé... École de la Cause freudienne-ACF en Belgique, p.12-14, Bruxelas, 2011.

ZIZEK. S. **O amor impiedoso ou sobre a crença**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

ZUCCHI, M. Esse estranho que nos habita: o corpo nas neuroses clássicas e atuais. In: **Opção lacaniana** online n° 14, 2014. Disponível em:

<http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_14/Esse_estranho_que_nos_habita.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2016.

Anexo 1

Título: O início de uma análise: algumas considerações de Lacan sobre a graça e a aposta⁴⁰.

Autor 1: Marcus André Vieira

Autor 2: Luisa Beatriz Pacheco Ferreira

Resumo: o presente artigo realiza um estudo sobre as considerações de Jacques Lacan a respeito da graça em São Paulo. Nossa hipótese é que o estudo da concepção da graça religiosa como “convocação do real” possa ajudar a pensar no momento inaugural da entrada em análise como uma aposta particular.

Palavras chaves: graça, religião, Pascal, entrada em análise.

Title: Pascal's Wager and the grace as a inaugural event.

Abstract: The present article conducts a study about Jacques Lacan's considerations regarding the Pascal's Wager and Saint Paul's Grace. Our opinion is that the study of the religious conception of grace as “calling from real” might conduct to think about the beginning of the psychoanalysis treatment as a particular wager.

Keywords: grace, religions, Pascal, beginning of psychoanalysis treatment.

⁴⁰ O presente artigo está integrado a pesquisa "O início do tratamento analítico de Freud a Lacan", CNPq/PUC-Rio durante o período de 2010 a 2012, coordenado pelo professor Marcus André Vieira, co-autor do artigo. A produção do artigo foi realizada a partir de discussões e leituras ocorridas durante a pesquisa.

Aposta e graça como acontecimento inaugural

“o interesse que temos pelo cristianismo no nível da teoria se mede, precisamente, pelo papel conferido a graça”.

Jacques-Marie Émile Lacan

Sobre a aposta de Pascal

O ponto de partida desse estudo é uma pergunta sobre o modo como Jacques Lacan considera a aposta que instaura o sujeito do inconsciente. Nossa proposta é de a aposta no sujeito do inconsciente seria correlata ao momento inaugural do início de uma análise. Buscamos então na obra de Lacan as referências que poderiam nos ajudar a compreender a especificidade da aposta no inconsciente. Duas dessas referências são de cunho religioso; a primeira é a aposta em Pascal e a segunda é sobre a experiência da graça. Nossa expectativa é que o estudo da concepção da aposta de Pascal e da graça religiosa como “convocação do real” possa ajudar a delimitar o momento inaugural de entrada em análise.

A graça cristã e a aposta de Pascal aparecem em Lacan de forma articulada, como duas maneiras de falar de um acontecimento que rompe com a ordem pré-existente e instaura algo novo. É desta maneira que ele concebe, no momento de seu ensino que vamos focalizar o encontro com o inconsciente necessário para o início de uma análise.

Os temas da graça e da aposta de Pascal se aproximam historicamente, uma vez que, Pascal, como nos lembra Lacan, era jansenista, um movimento de reforma dentro do cristianismo que se centrou sobre os temas da graça e da liberdade (Lacan, 1968-69/2008, p. 120). Os jansenistas possuíam a concepção de que a justiça divina independe de qualquer relação de merecimento. A graça divina é considerada por eles como dom, próxima do acaso. Ela nunca poderia ser exclusiva de um povo ou indivíduo escolhido a priori. Além disso, não haveria como buscá-la por meio de algum tipo de esforço ou caminho (Montalban, 1953).

A aposta de Blaise Pascal foi publicada numa coletânea intitulada

"Pensamentos" (Pascal, 1844/2002). Trata-se em sua origem de um papel dobrado em quatro partes encontrado no bolso do filósofo e matemático após sua morte. Seu conteúdo versava sobre uma aposta em torno da prudência lógica em se acreditar ou não na existência de Deus. Segundo ele, caso alguém opte por não acreditar em Deus ao longo de sua vida, o prejuízo constatado no momento de sua morte, com o castigo eterno que lhe aguarda é infinitamente superior à escolha de uma vida na fé e na crença. Nesse sentido, a decisão óbvia seria acreditar em Deus, apostando em sua existência mesmo sem alguma comprovação. Eis os termos da aposta:

Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, pois não tendo partes nem limites, não tem nenhuma relação conosco. Somos, portanto, incapazes de conhecer não só o que ele é como também se existe. Assim sendo quem ousará resolver a questão? [...] Examinemos, pois, esse ponto: "Deus existe ou não existe". Para que lado nos inclinaremos? A razão não o pode determinar: há um caos infinito que nos separa. Na extremidade dessa distância infinita, joga-se cara ou coroa. Em que apostareis? Pela razão, não podereis atingir nem uma, nem outra; pela razão, não podereis defender numa ou a outra. (Pascal, 1670/1988).

Lacan enfatiza a dimensão radical da aposta de Pascal, que ultrapassa a racionalização sobre as vantagens enumeráveis de se acreditar ou não em Deus e se distingue de um mero jogo de azar. Pascal é muito preciso ao escrever que é pelo fato de Deus ser incompreensível para o homem que a aposta se faz necessária. Assim, ela não se resolve no plano da razão mesmo que seja provida de lógica. Temos então uma primeira indicação de que a aposta em jogo não é uma aposta comum.

A aposta de Pascal possui um caráter original: ela se apoia em um fundo de incerteza. Essa incerteza de base é justamente o que impele a aposta, pois é por não saber se Deus realmente existe que se abre essa possibilidade.

O infinito e a religião

Na aposta introduzida por Pascal, temos de um lado uma vida com sua finitude e de outro uma vida infinita. É por ser um dos termos infinitos que se introduz a referência religiosa. François Regnault apresenta a religião como sustentada pela ideia de um Deus que não faz um com o homem, um Deus no

infinito (Lacan, 1998 ; Regnault, 1985). A definição de Regnault indica a crença em um mais além, algo não todo abarcado pela humanidade como sendo o traço comum das religiões. Dentro dessa perspectiva, a religião consistiria numa abertura ao infinito, dando a ele o nome de Deus.

O Deus de Pascal provoca uma abertura ao infinito, porém o modo como a aposta convoca o infinito é bastante específico de seu pensamento. Para o matemático, a aposta no Deus-infinito vem, nos termos de Lacan, como uma “escolha forçada” (Lacan, 1968-69/2008, p.115).

Lacan e a escolha forçada

Inicialmente situemos o Outro como o parceiro dessa partida essencial que está em jogo na aposta. A escolha a fazer, entre a existência ou não de Deus traduz-se numa escolha entre uma vida finita e a possibilidade de uma “infinitude de vidas infinitamente felizes” (ibid.). Diante do infinito, somos “forçados” a escolher pela existência de Deus. Nesses termos, a aposta só pode acontecer como uma escolha forçada, uma vez que diante do infinito qualquer dimensão relativa à vida, finita, torna-se insignificante. Uma vez o infinito convocado não há mais uma escolha possível no plano da razão que pesaria duas coisas finitas.

Lacan utiliza o termo “escolha forçada” em um contexto específico de seu ensino, em que se encontra às voltas com a operação de alienação e separação entre o sujeito e o campo do Outro (dimensão dos significantes). Para Lacan não há vida sem a linguagem, não há vida sem uma alienação forçada à linguagem. Ao entrar na linguagem perde-se o acesso direto ao real⁴¹. A entrada na linguagem é uma operação que implica na perda do acesso direto ao real. O exemplo dado por Lacan para falar da escolha forçada consiste numa situação em que nos é demandado escolher entre a bolsa ou a vida. Se escolhermos a bolsa, perde-se a vida, se a vida é escolhida, temos uma vida sem a bolsa. Outro exemplo de Lacan é destacado da filosofia de Hegel. A entrada na alienação implicaria em algo de uma escolha forçada entre a liberdade ou a vida. Se escolhermos a liberdade,

⁴¹ Lacan demonstra *no Seminário 7* a necessidade da perda de um determinado acesso ao real (das ding) que se mantém como um lugar de fora-do-significado- para a alienação do sujeito à linguagem (Lacan, 1959-60/1997).

perdemos a vida, se escolhemos a vida, temos uma vida sem liberdade, de escravidão (Lacan, 1964/2008, p. 207). Na alienação ao campo do Outro perde-se algo do ser.

Voltando para a aposta, uma vez que se escolhe -por meio de uma escolha forçada- acreditar em Deus, o infinito é introduzido na vida, mudando radicalmente a dimensão da própria vida. O modo como a aposta acontece traz a idéia de um infinito que Lacan, apoiando-se nas formulações de Cantor chamará de “infinito atual”, que se introduz na própria vida e rompe com a organização pré-existente. Esse encontro com o Deus-infinito na vida é descrito dentro da religião cristã através da experiência da graça. O estudo da graça torna-se então fundamental e complementar à aposta de Pascal.

O infinito atual, a graça

Vimos como a aposta se dá sobre um fundo de incerteza: é a possibilidade real da inexistência de Deus que sustenta a possibilidade da aposta. Por esse motivo ela não pode acontecer sem um ato (de fé) por parte do sujeito. Lacan utiliza a referência à graça como forma de investigação sobre o desejo do Outro: “... quando se trata de um jogo representado sob a pena de Pascal, como podemos desprezar por um só instante a função da Graça, isto é, do desejo do Outro?” (Lacan, 1968-69/2008, p. 145). Podemos perceber que a o desejo do Outro, Deus, no exemplo de Pascal, se apresenta como algo imponderável, no infinito, por isso a escolha é forçada, diante da inconsistência desse Outro. A inconsistência do Outro é fundamental na situação e é colocada em questão nessa discussão sobre a aposta. Ela se tornará central nos textos posteriores de Lacan.

A partir das indicações que recolhemos sobre a aposta de Pascal no seminário de Lacan, foram buscados textos de apoio para nosso estudo sobre a religião que contemplassem essa dimensão de um infinito como acontecimento instaurado dentro da própria vida. Parece-nos que é para tratar desse ponto específico que Lacan se volta para a graça.

Dentre os apóstolos que falam sobre a graça, São Paulo é aquele que melhor traz sua dimensão de acontecimento inaugural. Alain Badiou, em um livro dedicado ao estudo de São Paulo, demonstra como, entre os apóstolos, ele é o que

apresenta a graça na sua radicalidade máxima, situando-a como pura ruptura com o campo da lei e passagem de uma vida finita para infinita. O que está em jogo na graça nos escritos de São Paulo é da ordem de um encontro com um real inominável que nenhuma lei prepara e que nenhuma medida antecipa.

São Paulo e a convocação em Damasco

São Paulo utiliza sua própria experiência para falar desse encontro a partir do qual ele se torna apóstolo de Cristo. Até então Paulo era um judeu ortodoxo engajado na perseguição dos cristãos os quais considerava como hereges. Antes de se converter, era conhecido como Saulo de Tarso, cidade onde nasceu.

Andando por uma estrada de Jerusalém para Damasco, Paulo tem um encontro com a graça divina que lhe revela a verdade e ele então se converte ao cristianismo. Neste momento de sua vida, ele é chamado para uma missão: “é o “eu sou” como tal que é convocado no caminho para Damasco por uma intervenção absolutamente casual” (Badiou, 2009, p.23). Uma voz o convocou pessoalmente e ele se declara cristão.

Este acontecimento provoca uma ruptura completa com a lei anterior e a instauração de uma nova vida associada ao nascimento do sujeito cristão. Ao contrário do que ocorreu com outros apóstolos de Cristo, nada o preparou para este encontro. Após essa experiência, Paulo deixa de perseguir os cristãos e se torna um missionário da causa cristã. Assim também, a mudança de nome indica uma quebra da ligação com a tradição familiar e com algo que o identificava para ele e para os outros.

Cabe lembrar que no movimento jansenista, ao qual São Paulo integrou após sua conversão ao cristianismo, não há nada que leve à graça, ela é da ordem de um dom e não pode ser atingida deliberadamente através de alguma abnegação ou sacrifício.

A partir do momento em que Paulo se encontra com a graça tornando-se apóstolo ele é entranhado por uma potência infinita que têm como efeito uma “sublevação da vida” (Badiou, 2009, p.80). Esse acontecimento da graça abre o caminho de Paulo ao caminho infinito da graça, funcionando como uma reatualização da própria ressurreição de Cristo. Dentro do pensamento de São

Paulo, é pelo fato de ter ocorrido a ressurreição de Cristo que é possível a “surreição” de um novo sujeito (cristão). Da mesma forma que, após morte de Cristo, nada prepararia para a sua ressurreição, também Paulo é retirado do mundo dos mortos relacionado por ele ao “pensamento de carne”(Badiou, 2009, .80). A graça liberta Paulo da lei do pensamento da carne assim como libertou Cristo da morte. Há um constante paralelo entre morte-ressurreição de cristo e o encontro com a graça divina vivido pelo próprio Paulo. O encontro com a graça instaura uma nova vida, já que a vida anterior à graça era uma vida centrada na morte: "A ressurreição é para Paulo, aquilo a partir do que o centro de gravidade da vida está na vida, pois anteriormente, sendo colocado na Lei, ele organizava a subsunção da vida pela morte" (Badiou, 2009, p.74).

Essa introdução da vida infinita na vida mortificada regida pelas leis (que ocorre na ressurreição) se traduz como a passagem para uma vida infinita que se revela na possibilidade de romper com o regime da morte. Essa passagem encontra paralelo com a morte de Cristo, já que uma vez tirado do mundo dos mortos na ressurreição, ele não morre mais (Badiou, 2009, p.82).

Lacan da graça; Lacan da transgressão

Essa leitura de São Paulo estabelecida a partir das indicações de Lacan no *Seminário 16* se difere de um outro momento na teoria do próprio Lacan. No *Seminário 16*, o encontro com a graça aparece como uma operação que liberta da lei. Essa leitura não corresponde à de Lacan no *Seminário 7*: “A ética da psicanálise”. No *Seminário 16*, as indicações de Lacan sobre a graça estabelecem que a ruptura desencadeada por esse encontro não pode acontecer dentro do próprio registro da lei.

No *Seminário 7*, Lacan ressalta por diversas vezes o nó do pecado com a lei e utiliza São Paulo como uma de suas referências. Segundo Lacan: “Foi preciso que o pecado tivesse tido a Lei para que ele, diz São Paulo, se tivesse tornado - nada diz que ele consegue, mas pôde entrever tornar-se - desmesuradamente pecador” (Lacan, 1959-60/1988, p. 217). A partir de uma leitura dos escritos de São Paulo, Lacan parte da afirmação de que a instauração da lei produz a possibilidade do pecado (como transgressão à lei). A interdição -

produto da lei - aparece como veículo imprescindível para a transgressão, não havendo possibilidade de transgressão sem lei.

Na perspectiva apontada por Lacan no *Seminário 16* e adotada por Alain Badiou sobre São Paulo, o encontro com a graça de Cristo vem em rompimento com a lei e não é dependente dela. A abertura para a vida infinita não é correlata a uma transgressão da lei já que todo o registro da lei, sempre ligado por São Paulo à mortificação, se esboroa no momento em que essa nova vida toma lugar. A idéia da transgressão como enodada à lei não é aplicável à concepção da graça (do *Seminário 16*). As elaborações sobre a graça trazem a noção de uma ruptura que instaura uma nova vida (infinita) e não a ideia que se transgride alguma coisa a partir de outra. Nesta concepção, a nova vida instituída não carregaria uma dependência com o a ordem anterior, como ocorre no caso da transgressão e da lei.

A graça incalculável

Assim como ocorre na ressurreição de Cristo, o encontro com a graça produz em São Paulo o nascimento de um novo sujeito: a ressurreição passa a contar como acontecimento fundador “zero” e é a partir dela que o novo sujeito pode se contar como 1. Para entender a essência dessa ruptura, é preciso opor - como São Paulo faz- a ordem dada pela lei a outra coisa que toma lugar após o encontro com a graça e que é puro excesso sobre a lei.

A história de Paulo mostra uma concepção da graça como algo da ordem do incalculável. Ele não busca a graça por algum tipo de caminho religioso, absolutamente nada garantiu ou provocou esse encontro que se apresenta como um acontecimento na vida de Paulo. Badiou define o acontecimento como algo impossível de ser inserido numa totalidade. Ele se caracteriza por estar sempre em excesso em relação à situação não sendo dedutível dela. A graça é aquilo que sempre está em excesso em relação à lei. É a partir desse incalculável que é a ressurreição de Cristo, que se pode contar o novo sujeito.

Na dimensão da lei relacionada por Paulo à dimensão da carne, tudo conta. Se fosse tomada nessa dimensão, a graça poderia ser atrelada a um “dever” ligado a um merecimento, por exemplo, pelo número de caridades ou obras realizadas

por alguém. Enquanto se está no registro da lei, também permanecemos no campo das finitudes, tudo pode ser medido e contado. Por esta relação com a finitude, a lei sempre vai estar associada à morte pra São Paulo.

O ponto diferencial dessa perspectiva de São Paulo, é que no encontro com a graça ele não busca nenhum tipo de garantia ou confirmação do fato de ter sido convocado. Ele não vai, por exemplo, em busca dos apóstolos antigos, os que conheceram Cristo, para confirmar a sua vocação. A realidade da ressurreição (tanto de Cristo como dele próprio) não é tocada, nem discutida. Esse acontecimento para Paulo é sem provas, e é exatamente nisso que reside sua força; “é a ausência de provas que obriga a fé” (Badiou, 2009, p.62). Não é se apoiando na realidade desse chamado que Paulo justifica a sua virada em apóstolo, mas é sobretudo pelo fato de ele declarar esse acontecimento em nome próprio e colocá-lo na posição de acontecimento fundador (O). Ele se torna filho desse acontecimento: “Assim tu não és escravo, mas filho, tu és também herdeiro, pela graça de Deus” (Badiou, 2009, p.71).

Para São Paulo, o que garante essa vida na graça parece ser a fidelidade à possibilidade de uma vida nova (morte da morte) aberta pelo acontecimento que é uma possibilidade inédita, ela mesma dependente de uma graça pertinente ao acontecimento. A palavra de ruptura é o que realmente sustenta a verdade do acontecimento e não qualquer prova da aparição ou visão que ele possa ter tido. Conforme afirma Badiou: “Toda a aposta é que um discurso que configure o real como puro acontecimento possa ter consistência” (Badiou, 2009, p. 70).

A experiência de São Paulo mostra que no caso da graça o mais importante não seria esse encontro “em si”, mas a nomeação ou não desse encontro como um acontecimento. É a aposta sem provas de um encontro ou convocação como sendo o acontecimento fundador que provoca a abertura para uma dimensão da graça como superabundância. A “morte da morte” instaura uma nova vida e o devir de um novo sujeito. Há na graça uma renúncia da vida (anterior), que para São Paulo é permeada pela morte. A liberação referente ao ato de declaração do acontecimento se traduziria na liberdade de uma vida desligada da morte, logo infinita.

Com o que se aposta?

Após buscarmos na referência à graça cristã, uma maneira de pensar uma maneira de entrada do infinito na vida, retornaremos a aposta de Pascal para tratar de um aspecto da aposta ainda não contemplado até aqui. Há uma aposta inicial sobre a existência de Deus, mas com o que se aposta?

Lacan comenta esse aspecto específico da aposta pascaliana e afirma que aquilo com o que se aposta, o cacife em jogo, é a própria vida. Porém, posta em relação à "infinidade de vidas infinitamente felizes" (Pascal apud Lacan, 1968-69/2008, p.115). asseguradas no caso da existência de Deus, a vida, por sua finitude, ganha o valor de "um nada". Aquilo com o que se aposta é a vida, a vida atual, que diante de uma infinidade de vidas infinitamente felizes se conta como "um nada"(Lacan, 1968-69/2008, p.116). E então com a vida, esse "um nada" que se aposta. É essa vida anterior, "um nada", que precisa ser perdida na aposta do deus-infinito.

Lacan relaciona esse "um nada" ao objeto a, fazendo referência às operações de alienação e separação (Lacan, 1964/2008). A entrada do sujeito na linguagem é atrelada à perda desse objeto. O objeto a é aquilo que na teoria lacaniana encarna o mais-gozar. Há, portanto, um gozo que precisa ser perdido para iniciar a partida.

Na aposta de Pascal essa dimensão da perda é fundamental. Para entrar no jogo, é preciso apostar com algo que já está de início perdido. Há uma perda de gozo necessária para a iniciar a partida. Algo da própria vida precisa ser extirpado.

Por um lado, há uma vida a cujo gozo se renuncia para fazer dela a aposta, exatamente da mesma forma que Pascal assinala, no estudo da regra da partição, que, quando o cacife entra em jogo, está perdido (Lacan, 1968-69/2008, p. 115).

Retomando a referência às operações de separação e alienação trabalhadas por Lacan no *Seminário 11*, percebemos que a separação implica numa uma relação com o Outro que não é um Outro completo, que guarda uma falta. O objeto a é o produto e ao mesmo tempo o que evidencia a incompletude do Outro. No escopo desse artigo não estudaremos de forma aprofundada a relação entre objeto a e a aposta.

A aposta parece atualizar essa dimensão da alienação e separação, mas com algo a mais. A novidade é que o Outro ao qual se aliena não existe a priori. Trata-se, portanto de uma aposta em que a própria existência de um dos parceiros não é garantida (Lacan, 1968-69/2008). Na concepção da aposta pascaliana trazida por Lacan, é preciso fabricar o um Outro e, ao mesmo tempo, o furo a partir do qual o sujeito se constitui.

A inconsistência do Outro

A referência à Pascal neste momento do ensino de Lacan não é casual. Há em sua teoria, um deslocamento sutil de ênfase no Deus cartesiano para o Deus pascaliano. O estudo da aposta de Pascal aparece num momento em que a interrogação sobre a existência do Outro se tornará cada vez mais importante.

O Deus de Pascal se diferencia do Deus cartesiano sobretudo por não ser tratar de um Deus da construção intelectual. O Outro de Pascal apresenta-se como um Deus da revelação (Guègen, 2008). É também desse Deus que está em jogo na experiência da graça. Essa perspectiva se expressa numa relação diferente em relação ao Outro. Enquanto que a perspectiva de Descartes busca investigar sobre a prova final da consistência do Outro, fazendo crer num Outro do Outro que garantiria sua existência, a aposta de Pascal, apresenta uma outra perspectiva, em que esse lugar último, garantidor do ser não existe, ou melhor, nunca existiu. Pierre Guilles Guèguen comenta sobre essas duas versões de Deus- de Descartes e Pascal- em um artigo intitulado "A Gênese do Outro que não existe":

A epistemologia de Pascal é mais complexa, pois, segundo ele, Deus está em qualquer lugar e em lugar nenhum, seu lugar não está designado. O Outro não é somente incompleto como em Descartes, e dependente de uma base suposta. O Outro de Pascal é inconsistente, em todo lugar e em lugar nenhum, ele não existe, é por isto que ele deve ser objeto de aposta. É a aposta que faz existir o Outro e não o saber; é o ato do sujeito, sua crença (Guèguen, 2008).

A revelação da inexistência do campo do Outro não implica sua inviabilidade, mas é afirma a responsabilidade do sujeito nessa partida crucial. É preciso fabricar o um Outro e, ao mesmo tempo, o furo a partir do qual o sujeito se constitui.

E o início da análise?

Podemos nos perguntar se o que ocorre numa análise é também da ordem de uma aposta. Ao tomarmos a aposta como convocação pelo real, a análise funcionaria como uma aposta nos moldes da aposta pascaliana, permitindo o advento de um sujeito (do inconsciente).

No *Seminário 11*, Lacan retoma a expressão de Freud do inconsciente como uma hipótese. O inconsciente se apresenta numa análise como um não sabido. Jacques-Alain Miller, ao falar sobre religião por ocasião de seu seminário de 200-2003, afirma que psicanálise e religião caem para fora do campo da ciência e ambos se manifestam na lacuna ocupada por uma falha no saber (Miller, 2008-09). De modo distinto ambas se sustentam pela crença, no caso da psicanálise, sobretudo na entrada. É preciso apostar no inconsciente para começar e essa aposta costuma assumir a fora de uma crença. Essa definição nos remete a noção Lacaniana presente no texto “Do sujeito enfim e questão” que define o sintoma como "retorno como tal da verdade na falha do saber" (Lacan, 1966/1998, p.234). Nesse sentido, poderíamos pensar na psicanálise e religião como sintomas daquilo que na cultura não pode ser apreendido pela via do saber.

Ainda no *Seminário 11*, o inconsciente é definido como se manifestando naquilo que se diferencia da lei. Lacan retoma Freud e seu percurso nos fenômenos de linguagem como o chiste e o lapso e o sonho para abordar uma dimensão do inconsciente que não se resume a uma mensagem. Segundo Lacan, Freud busca nesses fenômenos a noção de inconsciente como hiância, um tropeço que só acontece pela via do não-saber:

No sonho, no ato falho, no chiste- o que chama atenção primeiro? É o modo de tropeço pelo qual eles aparecem. [...parágrafo] Tropeço, desfalecimento, rachadura. Numa frase pronunciada, escrita, alguma coisa se estatela (Lacan, 2008/1964, p. 33).

O encontro com o inconsciente surge como uma surpresa, já que aparece sempre em descontinuidade no discurso. Lacan retoma o inconsciente freudiano para ressaltar a dimensão de surpresa e a inclusão de um não sabido na vida.

Nesse sentido, a entrada em análise pode ser entendida como uma aposta no inconsciente. A “surreição” do sujeito do inconsciente numa análise tem como ponto de partida uma aposta que se faz sobre um fundo de incerteza. O início de

uma análise sempre traz à cena a noção do limite do saber e convoca a uma aposta sem garantias no sujeito do inconsciente tanto por parte do analista quanto do analisando.

Um "acontecimento" define o momento de entrada do sujeito em análise. Nesses momentos de surpresa, algo de uma nova lei se instaura e aquilo que era antes perde em sentido. É pela ignorância sobre o seu sintoma que entramos numa análise. A dimensão da aposta como espécie de forçarem a uma escolha estaria presente no início de uma análise. A partir do momento em que se faz parte do jogo e o inconsciente se apresenta numa análise estamos comprometidos é preciso fazer uma aposta. A aposta naquilo que faz furo no saber pode produzir a mudança do centro de gravidade, instaurar o novo.

Entretanto, essa aposta só poderia ter valor de ato a partir do trabalho do sujeito que o instaura no lugar de acontecimento inaugural dando início a uma nova vida. A referência à graça é o que melhor aborda essa dimensão de ruptura presente no início de análise. Ela fornece uma dimensão essencial à noção de aposta pascaliana mostrando que o que sustenta a aposta não é apenas o aparecimento do sujeito do inconsciente, mas o ato de declaração. A declaração retoma o aparecimento do inconsciente e faz disso o ponto (0) a partir do qual se instaura uma nova contagem, um novo arranjo dos significantes e por conseqüência um novo lugar subjetivo. Para Pascal, trata-se da abertura para uma "infinitude de vidas" e para São Paulo, uma mudança do centro de gravidade na própria vida que a subleva à categoria de vida infinita. O inconsciente se apresenta como hiância no discurso, e introduz tal como na aposta de pascal e na graça.

Numa análise, a instauração do sujeito do inconsciente produz uma abertura. Por se dar como descontinuidade no saber, a aposta no inconsciente exige a primeira vista um ato de fé. No entanto, a introdução do objeto a como elemento com o qual se aposta desvia a análise de uma perspectiva religiosa. Para apostar é preciso dar um pedaço de si, que Lacan chama de objeto mais-gozar. Há uma perda de gozo que aparece como condição para o jogo.

Na perspectiva aberta pela aposta de Pascal e pela graça, a direção do tratamento não estaria apoiada na tentativa - de cunho cartesiano- de garantir uma consistência última de um Outro. A sustentação de um Outro pelo analista se apoiaria justamente na sua inconsistência de base, e é nisso que reside a força da aposta no inconsciente. A experiência de análise convida a instauração de um

lugar subjetivo no cenário de um Outro inconsistente. É também o que aproximaria a análise do campo das artes e a distanciaria de uma busca investigativa por provas e da pretensão de uma ciência. Se a existência do Outro não é garantida, a aposta se apresenta como novo paradigma.

Referências Bibliográficas:

BADIOU, A. (2009) *São Paulo, a fundação do universal*. São Paulo: Boitempo.

GUÈGUEN, P-G. (2008) A Gênese do Outro que não existe. *A sephallus: revista eletrônica do núcleo Sephora*, v.3, n.5, Disponível em: <http://www.isepol.com/asephallus/numero_05/traducao_01.htm>. Acesso em: 14 jan. 2014.

LACAN, J. (1959-60/1988) *O Seminário livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (1966/2008) "*Do sujeito enfim em questão*", in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (1964/2008). *O Seminário livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (1968-69/2008). *O Seminário livro 16: De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (1974/2005) *O triunfo da religião, seguido pelo discurso aos católicos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

MILLER, J. -A. (2004) Religião, psicanálise. *Opção lacaniana Revista Internacional de Psicanálise*, n.39, p.9-24.

MILLER, J.-A (1996-97/2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.

PASCAL, B. (1670/2005). *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes.

VIEIRA, Marcus André. "A (hiper) modernidade Lacaniana" em *Latusa* n. 9, Rio de Janeiro, EBP-Rio e Contra Capa, 2004.

VIEIRA, M. A. (2005) "Figuras do Outro na instituição, na psicose, na psicanálise", in SÁ, R. d.; ALENCAR, M. L. O., FALBO, G., OLIVEIRA(org). *Clínica psicanalítica das psicoses*. Niterói: UFF (Universidade Federal Fluminense).

Anexo 2

Minha querida irmã,

Você encontrará aqui o pequeno bilhete que eu havia escrito pra você e ia entregar ontem à tarde antes de ter recebido sua carta dessa manhã. Eu tive o cuidado de levá-lo eu mesmo antes de um jantar que eu tinha pelo Congresso. Infelizmente por uma razão que ainda não entendi estava escrito “178 rue de la Pompe” na é a notinha que eu havia anotado seu endereço e por isso não continuei tendo chegado nesse endereço, a continuar na minha tentativa de entregá-lo a você naquela noite. Eu acrescento então agora o bilhete junto à carta para que você saiba em qual sentimento eu recorria a você: o sentimento de não querer deixá-la sozinha numa tristeza onde eu senti você no momento completamente perdida. Compreenda-me. Esse procedimento que você empreendeu para resolver a dificuldade moral onde você está é aquilo que deveria ser objeto de nossas sessões. Quero dizer que a maneira como você vai levá-lo e reagir a ele, com as lembranças os sentimentos e os sonhos que aparecem correlativamente durante as sessões (mesmo que sem relação aparentemente direta) é isso que nos permitiria de ir até as subjacências arcaicas que entraram em jogo em torno de e pelo exercício do seu voto de obediência.

É isso que lendo sua carta eu vejo que não entendeu: meu objetivo não é de ensinar você a se libertar desse laço, mas descobrindo o que o tornou para você em algum momento tão patógeno permitirá a você continuar o seu laço, agora em toda liberdade. Por que se é em torno do exercício desse dever que se são desencadeadas as fases mais perturbadoras do seu drama é porque é ali que foram colocadas em jogo as imagens desconhecidas pra você e das quais não é mestre: é isso que eu chamei vagamente em nossas sessões de temas de dependência. E a pesquisa desses temas não é uma iniciação a revolta mas o ganho de uma perspicácia indispensável para colocar em prática de uma virtude.

É preciso, portanto, que você prossiga suas sessões enquanto tenta se colocar de acordo com sua consciência.

Já que é aí, nesse momento fecundo, que eu tento dar um passo decisivo para sua análise.

É preciso que você me faça confiança para o desenrolar e a saída desse momento. É verdade que eu tranco você dentro dele agora precisamente para tirar desse momento o efeito da qual ele está cheio. A maneira contrária de tomar as coisas - sua maneira atual - é uma maneira formalista de observá-los que desconhece o caráter irremediavelmente intrincado dos seus melhores movimentos, intrincados com esse nó secreto que os tornou tão ruinosos para si.

E que nós estamos aqui para tentar resolver juntos.

Então, venha me ver o mais cedo possível.

E não conte com uma maior longa correspondência porque você só perderia tempo.

Eu faço eu mesmo confiança a você dizendo até breve.

Telefone-me amanhã às 9 horas por exemplo porque eu vou partir cedo para o congresso.

(Esta carta, de 19 de setembro de 1950, foi extraída da correspondência inédita entre Marie de la Trinité e Jacques Lacan. A publicação autorizada por J.-A. Miller está prevista para 2020. Publicada no “Le Nouvel Âne n° 9, setembro de 2008, Navarin Éditeur. Disponível em francês em <http://www.valas.fr/Lettre-de-Jacques-Lacan-a-Soeur-Marie-de-la-Trinite,038>, tradução nossa)