



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**



Larissa Magalhães Guedes

ROSTIDADE FILTRADA:

A construção do feminino entre Photoshop, inteligência artificial e neoliberalismo

Uberlândia, MG

2026



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**



LARISSA MAGALHÃES GUEDES

ROSTIDADE FILTRADA:

A construção do feminino entre Photoshop, inteligência artificial e neoliberalismo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de concentração: Psicanálise e Cultura.

Orientadora: Prof^a. Dr^a Anamaria Silva Neves
Coorientador: Prof. Dr. João Luiz Leitão Paravidini.

Uberlândia, MG

2026



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Psicologia
 Av. Pará, 1720, Bloco 2C, Sala 54 - Bairro Umuarama, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: +55 (34) 3225 8512 - www.pgpsi.ip.ufu.br - pgpsi@ipsi.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Psicologia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico/ número 514, PPGPSI				
Data:	Nove de setembro de dois mil e vinte e seis	Hora de início:	10:30	Hora de encerramento:	12:30
Matrícula do Discente:	12422PSI014				
Nome do Discente:	Larissa Magalhães Guedes				
Título do Trabalho:	ROSTIDADE FILTRADA: A construção do feminino entre photoshop, inteligência artificial e neoliberalismo				
Área de concentração:	Psicologia				
Linha de pesquisa:	Psicanálise e Cultura				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Psicanálise e a Clínica contemporânea				

Reuniu-se de forma remota, via web conferência, junto a Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Psicologia, assim composta: Professore(a)s Doutore(a)s: Roberto Pires Calazans Matos - UFSJ; Sybele Macedo - IP/UFU; Anamaria Silva Neves, orientador(a) do(a) candidato(a). Ressalta-se que todos membros da banca participaram por web conferência, sendo que o(a) Prof.(ª) Dr.(ª) Roberto Pires Calazans Matos participou da cidade de São João Del Rei - MG, o(a) Prof.(ª) Dr.(ª) Sybele Macedo, o(a) Prof.(ª) Dr.(ª) Anamaria Silva Neves e o(a) discente Larissa Magalhães Guedes desde a cidade de Uberlândia - MG, em conformidade com a Portaria nº 36, de 19 de março de 2020.

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr.(ª) Anamaria Silva Neves, apresentou a comissão examinadora e o(a) candidato(a), agradeceu a presença do público e concedeu ao(à) discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do(a) discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovada

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Anamaria Silva Neves, Professor(a) do Magistério Superior**, em 09/09/2026, às 14:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Roberto Pires Calazans Matos, Usuário Externo**, em 09/09/2026, às 15:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sybele Macedo, Professor(a) Substituto(a) do Magistério Superior**, em 10/09/2026, às 08:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **7672697** e o código CRC **4BCD79D1**.

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

G924 2026	Guedes, Larissa Magalhães, 1995- ROSTIDADE FILTRADA [recurso eletrônico] : A construção do feminino entre photoshop, inteligência artificial e neoliberalismo / Larissa Magalhães Guedes. - 2026. Orientador: Anamaria Silva Neves. Coorientador: João Luiz Leitão Paravidini. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Psicologia. Modo de acesso: Internet. DOI http://doi.org/10.14393/ufu.di.2026.625 Inclui bibliografia. 1. Psicologia. I. Neves, Anamaria Silva, 1969-, (Orient.). II. Paravidini, João Luiz Leitão, 1961-, (Coorient.). III. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Psicologia. IV. Título. CDU: 159.9
--------------	---

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:
 Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
 Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**



LARISSA MAGALHÃES GUEDES

ROSTIDADE FILTRADA:

A construção do feminino entre Photoshop, inteligência artificial e neoliberalismo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de concentração: Psicanálise e Cultura.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª Anamaria Silva Neves

Coorientador: Prof. Dr. João Luiz Leitão Paravidini.

Uberlândia, 09 de setembro de 2026

Banca examinadora

Orientadora e presidente: Dra. Anamaria Silva Neves

Coorientador: Dr. João Luiz Leitão Paravidini

1º Membro titular externo: Dr. Roberto Pires Calazans Matos

2º Membro titular: Dra. Sybele Macedo

1º Suplente externo: Fuad Kyrrillos Neto

AGRADECIMENTOS

Agradeço às pessoas que me atravessaram e atravessam nesta caminhada que é a vida. Apesar de nascer, assim como todos nós, atravessada pelo desamparo, sempre as tive para me amparar nos momentos difíceis e compartilhar os momentos felizes. Tive ao meu lado, ao longo dos anos do mestrado, muito afeto e carinho e serei sempre grata por cada troca que me auxiliou a construir as páginas que se seguem.

Agradeço sobretudo às pessoas que me constituem e que constituem também as páginas desta dissertação. Sem elas, não poderia ser eu quem sou e este trabalho ser quem ele se tornou. Nesse percurso, os colegas de mestrado e meus professores serão sempre lembrados com carinho e admiração por cada momento de troca de conteúdo, respeito e afeto.

Um especial agradecimento ao meu orientador, Prof. Dr. João Luiz, sem a sua generosidade em compartilhar seu conhecimento, disponibilidade para partilhar muito além do que o programa da pós exige e encorajamento para trilhar e sustentar meus próprios pensamentos, este trabalho não teria saído do plano das ideias. E a Prof. Dra. Anamaria, que disponibilizou sua orientação ao final do percurso.

Mas, acima de tudo, agradeço ao meu corpo, que pagou com sua libra de carne a cada um dos desafios que meu desejo me propôs ao longo da escrita deste trabalho, não me deixando esquecer de que não sou uma máquina e, assim, me fazendo olhar para outros lugares para além desta escrita, permitindo que não nos associássemos ao nível da mortificação, mas que nos separássemos quando necessário, fazendo com que o distanciamento e a separação fossem tão ou mais produtivos do que a complementariedade. Somos assim, corpo e trabalho, campos diferentes que constituem meu próprio processo de *rostidade*.

Quando, no amor, peço um olhar, o que há de
fundamentalmente insatisfatório e sempre
falhado, é que – *Jamais me olhas lá de onde te
vejo*. Inversamente, *o que eu olho não é jamais o
que quero ver*

Lacan (1964/2008, p. 103, 104)

RESUMO

Este trabalho teve como objetivo analisar a constituição da identidade estética contemporânea a partir do conceito de *rostidade*, considerando dois eixos fundamentais: o campo da feminilidade e o contexto socio-histórico. Nossa proposta foi investigar a lógica do neoliberalismo, das tecnologias contemporâneas de modificações da imagem facial, seja de forma virtual, seja de forma física, e analisar as formas de laço social. Desenvolvemos um caminho intra e intersíquico de constituição subjetiva da identidade estética. Neste percurso, compreendemos a face como representante privilegiada da imagem do corpo e propomos o conceito de *rostidade* como operador teórico para compreender a constituição da identidade estética contemporânea. O foco do trabalho recaiu sobre as modificações fisionômicas de meninas e mulheres, impulsionadas pela lógica neoliberal e pelos aparatos eletrônicos que fomentam a constituição de um ideal do eu autorreferenciado, em detrimento de uma formação relacional. Metodologicamente, desenvolvemos uma revisão bibliográfica orientada pela psicanálise, o que permitiu tanto a apreensão do discurso social vigente quanto a análise de recortes narrativos, utilizados para ilustrar e tensionar as elaborações teóricas. Os achados indicam que as faltas constitutivas da experiência narcísica atravessam toda constituição subjetiva e que não existe procedimento estético, técnica ou intervenção capaz de suprimi-las. Dessa forma, avaliamos o fenômeno dando destaque ao seu caráter de gestão do mal-estar social contemporâneo, por meio de suas manifestações excessivas, compreendidas como formas de gestão do mal-estar contemporâneo. Essas manifestações revelaram a resistência do inconsciente ao apagamento da alteridade, sustentando-se em próteses do Eu ideal constituídas como objetos fálicos fetichizados. Por fim, buscamos evitar uma leitura reducionista ou moralizante do fenômeno, mantendo-nos alinhados à ética psicanalítica como horizonte crítico e interpretativo.

Palavras-chave: estética, feminino, neoliberalismo, filtro, psicanálise

ABSTRACT

This study aimed to analyze the constitution of contemporary aesthetic identity through the concept of *faciality*, considering two fundamental axes: the field of femininity and the socio-historical context. We proposed to investigate the logic of neoliberalism, contemporary technologies of facial image modification—whether virtual or physical—and their effects on forms of social bonding. We developed an intra- and interpsychic account of the subjective constitution of aesthetic identity. Within this framework, the face was understood as the privileged representative of the body image, and the concept of *faciality* was proposed as a theoretical operator for understanding the constitution of contemporary aesthetic identity. The study focused on the physiognomic modifications of girls and women, driven by neoliberal rationality and electronic devices that foster the construction of a self-referential ego ideal at the expense of relational formation. Methodologically, we conducted a psychoanalytically oriented literature review, which enabled both an examination of the prevailing social discourse and an analysis of narrative excerpts used to illustrate and critically engage with the theoretical formulations. The findings indicate that the constitutive lacks inherent to narcissistic experience permeate all subjective constitution and that no aesthetic procedure, technique, or intervention is capable of eliminating them. Accordingly, we examined the phenomenon by emphasizing its role as a mode of managing contemporary social malaise through its excessive manifestations, understood as strategies for coping with the discontents of contemporary life. These manifestations reveal the unconscious's resistance to the erasure of alterity, sustained by prostheses of the ideal ego constituted as fetishized phallic objects. Finally, we sought to avoid a reductionist or moralizing interpretation of the phenomenon, remaining aligned with psychoanalytic ethics as a critical and interpretive framework.

Keywords: aesthetics; femininity; neoliberalism; filters; psychoanalysis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 O GRANDE OUTRO CONTEMPORÂNEO.....	24
1.1 Mal-estar social na atualidade.....	31
1.2 Bem-estar social: uma leitura do neoliberalismo e a estética.....	42
1.3 Gadgets.....	54
1.4 Filtros.....	63
1.5 Imagem mercadoria: procedimentos estéticos.....	69
2 ANTROPOLOGIA DO FEMININO.....	78
2.1 Antropologia do feminino e o discurso do Outro.....	82
2.2 Estruturas antropológicas do gênero.....	89
2.3 O olhar com (e sobre) o corpo feminino.....	100
3 A IDENTIDADE ESTÉTICA E A PSICANÁLISE.....	108
3.1 A pulsão.....	112
3.2 A pulsão escópica.....	119
3.3 O narcisismo.....	128
3.4 Eu ideal e Ideal de Eu.....	134
3.5 A identidade: rostidade.....	138
4 A ESTÉTICA QUE SE HABITA.....	148
4.1 Prótese do Eu.....	154
4.2 Harmonização do Eu.....	162
4.3 Alteridade.....	172
.	
.	
CONCLUSÃO.....	180
REFERÊNCIAS.....	183
ANEXO.....	193

INTRODUÇÃO

Recentemente descobri que há um museu de fósseis e mudanças climáticas no Egito chamado Wadi Al-Hitan. Esse museu é dedicado ao estudo da paleontologia de baleias. Através da análise dos fósseis dessa região do Oriente Médio, foi possível determinar que onde hoje há um deserto já foi, em outras épocas, mar. Dentre os fósseis das baleias presentes no museu, existe uma peça que data de 37 milhões de anos e que é de baleia terrestre. Sabe-se que é uma baleia terrestre, pois possui pernas. Foi através do estudo do passado que a história da origem desses mamíferos e do planeta Terra como um todo pôde ser mais bem conhecida (Unesco, 2025)

A partir disso, pego-me refletindo acerca da importância das marcas, daquilo que precede, daquilo que permite a análise arqueológica. A nossa identidade como espécie data de 200 mil anos e podemos ter acesso aos caminhos trilhados pelo desenvolvimento da espécie através de resquícios que foram sendo deixados ao longo do tempo, sejam eles fósseis, sejam eles objetos e outras construções que marcam o modo de vida e a cultura das sociedades. As diferentes etnias presentes no nosso mundo são uma das formas de marcar a história da humanidade e sua ampla diversidade.

Assim, o estudo do corpo é uma possibilidade de análise identitária. São diversas as formas de abordar a temática corporal; cada epistemologia e metodologia diferirá nos referenciais dos aspectos teóricos envolvidos na compreensão desse conceito. A psicanálise é uma das formas possíveis de leitura acerca da conceituação do corpo. Entretanto,

demonstraremos que a psicanálise, apesar de dialogar com diferentes epistemologias, não possui um consenso em relação ao aspecto identitário do organismo¹.

Segundo Dunker (2011), há uma falseabilidade em unificar a noção do corpo como algo genérico, uma vez que não há como representar “uma unidade entre figuras heterogêneas”. Assim, nasce a noção da corporeidade, “definida pelo conjunto de relações topológicas entre corpo, carne e organismo” (p. 87). A primeira dimensão topológica, o corpo, é o corpo simbólico, atravessado pela linguagem e pelas relações sociais; a segunda dimensão, a carne, pode ser compreendida como a dimensão afetiva, pulsional, do gozo; já, a topologia do organismo, remete a noção da biologia, do organismo anatômico e fisiológico.

Essa lógica nos aponta diferentes formas de experiência corporal que podem, inclusive, entrar em conflito umas com as outras. Portanto, urge à teoria psicanalítica alcançar a complexidade do tema em relação a essa unidade falseada por meio de “termos

¹ Inclusive, é importante ressaltar que a psicanálise não trabalha com a identidade como conceito, uma vez que problematiza a ideia de uma identidade estável, coesa e definida, dando luz aos conflitos inconscientes, às múltiplas identificações e contradições subjetivas. Em vez disso, são ressaltadas as identificações como os processos pelos quais um sujeito incorpora traços, ideais e características de outras pessoas. Entretanto, compreende-se que as identidades existem como construções psíquicas e sociais importantes. Além disso, a identidade estética é um marcador que qualifica os sujeitos em suas relações sociais. As pessoas precisam de narrativas sobre quem são para se situarem no mundo e suas estéticas são parte fundamental nessa construção. Assim, utilizaremos esse nome para nos referirmos a essa construção identitária, mas sempre levando em consideração os complexos processos subjetivos que estão em curso no sujeito.

metapsicológicos, lógicos e ideológicos” (Dunker, 2011, p. 88), ou seja, pensar o corpo para além do organismo biológico, abarcando tanto os aspectos metapsicológicos - da relação do corpo com o inconsciente, com a pulsão, o desejo e o gozo – quanto os aspectos lógicos – da constituição subjetiva – e ideológicos – das análises sociais, políticas, de gênero, normas e discursos.

Assim, para abordarmos a temática corporal, iremos analisar os três eixos da corporeidade, refletindo acerca dos aspectos ideológicos que constituem o Outro; da lógica da constituição subjetiva atravessada pelo Outro; e daquilo que vai além dos fenômenos clínicos primariamente identificados, a metapsicologia.

A temática deste trabalho me atravessa de múltiplas formas, mas a questão se inicia com um incômodo decorrente do excesso de procedimentos estéticos em nossa cultura. Ao me questionar acerca deste incômodo, é inevitável retomar minha própria história e os aspectos que me atravessaram a ponto de gerar esse inquietamento que culmina na escrita deste trabalho.

Desde muito jovem, peço aos meus predecessores para que me contem histórias, mas não quaisquer histórias, mas aquelas que põem em evidência o enredo dessas narrativas. Gosto muito de saber detalhes desse passado, sejam eles de caráter descritivo: quais eram as configurações dos cômodos, como era a comida e seu preparo, qual era o trajeto que se fazia entre uma casa e outra; sejam eles de caráter erótico: quais eram as sensações e sentimentos que havia ali e permeavam aqueles laços.

Nos mudamos para uma cidade grande quando eu ainda era bebê, apesar de possuir origens interioranas, mais especificamente, de duas cidades bem pequenas com 11 e 20 mil habitantes cada uma. Todos os feriados e férias íamos até elas. Desde o início do trajeto e ao longo de toda a viagem, eu questionava sobre esses detalhes e observava como eles eram narrados por cada um, com suas particularidades que marcavam a alteridade das experiências

vividas. Gostava de fechar os olhos e imaginá-los, como se eu ali estivesse também, em busca talvez de compreender qual parte do passado dos meus familiares ecoava em meu presente.

O corpo e a fisionomia sempre foram assunto de grande predominância na minha casa. Muito vaidosos, meus pais cuidam muito de suas imagens. Eu cresci observando, escutando, percebendo e absorvendo os diversos movimentos em torno dessas imagens supervalorizadas. Suas rotinas eram marcadas por atividades físicas, alimentação regrada e pelo uso de diversos cosméticos. Essas formas de “cuidado”² com suas aparências são temas de destaque e marcam todo o atravessamento da dinâmica de minha história familiar.

Eu tinha 6 anos quando minha mãe realizou uma cirurgia plástica e 7 quando a minha tia mais nova fez a sua. Ela tinha 16. Minha mãe colocou silicone e disse que seus seios ficaram muito flácidos após amamentar a mim e ao meu irmão. A cirurgia da minha mãe teve diversas complicações e deixou muitas cicatrizes; não me recordo dos seus seios sem essas marcas que denunciam a busca pelo corpo anterior à maternidade. Sempre ouvi da minha família que eu era muito parecida com a minha tia mais nova. Eu não consigo perceber tamanha semelhança, mas sempre fico feliz quando o dizem, afinal, a vejo como uma mulher que considero muito bonita.

Ser mulher, ser feminina foram posições às quais fui submetida ao longo da minha vida, tendo como referencial diversas figuras. Tenho minha mãe, três tias e duas avós que marcaram e marcam toda essa construção. Quando pequena, andava na ponta dos pés para caminhar como minha mãe em seus saltos altos. A grande maioria das roupas do meu guarda-roupa é herança de todas essas mulheres. Consigo observar o desenvolvimento da minha mão assemelhando-se cada vez mais à mão de minha avó e minha letra à de minha mãe.

² O significante que era e ainda é dado por minha família para tais práticas.

Como deveria me portar, me sentar, falar (ou não falar), vestir e por aí vai. O corpo não era alheio a isso. Passava as maquiagens de minha mãe, usava suas bijuterias, seus saltos e saía pela casa como uma mini mulher. Observava e via todas as mulheres de minha família, sem exceção, narrando a dieta que estavam fazendo no momento, o que estavam limitando de entrar em seus corpos, quais os procedimentos que gostariam de fazer, quais os cremes e produtos que prometiam aliviar as “rugas de expressão” ou “olheiras” ou outra coisa qualquer em suas imagens.

Minha família tem um nariz bem parecido; quase todos possuem uma protuberância singular que marca a face. Posso contar nos dedos quais primas e tias não fizeram uma rinoplastia para aliviar esse calombo. Uma das histórias que escuto sobre o meu passado é sobre a origem da miscigenação familiar e sobre quem foram os estrangeiros que deram origem à nossa história familiar. Um dia, meu pai me disse: temos mistura de turcos e portugueses, daí nossos narizes. Sempre penso que a rinoplastia está aí, apagando esses resquícios paleontológicos familiares.

Não sou alheia à pressão estética, já pensei em “entrar na faca”, já fiz até exames pré-cirúrgicos, mas algo sempre me impede. Digo que é o pavor de uma cirurgia. Me lembro da primeira vez que vi uma matéria no jornal sobre lipoaspiração, de como era a cirurgia que “suga a gordura”. Pensei: “Que violência”. Não estava completamente errada; a matéria terminava dizendo sobre as mortes decorrentes de tais procedimentos que acabavam por perfurar algum órgão vital. Pensava: “Para que alguém se submete a esse risco?”. Mas, volta e meia, retorna a ideia de ser eu naquela mesa.

Cresci com revistas, novelas e filmes que diziam sobre quais dietas deveria adotar e como deveria ser meu corpo, como deveria ser o meu rosto e quem era a bela e quem era a feia. Não faltavam filmes nos anos 2000 que faziam a grande transformação da protagonista de feia

e excluída para a bela e desejada. A ideia principal se repetia nos enredos: é preciso que ocupe ideias de beleza para que seja desejada, mas mais do que isso, para que a sua existência seja minimamente relevante. Afinal, a protagonista sempre foi a mais bela e desejada. Esses ideais, sempre os mesmos: mulheres extremamente magras, com traços finos, cabelos alisados, dentes alinhados e sem aparelhos ou óculos de grau. Muitos dos quais eu não possuo.

A representatividade feminina no cinema busca posições de desejo perante os homens e de inveja perante outras mulheres. Essa era a meta. Infelizmente, não posso dizer que ela não se mantém nos dias de hoje. Porém, posso dizer que existem muitas outras produções cinematográficas que desenvolvem outros tipos de narrativas e constroem outras possibilidades de existência para a figura feminina, existências que vão além de suas aparências e de seus pares românticos.

Ao ouvir as conversas familiares, ao assistir aos filmes e ao ler as revistas, pensava. Pensava sobre como não me encaixava em diversos desses padrões, apesar de ainda me encaixar em muitos deles. Também cresci tendo contato com muitas meninas; nunca deixei de fazer amizade com elas. O assunto das trocas podia ser a estética, a “mulher bonita”, “mulher desejada” e por aí vai. Entretanto, também podiam ser todos os outros. Ao me interessar, estudar e iniciar as compreensões acerca dos estereótipos de gênero, movimentos feministas e mecanismos de dominação, **passo a questionar a posição que a imagem da mulher ocupa na sociedade contemporânea.** Minha questão se aprofunda de acordo com meus estudos sobre psicanálise, constituição subjetiva e o papel da imagem e do olhar nessas complexidades.

Tive muita estranheza quando surgiram filtros de *Photoshop* que realizavam de forma automática a mudança em sua face. Antes eram programas complexos de computador que exigiam um grau de *expertise* para as modificações acontecerem. Todos sabiam que as fotos das atrizes e das modelos passavam por edições, mas sempre senti que era como um acordo de

silêncio, em que era ignorado que aquela imagem não era a realidade, como se aqueles padrões fossem alcançáveis para todos; bastava se esforçar.

Antes, era algo destinado principalmente a modelos, atrizes, pessoas que apareceriam em revistas ou na televisão. Nós nos comparávamos com aquele outro, com aquela imagem externa. Penso que, com os filtros e agora, com as tecnologias de inteligência artificial que produzem imagens, a imposição passou a vir de uma outra ordem; não era mais um outro corpo com o qual se podia comparar. Mas sim, o seu próprio corpo, a sua própria identidade capturada por um reflexo distorcido na realidade. Hoje, as inteligências artificiais têm um papel ainda mais assustador, em minha opinião. Podem construir imagens suas e modificá-las da forma como desejarem, partindo do zero e não mais de uma imagem base.

Além disso, há um movimento de padronização das imagens através desses filtros ou construções da inteligência artificial. Eles realizam alterações que buscam “harmonizar” o rosto com modificações extremamente semelhantes para todos; portanto, há um constante movimento da tentativa de apagamento da diferença. Aquela imagem artificial, muitas vezes tomada como real, no mundo virtual, me é muito estranha e, por isso, também familiar.

Tenho uma afilhada que hoje tem 16 anos. Quando ela fez 12 ou 13, não me lembro bem, me disse pela primeira vez que queria afinar o nariz. Me causou um choque. Para mim, a sua beleza era tão óbvia e seus traços tão próximos de sua irmã e mãe; sua imagem é uma imagem que me traz muito afeto e esse enunciado me causou um atropelo quando me remeteu ao fato, até então ignorado por mim: além de uma criança, ela também é uma mulher.

Ela também vê, escuta e tece percepções sobre os corpos ideais, o que é ser mulher, o que é ser feminina e como deve ser sua fisionomia, mas, diferentemente de mim, ela cresceu tendo esse outro padrão sobre sua própria imagem, e não em comparação com pessoas externas.

A questão se complexifica pelo marcador racial de sua pele, uma vez que é uma menina negra vivendo em um país que vive a lógica do racismo, cujos padrões estéticos são ordenados e hierarquizados por estruturas colonizadoras e eurocentradas; lógica essa que se manifesta em um ideal grupal de superioridade estética racial de corpos brancos (nariz e lábios finos, pele clara etc.) que busca exterminar seu objeto de ódio (Slavutzky, 2021)³.

Todo esse percurso pessoal e familiar comporta a **questão central deste trabalho, posto que busca dar luz à “rostidade”, à estética, à cultura e aos movimentos sociais que versam sobre o corpo feminino**. O corpo estava para Freud como um sintoma de sua época em relação às repressões sexuais. Para nós, **o sintoma com que nos deparamos tem a ver com o corpo ilimitado em sua condição de mercadoria**. Esse problema de pesquisa não é novo, mas exige atualização e pode ganhar novos contornos a partir dos atravessamentos individuais da autora.

Para as mulheres, o corpo, como um objeto dado ao outro para fazer como bem entender, também não é algo novo. É esse mesmo corpo reprimido, social e sexualmente, que fez com que o inconsciente e a psicanálise pudessem ser desenvolvidos. Embora tenhamos, nos movimentos feministas, a conquista de um sujeito mulher de direito, ainda assim observamos a objetificação do seu ser de maneira rotineira. É um corpo que não cessa de ser espancado, assediado, abusado, morto, monetizado e, mais recentemente, modificado para ser monetizado.

O mercado não é ignorante dessa objetificação e tem, no público feminino, um de seus maiores consumidores. Esse corpo deve sempre servir a uma lógica do olhar do outro sobre

³ Slavutzky (2021) diz que “o racismo é um fenômeno de grupo, e, sendo uma paixão, é um desejo posto em tensão, o desejo racista é exterminar o seu objeto de ódio. Os efeitos psíquicos do racismo em quem sofre e em quem goza são essenciais para se entender o Brasil” (p. 12).

ele. Nesta medida, somos convocadas constantemente a alterações ou, usando uma gramática neoliberal, aperfeiçoamentos, em prol de um ideal prometido, entretanto inalcançável.

Demonstraremos nesse trabalho que o rosto é o campo de maior incentivo para esses procedimentos. Além disso, também abordaremos sua importância no que diz respeito ao **semblante do que podemos compreender como uma identidade social**. Outro ponto demonstrado será a compreensão do que é esse semblante para a psicanálise. Para tanto, utilizaremos o **conceito de “rostidade”**.

Nos valem das regras gramaticais para defender o uso do termo “rostidade”, que será empregado neste trabalho. A palavra rosto é um substantivo que pode ser qualificado com o uso de adjetivos, como, por exemplo: rosto (substantivo) bonito (adjetivo). Já o prefixo “-dade” é utilizado, na língua portuguesa, para transformar adjetivos em substantivos abstratos a fim de expressar qualidade, estado, condição ou a abstração de uma característica, ou seja, uma ideia ou conceito. A palavra *rostidade* não existe na língua portuguesa. Além do *rosto* já ser considerado um substantivo, não faria sentido a existência de uma palavra que diria sobre algo intrínseco ao organismo: **a qualidade de ter um rosto**.

Entretanto, neste trabalho, a metodologia utilizada é a psicanálise e, para o sujeito, **a qualidade de ter um rosto não é algo intrínseco**, como demonstraremos na elaboração do terceiro capítulo, acerca da construção psíquica da corporeidade. Para tanto, utilizaremos esse termo com a licença gramatical necessária para salientar o **caráter extrínseco da constituição subjetiva do rosto próprio**.

Este trabalho tem como **objetivo analisar o conceito de rosto, especificamente em sua dimensão da rostidade⁴**, pela perspectiva psicanalítica, e **investigar seu papel na contemporaneidade**. O **foco** recairá sobre as **modificações fisionômicas de meninas e mulheres**, impulsionadas pela **lógica neoliberal** e por aparatos eletrônicos que fomentam a **constituição de um ideal do eu autorreferenciado, em detrimento de uma formação relacional**. Para cumprir com esse objetivo, propomos o desenvolvimento de uma revisão bibliográfica através da metodologia psicanalítica, que irá possibilitar a compreensão do discurso social sobre o tema.

Para Birman (2019), a psicanálise é um “discurso ao mesmo tempo teórico e clínico” (p. 17), uma vez que a teoria e a prática são partes indissociáveis. Para Foucault, a psicanálise

⁴ Apesar do termo “rostidade” ser utilizado conceitualmente por Deleuze e Guattari, a abordagem que propomos neste trabalho parte do conceito enquanto estruturação do sujeito, portanto, de uma lógica intrapsíquica. Para Deleuze e Guattari, o rosto é uma máquina política; é fruto de um processo de subjetivação produzido pela sociedade, pela ordem social. Nosso foco neste trabalho é a unidade imaginária do sujeito que define sua noção de identidade em relação subjetiva. Segundo os autores, o rosto é produzido em modelo social, normativo e colonizador; portanto, é um dispositivo de poder. Poderemos observar similaridades entre as reflexões propostas neste trabalho e o pensamento dos autores; entretanto, este trabalho não propõe o estudo aprofundado dessas relações, uma vez que exigiria uma análise mais detalhada delas. Dessa forma, recomenda-se a leitura de Deleuze e Guattari, em especial de sua série “Mil Platôs”. No que diz respeito ao conceito de rosto, rostidade e máquina de rosto, será encontrado no “Ano Zero – Rostidade” de 1980. A referência a esta obra pode ser encontrada nas referências deste trabalho, a fim de facilitar melhores aprofundamentos sobre a correlação possível entre eles.

teria um caráter de “formação discursiva” (p. 17), cuja linguagem possui uma “leitura arqueológica mais abrangente” (p. 23). Além disso, Deleuze e Guattari também defendem a importância de tomar uma questão em sua problemática para reconhecer sua existência:

Em seguida, é necessário sublinhar ainda que a problematização é a forma pela qual o trabalho teórico pode ser concebido e empreendido, segundo as indicações enunciadas por Foucault, Deleuze e Guattari. O que implica dizer que problematizar consiste no reconhecimento efetivo da existência de um problema e que a problematização o transforma numa problemática propriamente dita (Birman, 2019, p. 24).

Consequentemente, esta pesquisa utilizará o método psicanalítico para compreender de maneira simbólica qual **a problemática por trás dessas relações socioculturais que marcam o sujeito em seu laço social, exigindo a padronização grupal e rechaçando a possibilidade de encontro com a alteridade no que tange, principalmente, às questões do feminino.** Já que:

Evidentemente, é preciso considerar logo de início que a simbolização não se restringe à ordem da linguagem. Já a linguagem não apenas representa a simbolização como também é o caminho metodológico por excelência pelo qual os processos de simbolização podem ser investigados em diferentes contextos teóricos (Birman, 2019, p. 29-30).

Acessaremos os estudos desses fenômenos com os constantes atravessamentos particulares da autora do trabalho, sejam eles de sua própria constituição subjetiva, sejam eles marcados por aquilo que a atravessou. Marcando, assim, o caráter clínico que sustenta a teoria.

Considerando o exposto, este trabalho se propõe a **articular a *rostidade* em um duplo eixo fundamental:** seu **contexto socio-histórico** da hegemonia da lógica mercantil neoliberal e seu campo de construções psíquicas do feminino, portanto, um **eixo interpsíquico** e um **eixo**

intrapsíquico. Para cumprir essas propostas, o presente estudo se desdobrará em quatro capítulos, cuja estrutura consiste na delimitação progressiva da temática ao longo do texto; portanto, partiremos do macro para o micro.

O primeiro capítulo irá abordar o neoliberalismo, as redes sociais, filtros de Photoshop e dissertará sobre as mudanças fisionômicas através de procedimentos estéticos. O segundo capítulo tratará da relação do gênero com a imposição de padrões de imagem ideal. O terceiro diz respeito à noção de corpo e à imagem que mais se aproxima da construção da identidade: a *rostidade*. O quarto e último capítulo se propõe a discutir a elaboração das construções teóricas e as análises realizadas ao longo de todo o trabalho, complementando com os atravessamentos singulares da autora a fim de alcançar a posição extima de si e do Outro.

1 O GRANDE OUTRO CONTEMPORÂNEO

Corrida contra o relógio
 Silicone contra a gravidade
 Dedo no gatilho, velocidade
 Quem mente antes diz a verdade
 Satisfação garantida
 Obsolescência programada
 Eles ganham a corrida
 Antes mesmo da largada
 E eles querem te vender
 Eles querem te comprar
 Querem te matar a sede
 Eles querem te sedar

(Engenheiros do Hawaii, 3ª Do Plural, 1994)

No final da década de 60, Lacan (1969-1970/2006) introduz sua teoria dos discursos, cujo propósito é formalizar e matematizar as diferentes modalidades de laço social entre sujeito e Outro. Para isso, o autor propõe quatro discursos: do Mestre, do Universitário, da Histórica e do Analista. Ao realizar essa teoria, Lacan modifica a compreensão do discurso como comunicação, deslocando sua lógica de detentor e receptor de uma mensagem, para a lógica de uma estrutura que organiza posições subjetivas, saber e gozo, dentro do laço social.

Assim, o discurso não é limitado àquilo que é dito, mas ao modo como os lugares se distribuem e como o sujeito é capturado nessa rede simbólica de significantes. Nessa medida, o mal-estar social não é apenas efeito da repressão pulsional, mas da própria estrutura significativa que não consegue simbolizar e domesticar completamente o excesso estrutural do gozo (Lacan, 1969-1970/2006).

Nosso objetivo, ao abordar os discursos lacanianos, é investigar as formas pelas quais o poder, o saber e o desejo se articulam na cultura, bem como as consequências éticas dessa articulação para a clínica e para o laço social.

Caversan e Silva (2025) caracterizam os discursos de Lacan como representantes de “uma matriz estrutural capaz de formalizar a dinâmica do laço social” (p. 3) e como “modos de escrita do laço social nos quais a configuração nos remete a uma estrutura sem palavras, isto é, referem-se à utilização da linguagem, da articulação da cadeia significativa, como forma de relacionamento com o outro” (p. 13).

Para Jorge (2022), o discurso, em Lacan, “visa inscrever aquilo que funda a palavra em seus efeitos”, dessa forma, devemos abordar a palavra em relação ao lugar, à língua, à família, ao desejo parental, ao poder, e a todos os outros marcadores que forjam o mundo e o contexto em que um ser vivo nasce, uma vez que não há “para o sujeito falante nenhuma realidade pré-discursiva” e que o discurso é aquilo que “funda e define cada realidade” (p. 213) que já está posta e constituída, inscrita no mundo, muito antes da possibilidade de existência do organismo biológico que vai nascer. Portanto, são os significantes do Outro que vão definir a realidade discursiva na qual o sujeito falante se inscreverá, inicialmente, alienando-se a eles.

O discurso do mestre⁵ corresponde ao matema que marca a entrada do sujeito no campo do significante, portanto, é o discurso estruturante daquele que se serve da linguagem, através de uma alienação primordial. Nesse discurso, a posição de agente é ocupada pela lei, pelo falo,

⁵ Matema do discurso do mestre:

Sujeito		Outro
<u>S1</u>	----->	<u>S2</u>
\$		a

pelo saber mais particular (S1). Dessa forma, o Outro, tomado pela lei, produz o objeto causa de desejo, o objeto mais de gozar (a), na medida em que ocupa o lugar de depositário do saber sobre essa lei. Por isso, é no discurso do mestre que a castração se torna possível, e é nessa relação que o significante-mestre é tomado como saber, submetendo o sujeito ao imperativo que o constitui (Jorge, 2003).

Lacan (1972), na Conferência de Milão, analisa a entrada da ciência e do capitalismo nas relações sociais e radicaliza sua teoria dos discursos acrescentando um quinto: o discurso do capitalista⁶. Este é compreendido como o discurso do mestre; entretanto, há em sua estrutura uma torção que inverte a posição de sujeito e significante. Dessa forma, é apresentado como um circuito fechado que promete acesso direto ao gozo, sem que haja mediação da falta, já que o discurso do capitalista não se dirige a ninguém, diferentemente dos outros quatro discursos, não há ligação entre sujeito e Outro, portanto, não há laço social.

Há um recobrimento da falta estrutural do sujeito e a captura de seu desejo por objetos de consumo de maneira ininterrupta, em que o capitalista é responsável por seus atos, dissociado do saber, pois não importa a ele quem produz o objeto a, contanto que este objeto retorne a ele. O lugar de agente que o sujeito do inconsciente ocupa, neste discurso, é um lugar de cegueira de demanda, pois ele se sujeita à verdade da lei pensando não estar sujeito a nada, não percebendo sua divisão e consequente servidão a esse saber (Braunstein, 2010). Dessa forma, não há elaboração, apenas mais repetição na lógica imperativa: produz, consome, descarta, produz, consome, descarta...

⁶ Matema do discurso do capitalista:

\$ S2
 .| S1 /[^] ^\ a |.

Na contemporaneidade, os algoritmos das redes sociais operam como dispositivos que intensificam o discurso do capitalista, organizando um falso laço social a partir de uma economia do gozo. Ao prometerem acesso contínuo à satisfação, esses sistemas não eliminam o mal-estar, mas o reconfigura, produzindo sujeitos capturados por circuitos de repetição, excesso e insatisfação estrutural.

A partir disso, podemos analisar que o discurso estruturante do mestre em associação com o discurso sem laço social do capitalista, na atualidade, conjuga-se ao discurso neoliberal. Com o objetivo de demonstrar o impacto da economia nas relações intersubjetivas, faremos uma pequena retomada histórica e aprofundaremos leituras, do ponto de vista psicanalítico, para demonstrá-lo.

A terceira pessoa do plural é indefinida, impessoal, um “eles” que não se sabe quem são, que não têm nome próprio e que age apesar de sua indefinição. A música dos Engenheiros do Hawaii, “3ª Do Plural”, remete a esse agente indefinido, que opera por meio de instâncias difusas. No capitalismo, podemos perceber sua presença em nomes como “o mercado” ou “a economia”. Mas a ação é muito bem definida: a compra e a venda que, como na música, podem ser de qualquer coisa: cigarros, remédios, carros, cerveja, boné, silicone, etc.

Rocha (2017) elabora em sua obra reflexões sobre o modelo econômico que vigorava entre a Idade Média e o final do século XX: o liberalismo. Esse modelo, segundo o autor, tinha “como principais pressupostos o livre comércio, a garantia de direitos civis, liberdade individual e a propriedade privada” (p. 42); portanto, é um modelo econômico e político que defende a liberdade do indivíduo em detrimento de políticas sociais e coletivas marcadas pela intervenção do Estado. Tal modelo acarretou o aumento das desigualdades sociais e de lógicas meritocráticas de gestão de si e das relações, portanto, uma ilusão de liberdade individual e de incapacidade do Estado para a gestão coletiva.

Já, segundo Franco *et al.* (2020), o neoliberalismo é um modelo econômico que surge como resposta à crise capitalista do liberalismo econômico e que possui como mote o centramento no indivíduo e em seu poder individual de ação, ou seja, na crença de que o indivíduo é o único responsável por si, pelo seu sucesso e pelo seu fracasso, portanto, por sua autogestão. Nesta medida, “esse conceito implica uma relação a si mesmo marcada pela exigência de autovalorização constante, mediada pela lógica da mercadoria” (p. 46). Um liberalismo 2.0, um modelo que surge como justificativa para as limitações liberais apresentadas até então.

Assim, o cenário é formado por ideias de liberdade e capacidade individual extremas por meio das quais o indivíduo pode (e deve) encontrar a satisfação por conta própria. Nesta lógica, os indivíduos são compreendidos como capital e, como qualquer outro capital, passam “a se compreender como empresas submetidas à insegurança típica da dinâmica dos mercados” (Franco *et al.*, 2020, p. 46). Outras características em comum com a lógica do mercado são: a competitividade, a classificação, a comparação, a homogeneização e a hierarquização. Para os autores:

Quando o indivíduo é colocado como centro da dinâmica, na verdade pesa sobre ele com máximo vigor uma lei externa, a lei da valorização do capital. Ao internalizá-la, é o próprio indivíduo que passa a exigir de si mesmo ser um empreendedor bem-sucedido, buscando “otimizar” o potencial de todos os seus atributos capazes de ser “valorizados”, tais como imaginação, motivação, autonomia, responsabilidade (p. 46-47).

Quinet (2022) defende ainda que a união da lei simbólica (S1) com a lei do supereu⁷ (a) cria as faces da instância moral do sujeito:

A lei simbólica como máxima pura (S1) e a lei do supereu como instância de vigilância e crítica (a) são as duas faces do que o sujeito sofre de sua instância moral. Sua conjunção (S1/a) faz do Outro o Um que o vigia, julga e pune. Assim, o Grande Diretor se transforma em um Grande Irmão: Do *Big Director* ao *Big Brother* (p. 105).

Análises atuais ampliam a compreensão acerca do neoliberalismo e do psiquismo. No livro “Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico”, os pesquisadores abordam o neoliberalismo para além do modelo socioeconômico, compreendendo seus impactos no psiquismo, uma vez que o seu discurso associa as categorias econômicas às psicológicas e morais, causando sofrimento ao sujeito de maneira aparentemente indireta. Essa associação é realizada através de algumas justificativas dadas para os comportamentos de cunho econômico; justificativas essas que fogem do paradigma econômico de produção, acúmulo e circulação monetária e vão ao encontro de conceitos como moral de liberdade, cuja “noção liberal da liberdade como propriedade de si” causa impactos políticos e sociais (Safatle *et al.*, 2020, p. 6).

Segundo Safatle *et al.* (2020), a nova dinâmica categoriza e nomeia o mal-estar para intervir sobre ele em todos os campos da relação humana. Consequentemente, o olhar sobre o

⁷ Instância moralizadora que internaliza as regras, leis e normas parentais e sociais no aparelho psíquico, desenvolvida por Freud (1923/2011) em sua segunda tópica. Essa instância surge com o complexo de Édipo e com a interiorização da autoridade que proíbe determinados desejos, impõe ideais a serem alcançados e pune com culpa ou diferentes modalidades sintomáticas quando não cumpridos esses ideais.

grupo social vai ser perpassado pelo modelo do mercado gradativamente e indiretamente aplicado, regulando “ideais, identificações e visões de mundo” (p. 7). Logo, o modelo aplicado modifica a estrutura social e coletiva como um todo quando lança uma determinada forma para lidar com o sofrimento: “Diante disso, é possível dizer que cada época prescreve a maneira como devemos exprimir ou esconder, narrar ou silenciar, reconhecer ou criticar modalidades específicas de sofrimento” (p. 9). Essas diferentes formas narrativas permitem diferentes formas de controle e, portanto, de poder.

A cultura, para Freud (1930/2010), surge como tentativa de gerir os sofrimentos da vida como “demasiadas dores, decepções, tarefas insolúveis” (p. 28) em um constante esforço em busca da felicidade plena. Para o autor, são três as origens do sofrimento humano: o primeiro corresponde a finitude, aos limites do organismo, doenças, envelhecimento e fragilidades; o segundo, diz respeito à natureza e sua prepotência perante o homem, seja externa e ambiental ou interna e fisiológica, desastres e doenças; e, o terceiro, aos laços sociais, portanto, ao relacionamento com a família, o Estado e a cultura, manifestado por conflitos e agressividades, por exemplo.

Algumas estratégias culturais são desenvolvidas para fins de controle: normas, leis, punições, sejam elas legisladas e constituídas legalmente em documentos, como, por exemplo, a constituição de um país, que regem o grupo social e condutas socialmente esperadas por meio de diferentes modalidades de regras e punições. Portanto, podemos compreender os mecanismos de controle e, conseqüentemente, o poder social por meio da compreensão do mal-estar social.

Para realizar essa empreitada, neste primeiro capítulo iremos abordar de forma mais aprofundada o mercado, as alterações em imagens, os aparelhos eletrônicos utilizados para modificações fisionômicas na imagem e os conseqüentes impactos nos discursos sociais e nas

passagens ao ato com modificações fisionômicas de cunho estritamente estético. Inicialmente, analisaremos o mal-estar social na atualidade.

1.1 Mal-estar social na atualidade

A análise do sofrimento psíquico humano foi empreendida ao longo de toda a carreira de Freud. Foi através de seus casos e construções teóricas que o psicanalista compreendeu que os conflitos individuais ou familiares não são suficientes para explicar a origem do sofrimento. A partir disso, o autor se dedica ao estudo da sociedade e das culturas⁸; portanto, não há como pensar sujeito e cultura como entes segregados.

Para Freud (1930/2010), o mal-estar social é fruto tanto da repressão das exigências pulsionais em prol da vida em sociedade quanto das respostas individuais fruto dessa repressão, que podem se manifestar das mais diversas formas, como os sentimentos de culpa, agressividade e quaisquer outras manifestações pulsionais reprimidas. As renúncias pulsionais acontecem por meio do mecanismo de internalização das proibições sociais através do Supereu; das influências que as normas culturais têm sobre o desejo e as identificações; e da culpa gerada através da introjeção da moral coletiva em detrimento das pulsões sexuais e agressivas.

Assim, quanto maiores forem os limites impostos ao indivíduo para existir em sociedade, mais severo será o Supereu e, dessa forma, maior será o mal-estar. Ressaltamos que o Supereu não para de demandar, mesmo quando atendido; pelo contrário, ele se torna mais exigente.

⁸ Análises realizadas ao longo de todo o escopo de sua obra, porém mais aprofundadas nas seguintes obras: “Totem e tabu” (1913), “Psicologia do grupo e análise do eu” (1921) e “O Mal-estar na civilização” (1929-1930).

O sujeito busca diversos mecanismos na tentativa de contornar seu constante mal-estar; esse efeito é inevitável na vida em sociedade. A cultura e a ciência são exemplos desses mecanismos. Segundo o autor, quanto mais “civilizada”⁹ uma sociedade, maior o seu sofrimento, já que maiores serão as renúncias pulsionais exigidas. Em síntese, para Freud (1930-1936/2010), o mal-estar social não é um acidente, mas uma condição estrutural da vida social.

Freud (1930-1936/2010) elenca três elementos que permitem diminuir as dores e dificuldades do mal-estar: são eles: diversões poderosas, que possibilitam dirimir as percepções miseráveis de si; diversas formas de gratificação, que podem substituir o mal-estar; e, por último, o uso de substâncias que inebriem o aparelho psíquico, para que o sujeito não sinta o mal-estar.

⁹ Embora Freud utilize o termo “sociedade civilizada” em suas obras, a própria noção de “civilização” que sustenta essa formulação pode ser considerada historicamente situada e, hoje, amplamente questionada. Para Travassos (2024), o horizonte intelectual europeu do início do século XX associava “civilização” ao modelo ocidental eurocêntrico, implicitamente tomado como referência universal. Freud, que escrevia a partir desse mesmo tempo socio-histórico, não é imune ao mal-estar de seu próprio tempo e reproduz, em parte de seus escritos, raciocínios de sua época. Apesar disso, é fundamental destacar que, embora o pensamento da época fosse permeado pela noção de superioridade civilizatória de um povo em detrimento de outro, aqui, neste trabalho, civilização não é sinônimo de progresso moral que hierarquiza diferentes culturas, mas sim organizadora do laço social e necessária para a vida em coletivo, independentemente da multiplicidade a que ela responde.

Ao analisar a sociedade, Freud (1930-1936/2010) percebe que existem alguns mecanismos, utilizados pelo sujeito, para alcançar esses elementos que dão prazer ou diminuem o desprazer: priorizar o gozo em detrimento da cautela e, por isso, poder gerar o próprio sofrimento em si no que diz respeito às consequências dessas escolhas, como por exemplo pelas escolhas de procedimentos estéticos que exigem um certo grau de desconforto ou dor, além de necessitar de renúncias para a recuperação dos procedimentos, ainda por cima, podem causar múltiplas consequências através de efeitos colaterais, má recuperação do organismo ou outras complicações mais graves, inclusive a possibilidade de óbito; isolar-se, com a justificativa de que eliminaria qualquer relação com os causadores do desprazer em relação aos outros, mas não solucionaria as questões internas, inclusive a necessidade de laço social e os impactos ambientais, como por exemplo o isolamento físico em detrimento de uma relação exclusivamente cibernética; enfrentar a natureza, submetendo-a à ciência, como forma de enfrentamento coletivo aos males, o que pode ser exemplificado pelas alterações fisionômicas a fim de não aparentar ou suavizar o processo natural de envelhecimento do organismo; através dos métodos que buscam modificar o próprio organismo humano, nesse caso, podemos pensar como exemplo, as alterações físicas de traços genéticos; e, por fim, orientar suas existências com base no “amar e ser amado” (p. 39), ou seja, na busca ou tentativa de felicidade através do outro. É nesse último mecanismo que o autor observa a exposição e submissão do sujeito ao sofrimento, em relação às outras possibilidades¹⁰.

Focando naqueles sujeitos que buscam não só o isolamento do mundo, mas também a criação de um novo mundo que os satisfaça, eliminando aspectos do mundo que causam o

¹⁰ Não podemos deixar de pensar no papel imaginário que as alterações fisionômicas podem ter quando o sujeito busca ser alguém mais desejável para o outro.

sofrimento e a falta de felicidade, Freud (1930-1936/2010) esclarece que a esses sujeitos também não há sucesso, pois “a realidade é forte demais” (p. 39), já que não encontram quem os acompanhe na suposta criação de um novo mundo. Para ele, esses sujeitos seriam paranoicos ou criadores de religiões ou novas configurações sociais.

Entretanto, o pai da psicanálise não teve contato com o *ciberespaço*. Esse meio permite a criação desses novos mundos de variadas formas. Seja em jogos *on-line*, em comunidades como *blogs*, grupos no *whatsapp* ou *Telegram*, ou até mesmo através da busca cotidiana por conteúdo específico, que causa a ativação de interesse por determinado tipo de informação que alimenta os algoritmos que vão reforçar o consumo dele.

Dessa forma, aquilo que você procura *on-line* é criptografado e utilizado através dos sites com o objetivo de venda daquela informação, produto ou qualquer coisa relacionada à sua pesquisa. Podemos pensar na busca pelo amor online como tentativa de laço social narcísico, enquanto é utilizada pelos usuários das redes sociais que são alimentados pelo *feed*¹¹ com mais do mesmo, a partir de seus próprios interesses.

Podemos ampliar essa percepção para o campo do neoliberalismo e das redes sociais que possibilitam, se não a criação de uma “realidade” completamente nova, ao menos a

¹¹ “Feed” é uma palavra da língua inglesa que pode ser traduzida como “alimentar”. Essa também é a denominação dada ao fluxo contínuo de conteúdo exposto ao usuário de uma rede social. Inicialmente, o feed do Instagram, por exemplo, tinha um fim: eram expostos somente conteúdos recentes que tinham relação com os perfis que o usuário seguia. Hoje, o feed é renovado de forma contínua; ele é infinito e apresenta ao usuário, além do conteúdo dos perfis que ele segue, também conteúdos que o algoritmo acredita que ele irá se interessar, principalmente conteúdos pagos para serem divulgados pela plataforma.

exposição de conteúdo criteriosamente selecionado para responder à demanda Superegoica e seu imperativo do gozo desenfreado, inclusive, através da manipulação da imagem de si.

São múltiplos os exemplos de aplicação dos mecanismos utilizados pelos sujeitos modernos para “lidar” com as diferentes fontes de mal-estar social. Entretanto, a fim de aprofundar a nossa análise no que concerne à temática deste trabalho, retomamos Freud (1930-1936/2010), quando se refere à busca da felicidade através do “gozo da beleza” (p. 39).

O autor elenca dois pontos de interesse: os nossos sentidos, que captam e percebem essa beleza; e os nossos referenciais, que julgam aquilo que é ou não belo. Aqui, a beleza está relacionada a como a pré-concebemos em relação àquilo que aprendemos enquanto sujeitos inseridos em sociedade e, em relação a como a captamos através de nossas capacidades perceptivas (tato, olfato, paladar, audição e visão), o que é relacionado com a cadeia de construção relacional significativa, internalizada ao longo de toda a existência do sujeito, mas que já está posta antes mesmo dessa existência (Freud, 1930-1936/2010).

Freud (1930-1936/2010) ressalta que a beleza não tem caráter de necessidade para a sobrevivência do ser humano, mas a qualidade sensorial é algo importante, uma vez que inebria os sentidos do ser, sentidos esses que capturam a percepção do mal-estar. Há a compreensão da derivação do caráter da beleza enquanto sensações sexuais: no que diz respeito à escolha de objeto sexual e à necessidade de atração, através de algo que o sujeito considera como atraente, belo e interessante, principalmente em relação às “características sexuais secundárias” (p. 39), uma vez que muitas organizações sociais, principalmente aquelas influenciadas pela cultura ocidental, tem como tabu os genitais, o que causa uma relação de horror, vergonha e nojo. Apesar de gerarem excitação quando são visualizadas.

Neste ponto, podemos observar a dicotomia social quando a cultura limita o acesso a algo que naturalmente é tido como atrativo, justamente através de sua imposição, ao relacionar

os órgãos genitais como feios e pecaminosos, mas que, apesar de ser tomado como tabu, é explorado nas relações sexuais. Podemos realizar uma possível leitura interpretativa através da exposição do proibido nas redes, como, por exemplo, através das trocas de “nudes”¹², como uma forma de enfrentamento do Outro, da Lei imposta pelo nome do pai. Entretanto, é imprescindível ressaltar como essas práticas podem ser consentidas ou não. É através das novas dinâmicas sociais que a sociedade modifica suas regras¹³.

Na atualidade, essas práticas violentas ganham nova roupagem. Existe, por exemplo, a modificação de uma imagem qualquer para uma imagem sexualizada do corpo de uma mulher ou criança, através da troca do rosto de uma pessoa pelo rosto de outra, as chamadas

¹² Fotografias do corpo, ou partes do corpo, desnudo.

¹³ Foi somente em 2018, depois de múltiplas denúncias formais ou informais, que passou a ser crime o não consentimento de tais registros audiovisuais no Brasil com a Lei 13.718 que diz em seu artigo 218-C que: “Oferecer, trocar, disponibilizar, transmitir, vender ou expor à venda, distribuir, publicar ou divulgar, por qualquer meio - inclusive por meio de comunicação de massa ou sistema de informática ou telemática -, fotografia, vídeo ou outro registro audiovisual que contenha cena de estupro ou de estupro de vulnerável ou que faça apologia ou induza a sua prática, ou, sem o consentimento da vítima, cena de sexo, nudez ou pornografia: Pena - reclusão, de 1 (um) a 5 (cinco) anos, se o fato não constitui crime mais grave” (Lei 13.718/2018).

*deepfakes*¹⁴, ou, mais especificamente, o *face swap*¹⁵. Esse tipo de crime aumenta sua prevalência quando não há amparo legal para sua criminalização e também quando há maior facilidade para seu ato. Nas novas ferramentas de inteligência artificial, não é necessária nenhuma grande expertise para a prática dessas alterações. É o que podemos observar quando o X¹⁶ incluiu entre suas funcionalidades o acesso ao Grok¹⁷, inteligência artificial que apresentou como um de seus recursos uma ferramenta que permitia a prática de *face swap* sem nenhuma restrição, o que causou diversas denúncias de fotos de crianças e mulheres modificadas com o objetivo de nudismo ou sua aproximação (Moraes & França, 2026).

Retomando Freud (1930-1936/2010), além dos mecanismos encontrados para eliminar o mal-estar, o autor também questiona em sua análise do mal-estar social se é possível o encontro com a felicidade. Ele nos esclarece que a felicidade plena não é passível de ser alcançada, pois as fontes de desprazer não podem ser totalmente dominadas; apesar disso, o sujeito não cessa as tentativas de fazê-lo. Neste movimento, cada qual o faz à sua maneira, ou seja, não existe um manual de como todos os sujeitos podem encontrá-la:

Aquele predominantemente erótico dará prioridade às relações afetivas com outras pessoas; o narcisista, inclinado à autossuficiência, buscará as satisfações principais em seus eventos psíquicos internos; o homem de ação não largará o mundo externo, no qual pode testar sua força. Para o segundo desses tipos, a natureza de seus dons e a medida

¹⁴ Tecnologia em que é usada inteligência artificial ou *Photoshop* para manipular fotos ou vídeos alterando o conteúdo do que foi dito, reproduzido ou apresentado na imagem diferente daquela original de forma extremamente realista

¹⁵ Técnica em que a imagem do rosto de uma pessoa é colocada na imagem do corpo de outra.

¹⁶ Antiga plataforma Twitter.

¹⁷ Plataforma de Inteligência Artificial da plataforma da SpaceX.

de sublimação instintual que lhe é possível determinarão onde colocará seus interesses. Toda decisão extrema terá como castigo o fato de expor o indivíduo aos perigos inerentes a uma técnica de vida adotada exclusivamente e que se revele inadequada (...). A última técnica de vida, que ao menos lhe promete satisfações substitutivas, é a fuga para a doença neurótica, que em geral ele empreende ainda jovem. O indivíduo que numa idade posterior fracassa nos esforços pela felicidade, encontra ainda consolo no prazer obtido por meio da intoxicação crônica, ou faz a desesperada tentativa de rebelião que é a psicose (Freud, 1930-1936/2010, p. 41-42).

Logo, cada qual faz sua própria aposta na busca da felicidade, mas nunca a obtém de forma plena enquanto neurótico, já que os organismos e a natureza jamais poderão ser totalmente domados, assim como a pulsão jamais poderá ser completamente satisfeita; esse é o preço da vida em comunidade; sempre existirá um limite para a ciência e para o homem. Mas essa compreensão não faz com que o sujeito se paralise, pelo contrário, faz com que ele se empenhe em encontrar uma resposta contrária, indo em busca de solucionar ou diminuir os efeitos da natureza, do organismo e de suas limitações (Freud, 1930-1936/2010).

Podemos compreender o neoliberalismo como mais uma tentativa de alcançar essa resposta à felicidade plena, mas uma resposta que se ampara na característica fundante do sujeito, sua falta primordial, e na constante busca de eliminação do mal-estar social, como energias motoras de sua lógica de funcionamento. A cultura capitalista neoliberal tem seu funcionamento pautado na transformação em cifrão; dessa maneira, até mesmo a falha cultural é monetizada. Um exemplo é como a imposição de uma determinada característica fisionômica é grandemente difundida, de maneira que se vende essa possibilidade através de procedimentos estéticos e produtos químicos.

Para Freud (1930-1936/2010), admitir que instituições e regras criadas pelo próprio humano são falhas e fracassam seria admitir que existe algo incontrolável também em nosso psiquismo; essa é uma possibilidade de justificativa para a não aceitação desse fato, de que a própria tentativa de aliviar o sofrimento também causa sofrimento. Esse movimento, de negar a responsabilidade da cultura no sofrimento humano do outro, é o que é denunciado em duas das formas de busca de felicidade já apresentadas anteriormente: no isolamento ou na criação de uma nova sociedade.

Quando os sujeitos passam a apontar para esse fracasso, para essa falha, o mercado não se mantém omissos e passa, rapidamente, para a venda da ideia oposta, em que, agora, é o momento de reverter aquilo que foi feito, realizar os procedimentos e gastar o dinheiro que vai trazer de volta o aspecto estético anterior. Isto posto, ora é estimulada uma alteração e ora é estimulado o seu oposto. Movimento observável através da análise da cronologia da indústria da moda e da beleza que sempre tende a exaltar o oposto daquilo que está "em moda".

Para Freud (1930-1936/2010), além do domínio sobre a natureza e do avanço sobre os limites do organismo humano, existem outras características que qualificam uma civilização como avançada. A primeira é o culto à beleza: “Exigimos que o homem civilizado venere a beleza, onde quer que ela lhe surja na natureza, e que a produza em objetos, na medida em que for capaz de fazê-lo” (p. 53). A segunda e a terceira características são: a limpeza e a ordem, não só em relação ao ambiente, mas também em relação às pessoas; portanto, ao controle das pessoas, lê-se: classes sociais e diversidade de preconceitos instituídos. Também fazem parte da civilização “civilizada” a valorização do intelecto e da produção humana e o elemento da regulamentação das relações sociais.

Referente a esses últimos elementos: limpeza, ordem, valorização da produção humana e regulamentação das relações, temos o grande “dilema” (Freud, 1930-1936/2010, p. 60), a

grande “dubiedade” da chamada por Freud “frustração cultural”, onde se exige, para se ter acesso à cultura, que o sujeito “abra mão” de suas satisfações pulsionais, das realizações de seus desejos. Da mesma maneira, tais exigências demonstram certas adaptações de elementos socioculturais que possibilitam a compreensão do que é ou não valorizado e rechaçado; portanto, pode-se observar, por meio do que é considerado “civilizado”, quais os elementos que são desvalorizados socialmente. Desta forma, a civilidade de uma sociedade demonstra também os seus preconceitos e formas de violência.

Um possível exemplo dessas associações é a presença de pelos. Os pelos demonstram a maturação do corpo humano e começam a se desenvolver juntamente com outras características físicas por volta do período cronológico da puberdade. Para homens, pode-se observar a designação de sinais de virilidade, como, por exemplo, o uso de barbas e diferentes modalidades dos pelos faciais. Já, em mulheres, o pelo é tido como anti-higiênico, associado muitas vezes a algo fétido que deve ser eliminado. Pontos interessantes para serem analisados mais atentamente, uma vez que, como demonstrado anteriormente, os aspectos “civilizatórios” demonstram tanto a contenção da pulsão como os preconceitos e formas de violência sociais de uma cultura. Pensando nisso, podemos refletir sobre a valorização de um corpo masculino e viril, em relação à valorização de um corpo infantil feminino.

Diversas outras características femininas são idealizadas como da ordem do belo. Dentre elas, a “harmonia entre a tríade beleza-saúde-juventude” (Silva & Rey, 2011, p. 556). Nessa medida, são valorizadas e lançadas ao patamar de saudáveis e belas as mulheres que são ou que aparentam ser jovens. Podemos observar essa lógica não só no esteticamente acessível, através da identidade imediata da *rostidade*, marcada pela ausência de rugas, pelos poros pouco dilatados, pela presença de colágeno etc., mas também através da busca por procedimentos estéticos nas regiões mais íntimas, como, por exemplo, o rejuvenescimento íntimo da região

genital feminina, que visa restaurar a aparência juvenil, chegando ao extremo do procedimento de revirginizar uma mulher.

Assim, podemos concluir que o feminino foi historicamente o território onde a cultura impôs mais renúncias, produzindo um mal-estar específico. Sendo que, para o corpo feminino não branco, pensar a beleza implica reconhecer a operação de um olhar colonial que produz subjetividades feridas e, ao mesmo tempo, perceber os movimentos contemporâneos de resistência, em que mulheres não brancas recuperam sua imagem, ressignificam seus traços e produzem novas formas de narcisismo que escapam à hegemonia branca.

A beleza funciona como um ideal cultural que atua como Supereu: exigente, impossível e culpabilizador; nesta medida, a promessa de felicidade via beleza mascara e intensifica o mal-estar, funcionando como estratégia cultural de controle. A beleza organiza rivalidades, agressividade e comparações, atualizando as tensões entre pulsões e cultura descritas por Freud. Com isso, o feminino e a beleza são pontos em que o mal-estar cultural se torna especialmente visível, revelando as dinâmicas de poder, renúncia e culpa da sociedade contemporânea.

Suenaga *et al.* (2012) dizem que aquilo que é valorizado, que é moda, tendência, é constantemente renovado. Seja como algo que antes era negativo e agora é positivo, seja com o seu oposto. Entretanto, podemos observar que algo se mantém: a divulgação do prazer com a imagem. O neoliberalismo vende a fantasia de que uma imagem de si que corresponda àqueles marcadores específicos das características divulgadas terá a capacidade de desenvolver prazer e vai além, quando, juntamente com esse prazer, se divulga também o alcance da "felicidade".

Ainda em diálogo com os autores, podemos compreender o capital, a internet e a mídia que se utilizam dessas fontes de sofrimento humano para difundir um imperativo de consumo para a moda em relação à beleza que é padronizada e exigida socialmente, o que acarreta a

influência exercida sobre os sujeitos para se adequarem enquanto imagem, com o propósito de conseguir fazer laço social. O capital econômico estimula a produção variante do mercado da moda e, portanto, do ideal de uma imagem que exige o consumo da modificação da imagem do sujeito (Suenaga *et al.*, 2012).

Quando analisamos o ideal de beleza feminino sob a ótica do neoliberalismo, podemos pensar o neoliberalismo como um dispositivo sofisticado de produção de subjetividade desse ideal, no qual o corpo feminino se torna um dos principais territórios de inscrição do poder. Nesta lógica, a operação não acontece por meio da interdição, mas sim, através da incitação ao gozo, à performance, à adaptação e à autogestão. Esse imperativo do capital feminino como da ordem do estético massacra a mulher, que tem sua existência, dentro do laço social, condicionada a essa exigência moral imagética: ser jovem, desejável, cuidadora e produtiva. Para isso, a tecnociência atua tanto no âmbito da propagação desses pressupostos quanto na construção desses corpos, sobrepujando a natureza pela ciência.

Em uma sociedade cada vez mais imersa na interação através das redes sociais e das tecnologias de inteligência artificial, surge uma questão com a disseminação do uso desses aparatos eletrônicos e nos modos de produção e consumo e em como essas novas modalidades de mecanismos do empreendedor de si impactam na construção da autoimagem e na passagem ao ato da transformação fisionômica. Para ampliarmos ainda mais essa discussão, tracemos uma análise acerca da relação do neoliberalismo com a estética e o mercado do bem-estar.

1.2 Bem-estar social: uma leitura do neoliberalismo e a estética

Com o objetivo de traçar uma maior elaboração acerca da relação entre o neoliberalismo, o mercado do bem-estar e a estética, partamos das análises de Birman (2016),

que utiliza os conceitos de cultura do narcisismo, de Christopher Lasch¹⁸, e da sociedade do espetáculo, de Guy Debord¹⁹, para analisar o mal-estar na atualidade. Na cultura do narcisismo há um movimento de autocentramento da subjetividade causado pelo excesso de demandas na exterioridade, manifestado pelo empuxo à performance e pela espetacularização dela. Ele caracteriza que essas demandas regulam o que ele denomina de “estetização da existência” que são “modalidades do indivíduo existir na exterioridade, para que possa gozar com a admiração que provoca no olhar do outro” (p. 179). Aqui, o que é relevante para o indivíduo, é aquilo que exalta e glorifica o eu, que, ao ser olhado pelo outro, adquire uma existência externa a ele, gozando com isso.

¹⁸ “A cultura do narcisismo” é o nome do livro do historiador Christopher Lasch que foi originalmente publicado em 1979. Nele, o autor analisa, a partir do conceito psicanalítico de narcisismo, a formação psíquica do sujeito da era moderna, portanto, pelos efeitos psíquicos provenientes da forma de vida dos indivíduos que vivem o capitalismo tardio. Esses efeitos geram indivíduos desvinculados, individualistas, frágeis, que dependem excessivamente de validações externas e que por isso são marcados pela insegurança e orientados pela imagem que transmitem aos outros, imagem essa que responde à lógica do desempenho. Embora Lasch tenha escrito seu livro antes do desenvolvimento da internet, seus conceitos e análises demonstram extrema atualidade no mundo contemporâneo.

¹⁹ “A sociedade do espetáculo” é o título do livro de Guy Debord, filósofo e diretor de cinema, publicado em 1967. O livro consiste em uma crítica às modalidades do capitalismo avançado e aos seus recursos midiáticos. Para o autor, o espetáculo é a mediação das relações humanas através do acúmulo de imagens e mensagens, uma forma como o capitalismo apresenta a vida social e, dessa maneira, molda as relações sociais a fim de promover a conformidade e o comportamento consumista. Nesta lógica, a vida não é vivida, e sim assistida.

Birman (2016) nos diz que a subjetividade moderna vive um paradoxo, uma vez que valoriza de forma concomitante tanto o autocentramento quanto a exterioridade e, “com isso, a subjetividade assume uma configuração decididamente estetizante, em que o olhar do outro no campo social e mediático passa a ocupar uma posição estratégica em sua economia psíquica” (p. 22-23). Nesta perspectiva, as psicopatologias e os destinos possíveis do desejo, na atualidade, “assumem, pois, uma direção marcadamente exibicionista e autocentrada, na qual o horizonte intersubjetivo se encontra esvaziado e desinvestido das trocas inter-humanas”.

Ou seja, se antes o sofrimento neurótico era organizado em torno de conflitos com a lei, com a culpa e com a repressão, segundo o exposto, podemos compreender que o sofrimento atual tem sua organização pautada na relação que o sujeito tem consigo mesmo; portanto, o sujeito toma a si mesmo como objeto de exposição e validação. Isso significa que a estrutura da constituição subjetiva se altera. Nessa medida, se antes o medo e a culpa eram o que guiava, agora é a necessidade de ser visto, de transformar a própria intimidade em cena do espetáculo.

Há aqui uma dependência direta do olhar do outro como validação narcísica. Sendo assim, não se pergunta apenas o que o outro quer, mas sim se o outro vê. Portanto, o sujeito passa a ser um projeto que não busca um laço social, mas uma plateia. Plateia essa que espelha e reconhece a existência dentro de um determinado modelo e não em sua alteridade. Os destinos por onde circula o desejo deixam de ser atravessados pela repressão e passam a ser capturados pela exposição da imagem, da performance e pelo consumo. Ou seja, se antes o desejo se organizava pela falta simbólica, agora ele se enreda por uma completude imaginária.

Quinet (2022), por sua vez, também conjuga a teoria da sociedade do espetáculo de Debord; entretanto, o faz em associação com a teoria da sociedade disciplinar de Michel

Foucault²⁰ e do objeto mais-de-olhar, o “olhar como objeto *a* mais-de-gozar” (p. 104), para cunhar a sua teoria da *sociedade escópica* em que “para existir é preciso ser visto pelo Outro”. Nessa modalidade social, o mestre tem o saber associado ao olhar vigilante, nesta medida o Outro passa ao lugar de representante do Supereu:

A nível da psicologia das massas e da manipulação da população na sociedade escópica, o olhar, de objeto da civilização, mais-de-gozar, é elevado ao status de mestre/senhor e

²⁰ A teoria da sociedade disciplinar de Michel Foucault é o resultado da análise central realizada pelo filósofo em sua obra “Vigiar e Punir”, publicada em 1975. Nesta obra, o autor analisa de maneira histórica o exercício do poder no que diz respeito ao controle e à punição social, ao surgimento das instituições modernas e às novas técnicas de controle dos corpos e das condutas. Nessa análise, ele percebe que o poder, que antes agia por meio da repressão em espetáculos públicos e violentos, passa a atuar por meio da produção de comportamentos em uma estrutura disciplinar que visa produzir corpos úteis e dóceis. Ele é revolucionário ao afirmar que essa estrutura não se limita ao controle do crime e também se manifesta em instituições diversas, como escolas, fábricas, hospitais e prisões. Esses espaços funcionam como máquinas de normalização que atuam sobre o corpo, o tempo, o espaço, os gestos e comportamentos. O modelo da disciplina é o panóptico. Esse modelo é um projeto arquitetônico de Jeremy Bentham que se caracteriza por uma vigilância constante, com assimetria entre a visibilidade em que o vigiado é visto enquanto o vigia não é, causando a interiorização do controle, já que a falta de visibilidade do vigia faz com que o vigiado não saiba se ele está ou não sendo vigiado. Nesta medida, basta que o sujeito acredite que está sendo vigiado para que interiorize a percepção de controle. Desta forma, o poder se torna automático e despersonalizado. O modelo de sociedade disciplinar para Foucault produz sujeitos individualizados, hierarquizados e julgados.

utilizado pelos líderes fazendo fundir assim o S1 da lei com olhar vigilante e exigente do Grande Diretor. O olhar representa o supereu do sujeito, a instância de vigilância permanente, que pode ser encarnado no olhar do líder e do hipnotizador (p. 105).

O psicanalista destaca que vivemos hoje na “era da conectividade” em que o “olhar é prevalente” e que, por isso, nossa sociedade hoje assume a posição de uma “sociedade escópica digital (...) onde o ver e ser visto se tornou uma prerrogativa”, tanto pelo “espírito *selfie* que toma posseção dos corpos falantes, como também pela vigilância a que somos permanentemente submetidos por câmeras, GPS, localizadores, robôs etc.” a fim de coletar informações, seja para o mercado seja para manipulações sociais (Quinet, 2022, p. 104).

Logo, há toda uma economia de gozo organizada pelo olhar em que há uma exposição do sujeito. Ele se percebe sendo observado e a partir disso constrói a sua economia de desejo e gozo. Porém, nesse modelo social, o sujeito também é observado mesmo quando não quer ser visto, sendo assim, o olhar torna-se regulador das leis, repressões e culpa, o que podemos exemplificar pela máxima do mercado: “quem não é visto, não é lembrado”, como se houvesse uma prova de vida da existência de alguém por meio dos mecanismos tecnológicos contemporâneos.

Podemos dizer que o exibicionismo descrito por Birman é o efeito subjetivo da estrutura escópica descrita por Quinet, em que o outro deixa de ser parceiro simbólico que faz laço social e vira olhar que captura o gozo, portanto, o eu vira objeto para o olhar do Outro. Entretanto, nunca é suficiente; a fragilidade narcísica persiste e há um colapso dessa relação.

O que também é corroborado por Rocha (2017), que analisa o corpo e sua “capitalização” (p. 40) dentro da lógica neoliberal, que passa a ser lido como “um bem a ser consumido”. Através da tecnologia, os limites naturais de um corpo são modificados e a estética

dessas modificações responde como “parte de um empreendedorismo empresarial” da gestão de si.

Podemos exemplificar essas modificações com pessoas que compõem o meio artístico no Brasil, como, por exemplo, a cantora de pop Anitta, que já realizou pequenos e grandes procedimentos estéticos para a alteração fisionômica. A cantora conta em suas redes sociais que já realizou mais de 50 procedimentos ao longo de seus 32 anos de idade.

Quem conhece a cultura pop não pode deixar de lembrar também do exemplo da família Kardashian, que possui o seu próprio reality show. A família ficou conhecida justamente pela alta exposição, o que gerou e gera hoje toda a sua fortuna. Compostas majoritariamente por mulheres, as Kardashians são ícones de influência por todo o mundo e os procedimentos estéticos fazem parte desse mercado.

Liv Strömquist (2023), artista, cientista política e socióloga, publicou em seu livro *Na sala dos espelhos: autoimagem em transe ou beleza e autenticidade como mercadoria na era dos likes & outras encenações do eu*, uma análise acerca do capital econômico por trás da beleza física e de sua constante otimização. Sua análise parte do grande capital econômico captado pela família Kardashian através do uso de suas imagens e de uma questão: a frequência com que as meninas e mulheres olham para fotos de pessoas como Kylie Jenner gera sentimentos de tristeza e um estímulo de preocupação por não se parecerem com essas imagens? Se sim, por quê?

A autora encontra uma possível explicação na teoria do desejo mimético, desenvolvida pelo filósofo e antropólogo René Girard. Segundo essa teoria, o desejo humano não é individual, autônomo ou espontâneo, mas sim imitativo, mimético. Nessa lógica, o desejo é triangular entre quem deseja; o modelo ou mediador, cujo desejo é imitado; e o que é desejado. Assim, o modelo possui o objeto e ensina o que deve ser desejado. O problema aparece quando

ambos passam a desejar um mesmo objeto ou quando um único objeto ganha um valor muito grande. Nesses casos, surgem a rivalidade e o conflito entre os sujeitos e o modelo ou o objeto transformam-se em rivais, gerando competição, inveja, ressentimento e até mesmo a violência, ao mesmo tempo em que há admiração (Strömquist, 2023).

Strömquist (2023) se pergunta o motivo pelo qual desejamos o que os outros desejam e, mais uma vez, encontra uma hipótese na teoria do desejo mimético. Nela, Girard defende que há muito desejo no homem, mas que não há um objeto específico que aplaque esse desejo; dessa forma, o homem não sabe o que é que ele deseja e, para lidar com esse não saber, utiliza o modelo como mediador do seu próprio desejo; assim, “O prestígio do mediador passa para o objeto desejado e lhe confere um valor ilusório” (p. 19). Entretanto, esse processo é inconsciente e o sujeito acredita que partiu de si mesmo e não do mediador. No mundo contemporâneo, em que a repressão não é a regra, a liberdade acentuada intensifica esse modelo.

Um exemplo que a autora traz é o culto à magreza e como esse ideal do corpo corresponde a um desejo mimético, o que pode ser observado quando analisamos a variedade com que o corpo foi posto como ideal ao longo da história, nem sempre como magro, como é nos dias de hoje. Em séculos passados, por exemplo, o excesso de gordura e a obesidade já foram considerados símbolos de riqueza e saúde em meio a epidemias de desnutrição. Hoje, o corpo considerado ideal é o magro, mas não qualquer magro, um magro por escolha forçada, por autolimitação e não por desnutrição por falta de recursos. Strömquist (2023) nos diz que:

O desejo mimético foca em um ser perfeito em um corpo perfeito, pelo menos aos nossos olhos. Trata-se de um ideal que enxergamos apenas no outro, algo que nunca chegaremos a ser de fato, segundo nossa própria avaliação. O egocentrismo do desejo é “inseparável de sua absorção no outro” (p. 22).

Assim, segundo Strömquist (2023), a competição nasce como uma busca de “despertar o desejo sexual” (p. 28). Sendo esse objetivo inicial mantido ou não, a competição coloca uns contra os outros, porém, quando falamos de gênero, podemos observar como mulheres são mais estimuladas a esse tipo de rivalidade:

Na nossa sociedade de consumo do capitalismo tardio – em que não há projeto coletivo além de comprar coisas –, é óbvio que esses mecanismos são desencadeados ao máximo, tornando-se o método global para criar e orientar desejos robóticos e mecânicos, nos quais a cópia do desejo, a inveja e o instinto competitivo primitivo coexistem num movimento inevitável rumo a mais e mais obsessão com celebridades e consumo compulsivo (p. 29).

Podemos comparar a teoria do desejo mimético de Girard com a teoria da pulsão de Freud (1913/2012), que compreende a violência e a sexualidade como estruturais do sujeito e da vida em sociedade. Já, para Lacan (1949/1998), é uma competição imaginária fundada na falta primordial em que o desejo é desejo do Outro. Porém, é importante destacar que para Lacan, o desejo nasce da falta estrutural e o conflito está na estrutura simbólica; enquanto para Girard, o desejo nasce da imitação e o conflito está na dinâmica intersubjetiva concreta.

Não podemos deixar de exemplificar essa temática com casos mais próximos. A cidade de Ubá, cidade localizada na Zona da Mata Mineira, ganhou recentemente o título popular de “Capital da Plástica”. A cidade ganhou notoriedade por realizar procedimentos estéticos com valores mais acessíveis, usando como estratégia de marketing pacotes com mais de um procedimento e intitulando o mesmo de pacote “x-tudo”²¹. Nessa nova realidade, é comum que

²¹ Pacote de procedimentos estéticos que consiste em: remoção de gordura das costas com retirada de excesso de pele; remoção de gordura e pele da barriga; elevação dos seios e aumento

as pessoas realizem financiamentos e consórcios, linhas de crédito para realizar os procedimentos (G1, 2025).

O que antes era feito em busca de um imóvel ou bem móvel, hoje é utilizado para procedimentos estéticos. A maior divulgação por trás da fama que a cidade acumula veio de influencers digitais, através da rede social chamada TikTok. Mas o apelido da cidade veio com outros custos, além do financeiro. Hoje, são inúmeros os processos que correm na justiça contra os cirurgiões decorrentes de erros médicos, infecções e ausência de assistência aos pacientes. A economia da cidade passou a girar em torno dos procedimentos. Foram abertas diversas empresas cujo trabalho dizia respeito às cirurgias (transporte especializado para quem gostaria de ir até a cidade; venda de materiais hospitalares; e locais para o cuidado pós-cirúrgico). Tudo isso, em detrimento da saúde de milhares de pacientes, principalmente mulheres (G1, 2025).

Essas experiências podem ser analisadas através da lógica de funcionamento do excesso de cuidado com o eu. O que é apontado por Birman (2016, p. 174) quando expõe que o cuidado com o eu, que é excessivo, faz com que sujeito e outro se transformem “em objeto permanente para a admiração (...), de tal forma que aquele realiza polimentos intermináveis para alcançar o brilho social”, adaptando-se às exigências impostas pelo grupo para que haja reconhecimento e valorização de sua existência. No que diz respeito a esse polimento, ele localiza a mídia como instrumento de destaque para o seu estímulo. Uma vez que o sujeito não cessa de fazê-lo em busca de um lugar de presença nos holofotes midiáticos, seja nas grandes mídias ou nas redes sociais.

dos glúteos. Todos esses procedimentos equivalem ao custo de uma internação em um hospital de alto padrão: R\$18 mil.

Diante disso, “o autocentrimento é o índice da integração do sujeito no social” (Birman, 2016, p. 179), enquanto exaltação da exterioridade imagética. Mas essa imagem não é qualquer imagem; é uma imagem padronizada que pode ser produzida e vendida em larga escala, portanto, há um culto à padronização e o rechaço das individualidades, das diferenças, que são descartáveis, como qualquer outro objeto que tem sua obsolescência programada. Ao que complementa o autor quando escreve que “a alteridade e a intersubjetividade são modalidades de existência que tendem ao silêncio e ao esvaziamento” (p. 197).

Evidencia-se que nessa lógica cultural, da estetização do eu, o valor do sujeito está atrelado àquilo que ele aparenta ser, portanto, através das imagens que são produzidas, escolhidas e modificadas por meio dos aparatos eletrônicos para a apresentação de uma cena no universo da conexão social que, posteriormente, sai do universo virtual para a realidade através da tecnologia dos procedimentos estéticos. Segundo Rocha (2017), pode-se considerar “que o corpo passou a fazer parte de uma importante fração a ser administrada, quando muito, esta fração tornou-se a própria representação do todo empreendedor” (p. 47).

No que diz respeito ao registro sexual, Birman (2016) analisa o autocentrimento e a estetização do eu na cena sexual enquanto imagem que busca capturar o olhar do outro, mesmo que isso exija o infinito polimento desse brilhareco e a renúncia aos afetos. Nessa medida, o autor defende que: “para o sujeito não importam mais os afetos, mas a tomada do outro como objeto de predação e gozo, por meio do qual se enaltece e glorifica” (p. 174). Com efeito, a existência do ser é guiada pela exibição e exaltação do eu na cultura do espetáculo.

Podemos analisar a cultura do espetáculo e do narcisismo como formas manifestas da cultura neoliberal e do imperativo da performance presente no campo estético que submete o indivíduo e suas relações sociais a essa mesma lógica imagética que confunde o espelho com o reflexo, o ser com o parecer.

O que pode ser complementado por Birman (2016), quando escreve que “com isso, o eu se transforma numa majestade permanente, iluminado que é o tempo todo no palco da cena social” (p. 175). O indivíduo ganha destaque em detrimento do coletivo, exigindo uma posição “de sua majestade, o bebê” (Freud, 1914/2010), como se devesse receber da sociedade o lugar central de privilégio e idealização que foi, idealmente, colocado no narcisismo parental no início de sua constituição psíquica. Nesta lógica, a centralidade no indivíduo, portanto, na imagem, pode possuir um estado regressivo de hiperidealização.

O sujeito autocentrado é um sujeito alienado, é um sujeito fora de si, mas não no sentido psicótico ou hegeliano, ou seja, não um sujeito alienado às figuras do Outro primordial, mas uma **alienação enquanto valor social**, já que a exterioridade, a imagem, é o que é valorizado, reconhecido e estimulado como “forma primordial pela qual se concebe a economia da subjetividade na sociedade do espetáculo” (Birman, 2016, p. 196).

Podemos observar, por exemplo, os novos medicamentos para tratar diabetes que são utilizados para emagrecimento, ganhando assim o nome popular de *caneta emagrecedora*. O medicamento possui um alto status social não por tratar a doença, mas por responder à lógica estética social atual que adapta as imagens dos corpos ao ideal exigido pelo grupo. Até mesmo a nomenclatura popularizada do medicamento denuncia a que ele realmente se presta. Movimento que exemplifica em um objeto todo o exposto até aqui.

Tanto Birman (2016) quanto Jorge (2016) denunciam que a modalidade de existência do sujeito no mundo contemporâneo é uma forma de existência perversa, em que o sistema econômico opera recusando a falta e a castração e respondendo a esses limites estruturais com mais objetos fetichistas. Esse circuito de gozo faz com que o sujeito goze da promessa e não do objeto em si. O mercado do bem-estar, nessa lógica, é um mercado perverso que produz

objetos fetichistas que sustentam um modo de gozo sem fim. A caneta emagrecedora é o objeto fetiche do momento, até que surja o seu substituto.

Tal concepção encontra ressonância com Rocha (2017), que expõe que a lógica perversa do utilitarismo²² relativiza o bem-estar coletivo e, conseqüentemente, transforma sujeitos e suas relações interpessoais em produtos da relação de mercado. Nessa perspectiva, quem detém os meios de produção, o capital, é quem define quais são as características do bem-estar coletivo.

Para as mulheres, esse bem-estar está atrelado à sua aparência, quantificando o seu valor em relação a essa estética, objetificando seus corpos. Para Lucena *et al.* (2020):

Enquanto alvos da cultura midiática e de propaganda, nós, ao tomarmos os produtos oferecidos como objetos de desejo comum em lugar dos gostos particulares, nos convertemos em massas sociais manipuláveis e acabamos por propagar mais ainda os ideais propostos por essa indústria. Conseqüentemente, a ideia de ter ou poder ter acesso a isso que apazigua a angústia, por meio da oferta de produtos e soluções que deem conta das falhas e da falta, no ser ou no corpo, nos enquadra em uma equação que encobre o desejo. Nossa subjetividade é peça fundamental de uma engrenagem bilionária e nós, em nossa ávida busca por uma felicidade plena e garantida, nos oferecemos como peões nessa lógica fetichista (p. 7-8).

²² O conceito de utilitarismo foi desenvolvido por Stuart Mill e Jeremy Bentham. Esse conceito define que os indivíduos, dentro de uma sociedade, devem mensurar, quantificar suas ações, como condição do bem-estar coletivo, ou seja, a lógica de que os desenvolvimentos individuais iriam regular sozinhos o mercado e, portanto, a sociedade e suas desigualdades. Todavia, não foi isso que aconteceu, mas sim, o seu completo oposto com o aumento das disparidades sociais (Rocha, 2017).

O corpo feminino ocupa lugar central nesse dispositivo, pois assume historicamente o campo privilegiado de controle através dos ideais de beleza inalcançáveis, da juventude como valor moral, das constantes erotizações. O feminino passa a ser convocado a encarnar a performance neoliberal sustentando uma ilusão de completude e capacidade para cuidar de si, dos filhos, da casa, do casamento e do trabalho. O sujeito feminino não-todo é impelido violentamente por um discurso que exige a totalização, reproduzindo a lógica neoliberal em que o sujeito é tido como empresa de si (Dardot & Laval, 2016/2009). Veremos a seguir, de maneira mais aprofundada, como os aparatos eletrônicos modernos respondem a essa lógica e a reforçam.

1.3 Gadgets

No seu *Seminário 17 — O Averso da Psicanálise* (1969-1970/2006), Lacan utiliza o termo *gadgets* para se referir aos objetos técnicos produzidos pela ciência articulada ao capitalismo, destinados ao consumo rápido e à substituição contínua. Eles são objetos que prometem satisfação, organizando modos de gozo. Lacan afirma que a ciência, ao se aliar ao capitalismo, produz objetos que passam a circular como respostas prontas à falta, tamponando-a. Nessa lógica, os gadgets funcionam como objetos que se oferecem diretamente ao gozo, sem mediação simbólica.

Quinet (2022) expõe que o discurso capitalista²³ exige que qualquer negócio adentre a sociedade do espetáculo a fim de vender seus produtos e serviços. Isso significa “entrar no

²³ Segundo Jorge (2003), ao final do ensino lacaniano sobre os discursos, o autor propõe duas novas modalidades: o discurso do capitalista e o da ciência. Tratemos aqui no primeiro, tido como novo discurso do mestre, um mestre moderno, onde o binômio S1 e \$ são invertidos, portanto o sujeito barrado ganha o lugar de agente e a lei de verdade, dessa maneira esse discurso não é capaz de fazer liame social, pois o sujeito como agente não percebe que é levado

mundo do show, do marketing visual que emprega a fascinação das imagens, no Facebook, Instagram, TikTok etc” (p. 105). Portanto, essa modalidade de discurso exige que aquilo que está sendo vendido ganhe “o brilho do objeto escópico para melhor se travestir de objeto de desejo para o consumidor”. Já, em relação à subjetividade, o autor escreve que:

A nível subjetivo, a sociedade escópica, impulsionada pelo discurso do capitalismo, se apropria do narcisismo das pessoas para transformar o exibicionismo pulsional do sujeito em imperativo de publicidade, ordenando-o a fazer de tudo para roubar a cena e ter cada vez mais likes e seguidores nas redes sociais e conquistar um lugar ao sol. A sociedade escópica digital reatualiza a ilusão de que o sol brilha para todos ao acenar com a possibilidade de qualquer um tornar-se uma celebridade virtual.

Com o objetivo de aprofundar essa discussão, traçamos uma breve história das redes sociais.

A pré-história das relações digitais pode ser datada de antes da internet, quando o telégrafo foi utilizado como instrumento tecnológico para o envio de mensagens através de longas distâncias. O foco, na época, era trocas de mensagens, a comunicação através das palavras.

a agir pela lei; além de que os vetores nesse discurso serem diferentes, não permitindo a relação agente ---> outro que se vê nos outros quatro discursos, por conseguinte, não realiza laço social.

O seu matema é:

\$ /[^] ^\ S2

S1 /[^] ^\ a

Ao longo do tempo, esse foi o principal objetivo da internet e da tecnologia: a comunicação independentemente da distância. A *World Wide Web*, a rede mundial de computadores, foi criada em 1988 e foi a base para diversos serviços de comunicação virtual, permitindo a criação e publicação de sites e fóruns de discussão. Concomitante a isso, em 1994, surgia a conexão discada e, com ela, a popularização do acesso à internet e a criação e dispersão de diversos blogs. Outros meios foram disseminados ao longo dos anos 2000 e, com eles, o foco era sempre a troca: de mensagens e arquivos.

Junto com os canais de relações sociais padrão, também apareciam os jogos online em que era possível que o vínculo não fosse em torno de mensagens e arquivos, e sim do entretenimento. Assim, foi surgindo o que hoje entendemos por redes sociais: espaços em que era possível ao usuário falar de si enquanto se conectava com outros por todo o mundo.

Peixoto (2014) define redes sociais digitais como grupos de indivíduos online, com determinadas ideias em comum, acerca de construções: “culturais, econômicas, políticas, comerciais, filosóficas, ideológicas e religiosas” (p. 222), manifestadas, de forma original ou não, por eles.

Ao analisarmos as alterações dos objetivos das redes sociais, podemos chegar a algumas conclusões sobre o que é e o que não é valorizado pela sociedade cibernética em cada período. O *Orkut* objetivava a criação de comunidades que possuíam um mesmo interesse, *scraps* e depoimentos onde as pessoas podiam declarar publicamente seu afeto a outros. O que já passou a ser motivo de comparação entre quem possuía mais amigos e mais declarações no ciberespaço e que foi uma das manifestações do início dos algoritmos e da segregação online.

No *Facebook*, os usuários podiam dizer tudo aquilo que quisessem em suas redes de forma pública para que outros pudessem ler, não somente suas postagens, mas também o compartilhamento de notícias e outras postagens e, posteriormente, passou a adicionar às suas

possibilidades a publicação de fotos e vídeos, a criação de eventos e o espaço para conversas de forma privada.

O X (antigo *Twitter*) surge com a proposta de difundir opiniões e informações de forma rápida, com limite de caracteres e sem necessidade de vínculo de amizade entre os usuários, como é nas outras plataformas, funcionando como um *microblogging* em tempo real.

O *Instagram* tinha como principal recurso inicial a postagem de fotos, funcionando como um álbum público. Um dos recursos trazidos tanto para esta rede quanto para o *Facebook* e para o *Whatsapp* é o *story*, modelo de vídeos ou fotos curtos que duram 24h na rede e depois são excluídos. Esse recurso foi inicialmente empregado pelo *Snapchat*, onde é possível fazer fotos com o Photoshop instantâneo²⁴.

A empresa Statista (2025) divulgou que o Brasil ocupa a décima quinta posição no uso de marketing de mídia. Dentre os anos de 2017 e 2024, houve um aumento de 3% no uso de redes sociais entre os usuários de internet no país. Hoje, cerca de 81% dos usuários de internet utilizam as plataformas de redes sociais. Outra pesquisa realizada pela mesma companhia indicou que a hegemonia do marketing de mídia social é propriedade da empresa Meta, responsável pelo *Whatsapp*, *Facebook* e *Instagram*. O maior uso das plataformas é hoje classificado, tendo o *Instagram* em primeiro lugar, o *Youtube* em segundo e o *Facebook* em terceiro.

Já a *Opinion Box* (Gonçalves, 2026) realizou uma pesquisa com 1.672 consumidores brasileiros com idade a partir de 16 anos. Desses, 71% seguem influenciadores. “Além disso, 16% afirmam que são muito influenciados por influencers digitais na hora de comprar e

²⁴ Foram descritas rapidamente as principais plataformas utilizadas pelo usuário e suas ferramentas mais relevantes para este estudo.

consumir produtos (...) 58% disseram já ter comprado algo que um influenciador digital estava indicando ou usando.”. A faixa etária de 16 a 29 anos equivale a 84%, cuja rede social mais utilizada é o Instagram. Entre eles: 15% usam as redes para adquirir produtos; 56% têm frequência de uso da rede várias vezes durante o mesmo dia; 86% seguem empresas na plataforma; e “62% publicam mais stories do que conteúdos no feed e 58% preferem ver stories do que o feed”.

Podemos observar, através das pesquisas descritas acima, que o mercado, na sociedade contemporânea, tem crescido consideravelmente no mundo virtual, utilizando-se das redes como estratégias de marketing e vendas. O Brasil é um país com intensa atividade online, cujo maior público é o jovem e a maior forma de interação é a visual. Ainda, segundo a revista online *Opinion Box*:

Apesar da popularidade da plataforma no país, o Instagram divide opiniões. Muitas vezes, a vida que as pessoas mostram ter nesta rede social não condiz com a realidade, criando padrões irreais de beleza e ideais falsos de felicidade. Nesse sentido, **55% concordaram que a vida mostrada no Instagram costuma ser falsa**. Além disso, 63% também acreditam que utilizar a plataforma excessivamente pode fazer mal para a saúde mental (Gonçalves, 2026, grifo do autor).

As novas plataformas transformaram e ampliaram de maneira drástica a forma como as pessoas se comunicam, elevando a cultura da imagem e de vídeos online a um outro patamar. Nessas modalidades, todo tipo de usuário foi capturado, tanto aquele que usa a rede para compartilhar sua própria vida e se conectar com amigos próximos quanto aquele que usa as redes como fonte de renda, atingindo e modificando para sempre o mercado da publicidade. Desta forma, se nos primeiros fóruns e redes o foco era a conexão, o pertencimento e o encontro, a evolução das plataformas coincide com a transformação do sujeito em empresa de

si, influenciando culturas, comportamentos de consumo, opiniões, Estados e o mercado em geral.

Um outro ponto importante das redes é como funciona a divulgação de conteúdos e a aproximação de usuários e marcas. Os algoritmos utilizados pelas redes fazem com que o conteúdo publicitário e as pessoas mais influentes divulgadas entre os usuários sejam aqueles que condizem com aquilo que a pessoa pesquisa e posta. Ou seja: aquilo que o usuário deixou registrado de alguma forma, seja buscando em algum *browser* ou passando mais tempo em alguma plataforma²⁵, é utilizado por outras plataformas a fim de capturar o interesse, o engajamento e, conseqüentemente, o consumo. Se, por exemplo, o usuário buscar por uma notícia acerca de um determinado tópico no *Google*, como a harmonização facial, é este tópico que vai aparecer em outras redes, páginas de pessoas ou anúncios que falam sobre harmonização facial no *Instagram*.

O documentário *O dilema das redes*, lançado em 26 de janeiro de 2020, na plataforma de streaming Netflix, demonstra de forma didática como funciona esse formato das redes e os perigos por trás dele com o uso das chamadas “câmaras de eco”²⁶ que limitam o contato do

²⁵ Os segundos em que o usuário passa em um site ou em uma informação, como um post, são computados e levados em conta nos algoritmos utilizados para sugerir conteúdo nos sites.

²⁶ O conceito de câmara de eco refere-se a um ambiente social ou comunicacional em que ideias, crenças e opiniões são continuamente reforçadas pela repetição e pela interação entre pessoas que compartilham visões semelhantes. Nesse contexto, perspectivas divergentes tendem a ser excluídas, desacreditadas ou pouco acessadas. Assim, o sujeito passa a ter contato predominante com conteúdos alinhados às próprias opiniões, o que pode intensificar polarizações políticas, disseminação de desinformação e fechamento ao debate (Ferreira, 2022).

usuário com a alteridade, gerando um comportamento cada vez mais intolerante. Os algoritmos vêm causando, dessa forma, o aumento da segregação e da polarização.

As redes estão conectadas e elas partem do princípio neoliberal de estimular o maior consumo de conteúdo comum e de desestimular o consumo de conteúdo diferente. Nessa medida, podemos pensar na história das redes sociais como a história da consolidação de uma racionalidade de vida neoliberal, como apontam Dardot e Laval (2009/2016) em seu livro intitulado *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Para os autores, o neoliberalismo aponta para a normativização da lógica do capital em todas as outras relações sociais, constituindo uma “racionalidade”, isto é, uma forma de organizar a sociedade, os comportamentos e até mesmo a subjetividade humana.

Segundo Dardot e Laval (2009/2016), o neoliberalismo produz um modo específico de viver em que os indivíduos passam a se compreender como empresas de si mesmos. A lógica da concorrência deixa de ser apenas econômica e passa a orientar relações afetivas, acadêmicas, profissionais e sociais. O sujeito é constantemente convocado a performar, competir, otimizar-se e gerir a própria vida como um capital.

Ou seja, o neoliberalismo desloca a lógica do social para a lógica do mercado: **não basta existir, é preciso performar e aparecer para, assim, render**. Dessa forma, o contato com informações e opiniões diferentes daquelas que você costuma consumir é cada vez menor dentro do *ciberespaço*. Esse mecanismo permite a manipulação em suas mais diversas modalidades.

Quinet (2022) defende que na sociedade escópica o modelo panóptico “dissocia o par ver-ser-visto e faz do sujeito não um ser que vê, mas um ser visto que está o tempo todo sob o foco do olhar do Outro, engaiolado na pirâmide visual do Outro” (p. 105), que é o que acontece com todos os dados individuais capturados na rede. Para ele, “com esse artifício, o panoptismo

digital torna o olhar ao mesmo tempo totalizador (e totalitário) e particularizado para cada um. O olhar é para todos, universal, e para cada um, singular”.

Queiroga *et al.* (2016) entendem que aquilo que é exposto nas redes sociais assume caráter pessoal e grupal, uma vez que é compartilhado não só o conteúdo, mas também a identificação com ele. Os autores também apontam para o “caráter efêmero” (p. 112) das redes, visto que as informações compartilhadas são atualizadas e substituídas num curto período. Nelas são possíveis as comunicações diretas e indiretas, assim como a medição do grau de “popularidade do sujeito: quanto mais curtidas, comentários e amigos, mais o sujeito poderá ser visto”, vinculando o olhar do outro a um caráter quantitativo.

Para Quinet (2022), na sociedade escópica, há uma transformação do mais-de-gozar no mais-de-olhar. Assim, o excesso de gozo “provoca tanto satisfação – com a performance do gozo exibicionista e o brilho de objetos e imagens para o gozo voyeurista – quanto desprazer com a angústia, o medo e o terror de ser vigiado e transparente para o Outro onividente” (p. 106). Além disso, a “topologia de *extimidade* própria do objeto *a*”, sua característica de externo e interno, estranho e familiar, gera no sujeito uma confusão entre o individual/privado e o coletivo/público

Enquanto Pinto (2009) expõe que a “tecnologia da informação” (p. 64) atual gera “novas condições de convívio” entre sujeitos, tanto que gera também novas formas de identidade do sujeito: “deslocadas” e “fragmentadas”, cuja veracidade vai além de informações textuais, notícias e definição de conteúdo, atingindo até o próprio sujeito: “No plano das interações virtuais, o indivíduo cria e recria imagens de si, refletindo as múltiplas identidades que ele deve assumir no seu convívio com o outro ou simulando aquelas que desejaria incorporar” (p. 65).

De acordo com a velocidade de divulgação e os recursos tecnológicos disponíveis, é possível que o sujeito assuma outra identidade ou que apenas edite características pontuais de sua própria identidade, em detrimento de sua vontade. Essas edições podem ser desde textos sobre si até modificações em sua imagem, em fotos que expõe, como, por exemplo, com o uso de filtros de imagem e aplicativos do Photoshop.

Para Pinto (2009), nas redes sociais “as pessoas querem tanto ser vistas como se ver, se autocontemplar” (p. 65). Demonstrando um aumento da valorização do narcisismo, do retorno da libido para o Eu e de uma intensa premência do sujeito de fazer parte do grupo, em que o mesmo: “estimula a exposição de corpos com formas que, se não são perfeitas, podem ser aperfeiçoadas com as técnicas e produtos oferecidos pelas indústrias médica, farmacêutica e cosmética”.

O parâmetro de perfeição já é estipulado com uma determinada estrutura, que é visual. A forma de auto-observação é modificada pelo neoliberalismo através do excesso de influências do mercado e do próprio grupo social, em que o sujeito é alienado a “imagens, pensamentos, ideologias, doutrinas políticas e religiosas, propagandas etc. com os quais toma contato” (Pinto, 2009, p.70) e estimulado a produzir cada vez mais, de forma positiva, ignorando, medicalizando e até mesmo vendendo o seu sofrimento.

Esse excesso de informações, segundo Pinto, M. (2009), fragmenta o Eu para que ele possa circular livremente em diversos grupos da rede, atendendo às suas próprias ideias de Eu Ideal, como também ao Ideal do Eu social, na medida em que fica em contato com uma bolha espelhada que reflete progressivamente aquilo que ele mesmo busca ouvir, ver e comprar. Dessa forma, ele é fascinado, assim como Narciso, por diferentes reflexos de si, por aquilo que confirma sua própria identidade e acaba impossibilitando o estabelecimento de uma relação

verdadeira com o outro. Além disso, a constante busca pela perfeição, definida pelas indústrias, torna-se um ritual para o sujeito contemporâneo.

Assim como no mito, a imagem refletida é ao mesmo tempo sedutora e ilusória, quando na realidade o sujeito está inserido em um ambiente filtrado, uma espécie de eco que reforça uma identidade performática, em que o sujeito busca reconhecimento contínuo dentro de grupos que compartilham os mesmos valores e afetos. Do ponto de vista psicanalítico, poderíamos dizer que tanto Narciso quanto a câmara de eco envolvem um enfraquecimento da alteridade. O outro deixa de aparecer como diferença real e passa a funcionar apenas como espelho confirmatório. Em vez de confronto simbólico e transformação subjetiva, ocorrem repetição e fechamento.

As redes sociais e o neoliberalismo reforçam essa espécie de ritual, através do estímulo e da venda de pílulas milagrosas, canetas emagrecedoras, receitas de 5 passos, mantras matinais, entre outras diversas formas de comercializar o sofrimento e exigir a sua constante modificação. São falsas receitas prontas que atribuem a responsabilização pelo sucesso ao sujeito que optar por segui-las. Se o indivíduo que trabalha 6 dias na semana e é responsável pelo sustento e manutenção do lar não consegue chegar ao corpo “ideal” da influencer que tem a sua disposição *personal trainer*, cozinheiro, massagista, caneta emagrecedora e de quebra um bom cirurgião plástico nos contatos favoritos, a culpa é sua que “procrastina”, “não se cuida”, “não se valoriza”, “deveria investir mais tempo no cuidado de si”, entre tantos outros discursos prontos difundidos por aí.

A imagem é uma grande engrenagem desse mecanismo, principalmente aquela recortada, modificada, que foca exclusivamente naquilo que quer compartilhar. A fim de aprofundarmos essa discussão, trataremos a seguir das fotografias e dos filtros.

1.4 Filtros

A etimologia da palavra “filtro” nos ensina que ela tem origem no latim e significa, inicialmente, um instrumento utilizado para separar substâncias em diferentes estados físicos. Desde sua origem, a palavra remete a uma ideia central: inserir algo por um meio que retém certas partes e permite que outras passem. Portanto, ao ato de selecionar, depurar ou modificar algo. Assim, o filtro é o meio, o instrumento que faz essa retenção.

Se uma pessoa fosse questionada sobre quais associações são feitas através da palavra “filtro”, provavelmente a resposta seria diferente de acordo com o grau de proximidade que ela tem com as tecnologias atuais. Pessoas com menor contato com essas tecnologias poderiam associar um filtro para passar café ou um filtro para filtrar água. Já pessoas com maior proximidade com as tecnologias e as redes sociais provavelmente não demorariam a pensar no filtro que retém características das fotos publicadas.

A fotografia nasceu no século XIX através da evolução da câmera obscura e da necessidade do registro físico de imagens reais. Se antes era necessário um conhecimento de diferentes áreas científicas, como a física e a química, para a confecção e tratamento de uma fotografia, a industrialização dos equipamentos fotográficos permitiu que qualquer pessoa com uma máquina fotográfica pudesse produzir seu próprio material (Pires, 2013).

Desde então, os mecanismos para a captura do registro foram se aperfeiçoando e integrando-se a outros equipamentos, não necessitando mais da exclusividade de uma máquina fotográfica, pois hoje qualquer pessoa que tenha um aparelho celular possui também, embutida nele, uma câmera. (Pires, 2013).

Susan Sontag (1977/2009), em seu livro *Sobre Fotografia* nos diz que a fotografia ensina um novo código visual que é capaz de modificar e ampliar nossos conceitos acerca do “que vale a pena olhar e sobre o que temos o direito de observar” (p. 6), nessa medida, as fotos “constituem uma gramática e, mais importante ainda, uma ética do ver”, assim, as fotos

capturam experiências e apropriam-se das coisas que são fotografadas. Para ela, isso “significa pôr a si mesmo em determinada relação com o mundo, semelhante ao conhecimento – e, portanto, ao poder” (p. 7).

Diferentemente de uma pintura ou descrição de uma imagem que constituem interpretações seletivas daquilo que se quer retratar, uma fotografia pode ser tratada com aquilo que Sontag (1977/2009) chama de “transparência estritamente seletiva” (p. 10); entretanto, a autora ressalta que, “apesar da presunção de veracidade”, os fotógrafos ainda são submetidos às suas próprias preferências e objetivos quanto ao que vai ser retratado.

Assim, o conhecimento ou o poder que a pessoa que fotografa desenvolve tem relação direta com aquilo que visa transmitir por meio do enquadramento de sua foto. Podemos pensar, por exemplo, que um fotógrafo pode escolher fotografar um prédio de alto padrão, uma comunidade de residências improvisadas ou ainda o contraste entre esses dois cenários²⁷.

Além do enquadre seletivo, na modalidade analógica de fotografia também eram incluídos filtros físicos nas lentes das câmeras para alterar imagens de acordo com modificações perceptivas do comprimento de onda da luz ou da forma como a luz incide sobre o filme (Pires, 2013). Para Sontag (1977/2009): “As fotos, que brincam com a escala do mundo, são também reduzidas, ampliadas, recortadas, retocadas, adaptadas, adulteradas” (p. 7).

Além das exclusões, cortes e adaptações, o tratamento de uma foto pode alterar as cores dela, deixando a imagem mais vibrante, com um tom mais alegre e brilhante, ou mais opaca,

²⁷ Como aconteceu no ano de 2003, em que o fotógrafo Tuca Vieira capturou uma imagem de contraste entre um condomínio luxuoso do bairro Morumbi e a comunidade de Paraisópolis em São Paulo. A imagem tornou-se uma representação da desigualdade social e é amplamente utilizada em livros didáticos e provas como o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM).

mais escura e com aspecto triste. Dessa forma, o tratamento dado a uma imagem pode alterar completamente a percepção inicial que aquela imagem produziu a princípio.

Strömquist (2023) escreve que “Ao tirar fotos, decidimos O QUE vale a pena fotografar e também QUEM é tão bonito que merece ser fotografado” (p. 64), assim, quando uma pessoa tira uma foto de si mesma, ela faz uma avaliação da foto e do conteúdo selecionado para a foto e pode decidir que a sua imagem é ou não material para uma foto, se a sua imagem é ou não bonita. Ou ainda, se a foto pode ser tratada para alterar aspectos originais e assim, alcançar o estatuto da “beleza”. Entretanto, a autora continua: “No mundo ocidental, a tradição há uns 1900 anos é que as mulheres não se achem bonitas nem tenham consciência da própria beleza”.

Com a chegada do Adobe Photoshop em 1990 e de outros softwares de edição de imagem, é adotada a mesma metáfora do filtro para os programas digitais, os algoritmos que processam os pixels de uma imagem. Assim, são associados “o foco captado a partir da objetiva, uma extensão do olho humano, e da computação gráfica” (Pires, 2013, p. 16).

Estes primeiros programas foram destinados a profissionais da área e permitiam diversas modalidades de edição para alterar a cor, a textura, a nitidez, o formato ou até mesmo os componentes de uma foto. Enquanto os filtros analógicos trabalhavam com a luz, os filtros digitais selecionam e transformam as propriedades dos pixels que formam uma imagem (Pires, 2013).

Assim como com as câmeras, o desenvolvimento tecnológico das ferramentas de modificação de imagens também foi se popularizando. Hoje, no site da Adobe Photoshop, é possível encontrar tutoriais para cada uma dessas ferramentas para qualquer pessoa que tenha

interesse em se aperfeiçoar nessas técnicas. Além disso, tais ferramentas foram sendo gradativamente incorporadas às estratégias de marketing²⁸ (Pires, 2013).

Pires (2013), em seu estudo sobre fotografia através de dispositivos móveis, compreende a fotografia como uma das formas de se fixar uma imagem simulando algo, representando o que se vê através da suspensão das noções de profundidade e tempo, para que essas sejam complementadas pelo processo imaginativo das representações mentais do observador da imagem produzida. Nessa medida, são sempre únicas as relações entre a foto e a pessoa que realiza a fotografia — que escolhe o momento, enquadramento, distância, incidência luminosa, instrumento fotográfico e diversas outras características para representar aquela imagem de uma determinada forma, inclusive modificações posteriores — e também entre o espectador da foto e a imagem — que leva em consideração suas percepções particulares associadas aos seus processos psíquicos e afetivos.

Para Sontag (1977/2009), o ato de tirar fotos é uma forma de estabelecimento de relação com o mundo, uma relação “voyeurística crônica com o mundo, que nivela o significado de todos os acontecimentos” (p. 15) e que eleva o valor, dado pelas pessoas, às aparências, mas não qualquer aparência, mas aquela registrada pela câmera. O que é corroborado por Strömquist (2023), que analisa que, no mundo atual, a relação interpessoal é, cada vez mais, mediada por imagens, dando à aparência um estatuto cada vez mais importante. Além disso, ressalta que, com o foco na aparência, outras características são deixadas de lado e UMA imagem ideal é mais facilmente difundida; assim, “de um modo geral, a modernidade e a “calculabilidade” de todas as coisas devem ter contribuído para a padronização da ideia de beleza” (p. 75).

²⁸ Tratado no tópico 1.2 Bem-estar social: uma leitura do neoliberalismo e a estética.

Pires compreende que a presença de filtros em redes sociais, no início, tinha efeitos como mascarar características consideradas defeituosas nas imagens ou agregar uma certa poesia às mesmas, quando adiciona características de imagens produzidas por câmeras analógicas menos tecnológicas a imagens produzidas por câmeras digitais capazes de eliminar quase que completamente quaisquer “defeitos” de imagem. Dessa forma, as fotos produzidas e compartilhadas nas redes sociais demonstravam uma lógica de que aquele (d)efeito foi posto naquela imagem, compartilhando uma percepção propositalmente fabricada (Pires, 2013).

Sobre o compartilhamento de imagens, Pires (2013) concluiu que, nas redes sociais, o ato de compartilhamento de uma imagem ganha mais relevância do que o ato de captura de uma imagem. Ela avalia que isso se dá, pois as redes sociais cumprem um papel de possibilidade de laço social entre os usuários e que a imagem em si se encontra em segundo plano, sendo que os objetivos reais do usuário são o vínculo e a troca com outros. Podemos corroborar essa hipótese analisando que o estudo empreendido pela autora foi realizado em 2013 e, nos dias atuais, as ferramentas e possibilidades do Instagram, seu principal meio de estudo, são mais voltadas para a transmissão de mensagens em vídeos do que para a exibição de fotos, reforçando sempre o aspecto visual e estético.

Segundo Strömquist (2023), as plataformas em que publicamos imagens definem estratégias para aumentar o consumo dessas redes, “para que não queiram tirar os olhos da tela do celular” (p. 77). Uma dessas estratégias é moldar as emoções dos usuários de acordo com as reações dos outros usuários às suas publicações, como, por exemplo, com o botão “curtir”. Assim, o objetivo de uma foto é criar algum tipo de vínculo com o outro, preferencialmente, agradar a esse outro.

Em relação ao registro do imaginário, as redes sociais intensificam a lógica da idealização de corpos, status e narrativas vividas. O que reforça mecanismos frágeis de

identificação, comparação e, conseqüentemente, desamparo frente à impossibilidade de sustentar essas imagens. Podemos pensar a lógica da edição do conteúdo como uma resposta subjetiva frente a essa fragilidade em que **a homogeneidade é lei**. Se a diferença é uma ameaça, a manipulação dela permite a falsa sensação de estar dentro do esperado socialmente. Essa manipulação de conteúdos, no que diz respeito à imagem de si, aparece facilitada com os chamados “filtros” ou com as novas possibilidades de criação de imagem através de comandos dados a uma inteligência artificial.

E quando pensamos nas técnicas medicinais e estéticas atuais, podemos pensar no fluxo que consiste em: imagens originais – imagens filtradas ou criadas por IA – procedimentos estéticos em corpos reais em busca de imagens seletivamente construídas. Como nos lembra Strömquist (2023), quando escreve que “hoje em dia vivemos no império das imagens, em que o ideal da beleza feminina se uniformiza ainda mais, e por meio da cirurgia plástica é cada vez mais fácil apagar as características individuais que fogem do ideal” (p. 75).

O corpo feminino, socialmente convocado para representar imagetivamente desejo, cuidado e disponibilidade, ocupa, nessa engrenagem, o território de extração de valor, seja através do corpo próprio ou da comparação com o corpo editado e construído, através de likes, publicidade, influência e monetização em geral. **Nossa hipótese é de que o rosto, território de identidade e imagem mais valorizada nas redes, pode ser alvo de produções sintomáticas desse cenário.** Como consequência do exposto acima, podemos refletir a seguir acerca dos comportamentos contemporâneos dos sujeitos que buscam alterar sua aparência física, como uma tentativa de encontro com uma imagem idealizada.

1.5 Imagem mercadoria: procedimentos estéticos

Foi possível demonstrar até aqui como a lógica neoliberal faz imperar a responsabilidade individual do sujeito em gerir a própria existência em busca de sucesso.

Dentro desse campo, nosso foco de trabalho é o mercado do bem-estar estético. Ele engloba cirurgias plásticas, procedimentos estéticos, o incentivo ao uso de diversos produtos cosméticos, práticas fitness, como atividades físicas e dietas, tecnologias anti-idade, entre diversos outros aparatos que difundem o discurso do autocuidado. Os principais mecanismos para essa difusão hoje são as redes sociais e, com elas, as câmeras e manipulações de imagens compartilhadas.

Já demonstramos, também, que a psicanálise tem muito a analisar acerca do modelo neoliberal e de como há o excesso de demandas de gozo e modos de subjetivação próprios do capitalismo contemporâneo. Além disso, a relevância da imagem no mundo contemporâneo, especialmente nas redes sociais, onde o sujeito muitas vezes se relaciona mais com representações idealizadas do que com a alteridade real, nos permite pensar sobre os processos imaginários de reconhecimento, rivalidade e idealização, tornando a imagem um elemento central tanto na formação do eu quanto nas dinâmicas sociais contemporâneas. A partir disso, pretendemos, a partir das construções feitas até aqui, analisar os procedimentos que alteram a fisionomia, portanto, aspectos da *rostidade*, sejam eles mais ou menos invasivos.

Segundo Jorge (2022), existem, no contexto do capitalismo, “diversos dispositivos de autoajuda” (p. 231) cuja função, dentro da lógica neoliberal, é produzir sentidos. Esses sentidos organizam e reorganizam “os modos de acesso ao gozo através de determinadas fantasias”. Ao que complementa Schermann (1996), quando escreve que os:

atos alardeiam a vacilação das identificações. Muito embora a certeza, que o sujeito obtém, provenha da fixidez fantasmática que se evidencia na relação imaginária do sujeito com o gozo, é o franqueamento no plano das identificações que permite a passagem da fantasia à pulsão (p. 120).

No mercado do bem-estar estético, podemos pensar em como essa produção de sentidos, como a produção de um ideal do eu de corpos jovens, magros, definidos e felizes, é a criação de fantasias que passam a operar como normas de valor subjetivo que são colocadas em prática através da passagem ao ato por meio do procedimento. Nessa lógica, a indústria estética oferece imagens que prometem restaurar uma suposta completude narcísica, sustentando a fantasia de que o corpo e, mais especificamente, o rosto, podem coincidir com o ideal. O resultado é a associação entre imagem, valor e reconhecimento, em que o corpo se torna suporte não só de investimento libidinal, mas também de capital simbólico.

O mercado do bem-estar estético mobiliza intensamente a pulsão escópica, articulando ver - ser visto - ser desejado. Na cultura das redes sociais, o corpo esteticamente trabalhado se oferece ao olhar do Outro, instaurando uma economia psíquica marcada pela exposição permanente, pela comparação e pela vigilância de si. Compreensão muito bem elaborada por Debord em *A sociedade do espetáculo* (1967) e já melhor detalhada anteriormente neste capítulo. Traçamos agora um pequeno recorte histórico desse mercado.

Nos anos 2010, surgem os smartphones com câmera frontal, o *Instagram* e o *Snapchat*, redes sociais que introduzem filtros de *Photoshop* em tempo real. Os chamados “efeitos” ou “filtros” propagam uma determinada configuração de feições que são tidas como “ideais”, que filtram as características indesejadas em busca do que é valorizado pelos produtores desses recursos, difundindo um padrão que foge do reconhecimento da beleza em diferentes etnias ou misturas étnicas, o que é mais predominante num país miscigenado como o Brasil, e só reconhece um padrão de traços característicos de etnias europeias, como por exemplo narizes e rostos finos.

Portanto, há um viés muito claro sobre o que é um rosto bonito. Assim, também há um viés muito claro sobre o que é um rosto feio. Os filtros aqui não só filtram impurezas, mas as

definem. E impurezas são todas aquelas que fogem da moda e **os filtros mostram um rosto que ainda não tenho, mas que posso ter.**

Portanto, esses filtros não apenas corrigem detalhes das imagens, mas transformam-nas com afinamento fácil, clareamento de pele, aumento de olhos e lábios e suavização de poros, rugas e cicatrizes²⁹. Pela primeira vez, o sujeito vê sua imagem sendo “filtrada” antes mesmo de registrar essa imagem no campo virtual. Podemos analisar qual efeito psíquico é produzido aqui. Neste ponto, levantamos a hipótese de que a **imagem filtrada passa a funcionar como um espelho idealizado, tornando-se, assim, referência do ideal de eu.** Nessa lógica, **o corpo real passa a ser vivido como inadequado.**

Com o avanço das tecnologias de algoritmos e de inteligência artificial, desde 2015, os filtros vão se sofisticando. Nessa medida, o que antes era retoque em uma imagem através de uma ferramenta do *Photoshop* passa a ser cem por cento criado do zero através de um prompt dado a uma IA. Assim, as imagens não são mais retocadas, mas criadas com base em outras imagens. E essas imagens criadas são excessivamente perfeitas, feitas para capturar instantaneamente o olhar. Nesse sentido, a IA intensifica uma lógica narcísica e imagética já presente na cultura digital.

A homogeneização da estética algorítmica pode também ser analisada em relação à subjetividade feminina, como apontam Silva e Rey (2011), que dissertam que “pode-se pensar que essa uniformização também diz respeito a uma tentativa de uniformização subjetiva da

²⁹ O que o filósofo Byung-Chul Han (2019) chama de “estética do liso”, uma crítica à estética contemporânea marcada pelo excesso de positividade, transparência e suavização da experiência, sem resistência, agradável aos olhos e, por isso, imediatamente consumível. Assim, eliminam-se a alteridade e a negatividade através do conflito.

mulher, que, em vez de oferecer uma via de identidade, acaba inviabilizando-a pela permanente insatisfação” (p. 566). Exigindo a negação da alteridade e de seu lugar como não-toda.

Kehl (2008) nos lembra que a construção narcísica do eu é da ordem do plano imaginário e que essa construção é como uma espécie de fortaleza preenchida por “traços identificatórios que vão construir, bem ou mal, os recursos de que os sujeitos dispõem para tentar responder às moções incessantes do Princípio do Prazer” (p. 98). Ou seja, são essas identificações as bases das respostas psíquicas do sujeito à demanda pulsional.

Pensando a imagem modificada como o espelho da construção da *rostidade*, a imagem original desse rosto pode produzir angústia diante de um corpo percebido como estranho, por escapar ao ideal de eu imposto pelo imperativo superegoico de perfeição.

A incompletude, a falta que é inerente ao ser humano, que é necessária para a sua constituição subjetiva e para sua postura desejante, é usada pelo capital de maneira impiedosa. O capital que busca o consumo constante estimula o lado faltoso do sujeito tocando no cerne de sua fantasia de possibilidade de completude. Ele diz ao sujeito que essa completude é sim possível, mas que para ela ser alcançada ele deve fazer X ou Y. No caso da estética, X e Y são da ordem da alteração no próprio corpo do sujeito, procedimentos estéticos e plásticos que modificam o sujeito, chegando ao ponto de alterar completamente quem se é, para atender a um Outro do capital.

Ainda assim não é suficiente. Modificando X em seu corpo, o Outro do capital insere uma nova demanda, assim como ao chegar a Y e daí por diante. Por exemplo: é necessário ter uma barriga chapada, mas também uma sobrancelha grossa, lábios grossos, entre outras. E vai além, pois agora, para se ter ou ser o falo buscado pelo Outro, é preciso ter curvas, lábios finos e sobrancelhas grossas. Ou seja, o capital exige uma mudança para que, em seguida, exija o seu contrário, sempre demandando de forma imperativa e nunca cumprindo com aquilo que foi

prometido, pois aqui o interesse não é a satisfação da pulsão, e sim a sua eterna retroalimentação.

A Sociedade Internacional de Cirurgia Plástica e Estética (ISAPS) aponta que são realizadas cerca de dois milhões de cirurgias plásticas por ano no Brasil. Dados recentes indicam que no ano de 2024 foram realizados mais de 2,3 milhões de procedimentos. Além disso, o país só não realiza mais procedimentos estéticos não invasivos do que os Estados Unidos. Quando somados os procedimentos cirúrgicos e não cirúrgicos, o total ultrapassa 3 milhões de intervenções ao ano. Dessa forma, ocupa hoje a liderança do ranking mundial na área de cirurgias plásticas e procedimentos estéticos³⁰. Esses dados refletem tanto o interesse estético da população quanto o poder mercadológico do setor (Furmankiewicz, 2026).

Uma outra pesquisa realizada com 252 participantes demonstrou correlação entre o aumento do uso de redes sociais e o aumento da consideração por procedimentos estéticos, mais especificamente, com o uso de aplicativos que alteram a fisionomia através de “filtros” de *Photoshop*. É importante ressaltar que, do ponto de vista metodológico, estudos correlativos não definem causalidade direta. Entretanto, a pesquisa expôs que o anuário da Academia Americana de Cirurgia Plástica Facial e Reconstructiva percebeu, no ano de 2017, que 55% das

³⁰ Dentre os procedimentos mais realizados estão a rinoplastia (alteração do formato e tamanho do nariz) e a blefaroplastia (procedimento que retira o excesso de pele ou gordura das pálpebras). Também estão presentes nessa lista a lipoaspiração (remoção de gordura localizada), mamoplastia de aumento (implante de silicone para aumentar o tamanho dos seios) e abdominoplastia (remoção do excesso de pele e gordura na região abdominal) (Furmankiewicz, 2026).

cirurgias reportadas foram realizadas por pacientes que solicitaram a melhora de suas aparências nas chamadas selfies (Chen *et al.*, 2019).

Segundo reportagem da CNN Brasil (Maraccini, 2025), houve um aumento considerável de procedimentos de face e cabeça, com mais de 7 milhões de procedimentos, aumento de 4,3% em relação ao ano anterior. Sendo que as mulheres continuam representando a grande maioria dos procedimentos no Brasil.

O sujeito fantasia a possibilidade de se completar por meio do olhar do Outro, buscando uma identificação que, contudo, pode ser compreendida em dois âmbitos distintos: aquele em que o sujeito se transforma em um traço do objeto com o qual se identifica e aquele em que o objeto, em uma relação de causalidade, produz a identificação com A Coisa:

A identificação, tal como concebida por Freud, é um processo inconsciente que se passa no seio do aparelho psíquico e é constituída pelo Eu quando este se transforma num aspecto do objeto com o qual se identifica. Já para Lacan, é um processo ainda mais complexo, visando a uma relação entre o eu e o objeto, na qual um dos termos cria o outro, designando a coisa com a qual o eu se identifica como sendo a causa do Eu (Nasio apud Amparo *et al.*, 2013, p. 508).

Quando o Outro não se apresenta como um sujeito, mas como o capital, ele opera por meio de seus mecanismos e algoritmos e dinamiza a internet, instaurando uma demanda incessante por “mais”, mais felicidade, mais prazer, mais beleza, mais performance, mais reconhecimento. Diante dessa exigência contínua, o sujeito responde por meio da busca desse excedente, seja identificando-se a uma parcela desse “mais”, seja sendo causado por ele, em um movimento de identificação engendrado pela própria lógica da demanda capitalista – mais seguidores, mais produção, mais consumo, mais visibilidade, mais modificações corporais.

Dessa maneira, o sujeito tenta responder à demanda capitalista buscando aquilo que parece completar sua falta. O corpo perfeito, a imagem ideal. Conceitos que sempre mudam.

Quando identificada a parcela do mais, constrói sua noção imaginária de si através dos significantes do Outro – sou meu desempenho, sou meus seguidores, sou minha imagem, sou minha performance. Quando causada pelo mais, por seu objeto de desejo, produz um movimento em busca da satisfação – através do próximo produto milagroso, do próximo procedimento, da próxima cirurgia.

Diante da exigência incessante do Outro capitalista, o sujeito pode encontrar um ponto de ruptura em que já não consegue simbolizar ou sustentar sua posição subjetiva frente à pressão por desempenho, gozo e reconhecimento. Criamos a hipótese de que **os procedimentos estéticos, nesse caso, podem ser produções de *acting out* ou passagem ao ato.**

A primeira, quando ainda há um endereçamento ao Outro e uma busca por permanência na cena social, entretanto, com o corpo falando no lugar da palavra como, por exemplo, ir até um outro país e realizar uma cirurgia de mudança de cor dos olhos, mesmo correndo o risco de cegueira ou infecções. Já a segunda, por meio da saída da cena simbólica e da entrada em uma cena real diante da angústia gerada através do medo imaginário da rejeição, invisibilidade ou fracasso que pode levar ao extremo. Por exemplo, em automutilações para alterações fisionômicas.

Considerando que as mudanças fisionômicas por meio de procedimentos estéticos têm se tornado cada vez mais frequentes no Brasil, conforme evidenciado pelas pesquisas apresentadas, e que o país figura entre aqueles com maior consumo de redes sociais, torna-se possível analisar a relação entre fantasia e nossa hipótese de *acting out* ou passagem ao ato a partir da lógica de um sujeito causado pelo mercado. Nessa dinâmica, o sujeito é objetificado

pelo capital, reduzido à condição de mais um produto a ser explorado até seu esgotamento e posterior substituição.

Sob essa mesma racionalidade, o aumento da busca por procedimentos estéticos pode ser compreendido, em alguns casos, pela ótica do *acting out* ou da passagem ao ato que expressa a alienação do sujeito ao Outro que o causa; um Outro que não inscreve a falta como marca estruturante nem favorece a constituição do laço social na alteridade, mas produz, ao contrário, uma mimetização – mesmos ideais, mesmos filtros, mesmos procedimentos, mesmos rostos – marcada pela alienação aos ideais do Outro, pelo excesso de angústia através da constante ameaça da desidentificação e pelo incremento do gozo, que não para de demandar.

Apresentamos até aqui um caminho de análise do Outro, do neoliberalismo, das redes sociais, dos filtros de *Photoshop* e das mudanças fisionômicas. No próximo capítulo, pretendemos expandir a leitura dos aspectos antropológicos em relação ao corpo feminino em sua constituição subjetiva a partir do Outro.

2 ANTROPOLOGIA DO FEMININO

Triste, louca ou má
Será qualificada ela
Quem recusar
Seguir receita tal
A receita cultural
Do marido, da família
Cuida, cuida da rotina
Só mesmo rejeita
Bem conhecida receita
Quem, não sem dores
Aceita que tudo deve mudar
Que um homem não te define
Sua casa não te define
Sua carne não te define
Você é seu próprio lar

(Francisco, el Hombre, Triste louca ou má, 2016)

Demonstramos no capítulo anterior que a experiência humana subjetiva não é propriedade individual, ou seja, ela não é passível de emergir do organismo individual, uma vez que o processo de desenvolvimento psíquico individual é um efeito do processo relacional necessariamente vincular. Assim, a condição de possibilidade de estruturação da subjetividade humana é o laço social, a rede vincular.

Também vimos que para se constituir na linguagem e, portanto, dentro de uma sociedade, o sujeito deve abdicar de aspectos pulsionais de si, renunciando, assim, a partes de

sua sexualidade, contendo impulsos agressivos e sacrificando desejos individuais em prol do convívio social. Essas diferentes modalidades de renúncia não acontecem sem um preço, causando inevitavelmente um mal-estar estrutural. Dessa forma, podemos pensar que não há cultura sem renúncia, e não há renúncia sem sofrimento (Freud, 1930-1936/2010).

Entretanto, não podemos deixar de pontuar que as imposições de contenção e renúncia são aplicadas de formas diversas de acordo com o sujeito para quem essas imposições serão feitas. As modalidades impositivas e estruturantes são diferentes de acordo com características de gênero, raça, classe social e outros marcadores específicos. Nosso foco aqui é o marcador do gênero e levaremos em conta que a rede vincular é relativizada a partir de quem a compõe, pois existem estruturas sociais que definem diferentes modalidades vinculares que podem ser mais ou menos hierarquizadas em diferentes culturas, instituições familiares e enlaces singulares.

Para Nogueira (2021), “cada contexto histórico, cada época, gera a estrutura psíquica necessária para sua manutenção” (p. 28), cujo funcionamento realiza a mediação entre as “condições socioeconômicas e a ideologia, selecionando algumas percepções, excluindo outras”, com isso, constroem “as representações ideológicas que acabam por funcionar como estereótipos enquanto repertório de representações coletivas”. Dessa forma, o fenômeno social e, portanto, ideológico, atravessa quaisquer individualidades singulares, desde sua constituição.

O estereótipo da mulher é uma representação ideológica construída a partir da noção de controle. Um sujeito que, ao ser controlado, responde a um homem e a um ideal familiar em uma lógica de cuidado hierárquico – da casa, dos filhos, da rotina, da família, do

marido. Quando essa lógica não é atendida, buscam-se mecanismos para o seu ajustamento. As mulheres tristes, loucas ou más são excluídas ou medicalizadas³¹.

Segundo Nogueira (2021), as representações ideológicas são elaboradas no plano inconsciente através dos chamados, pela teoria freudiana, mecanismos de defesa; portanto, as crenças, valores e visões de mundo podem servir para lidar com conflitos psíquicos que provocam angústia, culpa ou sofrimento. E, através desses mecanismos, ocorre “a operação pela qual o ego exclui da consciência os conteúdos que incorporem impulsos indesejáveis” (p. 28), tomando posições ideológicas como certezas, apagando ou ignorando a complexidade dos afetos que certas situações podem gerar. Isso pode ser verificado através do:

processo de identificação, em que o sujeito introjeta, parcial ou totalmente, por meio da imitação ou da incorporação, o objeto amado ou odiado, ou ambas as coisas simultaneamente, reagindo, assim, ao amor ou ao ódio pela incorporação das propriedades do objeto (p. 28).

Desde a infância, o indivíduo internaliza modelos, normas e ideais provenientes da família, da escola, da religião e de outras instituições sociais. Como essas instituições historicamente foram atravessadas por discursos que associavam o masculino à razão, à

³¹ São diversos os mecanismos de controle que visam cercear e impedir uma mulher de exercer o seu desejo. Ao longo da história, podemos pensar em mecanismos jurídicos – como por exemplo o impedimento a participação cidadã por meio do voto, que no Brasil, foi conquistado apenas em 1932 –; religiosos – em que a feminilidade era associada à obediência e subserviência ao homem seja ele pai, marido ou Deus, quando em um convento, por exemplo –; ou ainda, com controle químico ou através de instituições médicas totais como manicômios ou asilos.

autoridade e ao poder, e o feminino à fragilidade, à dependência ou à submissão, tais representações podem ser incorporadas como verdades naturais, pois oferecem respostas para questões de pertencimento, reconhecimento e identidade, ao mesmo tempo em que mascaram as contradições e desigualdades que as sustentam.

Portanto, os atravessamentos sociais na constituição psíquica de um sujeito fazem com que haja, por identificação, a incorporação das ideologias presentes naquela sociedade, como, por exemplo, o patriarcado e a misoginia, mesmo que essas ideologias causem a repressão e a violência contra esse sujeito. Essa incorporação não acontece de forma seletiva. Qualquer um que nasce dentro de uma determinada dinâmica está sujeito a ela. Um exemplo de incorporação do patriarcado e da misoginia pode ser observado na diferença que mulheres e homens têm com sua própria imagem, sendo a mulher responsável por estar sempre bonita – de acordo com modelos predeterminados – e o homem responsável por desenvolver força e virilidade.

Ao pensar sobre uma sociedade estruturada com base no patriarcado, podemos analisar suas origens. Para Freud (1913/2012), tabu é uma proibição social e psíquica investida de forte carga afetiva, que incide sobre determinadas ações, pessoas, objetos ou relações consideradas proibidas e, de maneira paradoxal, simultaneamente desejáveis. Ali onde há um tabu, há um desejo perigoso.

Ao estudar acerca do tabu da virgindade em diferentes culturas e modalidades de civilização, Freud (1917/1996) elabora um estudo que demonstra que não só a virgindade é um tabu, mas também o ato sexual, a menstruação, a gravidez, o parto, o puerpério e até mesmo as trocas interpessoais. Para ele, “quase poderíamos dizer que a mulher é toda tabu” (p. 291) em relação a um homem, como se ela fosse algo hostil, estranho e que deve ser controlado devido às suas diferenças, por menores que sejam.

Segundo Freud (1930-1936/2010), historicamente, as mulheres foram mais submetidas à renúncia pulsional do que os homens, especialmente no campo da sexualidade. A cultura exige das mulheres um maior controle da libido, uma maior repressão de suas manifestações agressivas, papéis de cuidado, abnegação e adequações mais rígidas às normas comportamentais.

Assim, o feminino se encontra hiperregulamentado. Talvez essa seja uma maneira de controlar esses sujeitos que assumem uma posição de perigo e, portanto, de tabu. Uma das maiores formas de regulação do feminino é através da imagem que transmite, sendo a mulher sempre estimulada a aparentar juventude e aparente impecabilidade.

Podemos observar como os impactos culturais atravessam gerações por meio da poesia da música da banda *Francisco, el Hombre*, cuja letra ressalta a ainda vigente classificação do feminino em nossa sociedade como triste, louca ou má, quando não corresponde aos papéis socialmente estimulados de mulher recatada, cuidadora e do lar.

É nesse sentido que neste capítulo pretendemos elaborar a antropologia histórica e estrutural do feminino e o discurso do Outro como constitutivo do sujeito e de suas relações vinculares. Além disso, iniciaremos algumas discussões sobre a figura feminina e a sua relação com o olhar, portanto, com a imagem, a fim de introduzir de forma mais aprofundada, no terceiro capítulo, as análises psicanalíticas do corpo e da constituição subjetiva no que diz respeito ao que aqui chamamos de *rostidade*.

2.1 Antropologia do feminino e o discurso do Outro

A antropologia é uma episteme científica que investiga a diversidade humana e as relações sociais em caráter longitudinal, portanto, ao longo do tempo e em relação a um espaço e aos usos desse espaço, para aquilo que dá forma à vida e para os modos de vida. Para a psicanálise, existem estruturas antropológicas (a metáfora paterna, o falo e o significante)

(Dunker, 2011); entretanto, a fim de introduzir a temática estruturante do sujeito, trataremos agora do caráter histórico da antropologia do gênero. Para, posteriormente, aprofundarmos nos seus dispositivos estruturais.

Maria Rita Kehl (2008), em seu livro *Deslocamentos do feminino*, aproxima os conceitos de discurso para Michel Foucault e para Lacan, caracterizando-os como “indissociáveis” (p. 11). Para Foucault, o termo corresponde à “produção de saberes que compõem a episteme de uma época”. Já, para Lacan, o conceito corresponde aos “modos de organização da relação dos sujeitos com o campo simbólico”.

Para a autora, a aproximação entre os dois discursos se dá, uma vez que “o lugar do Mestre, no discurso lacaniano”, é “constituído pelas formulações de saberes, no sentido foucaultiano”, enquanto “o modo como a produção discursiva dispõe os lugares dos sujeitos no campo do Outro” é analisado através dos paradigmas lacanianos. Essa leitura permite compreender “como se constituíram e se fixaram os discursos sobre as mulheres e a feminilidade na era moderna” (Kehl, 2008, p. 11).

Se, segundo Lacan (1964/2008), a linguagem possui atravessamento histórico, afetivo e social, de maneira que, se insere no Outro e, se o discurso do mestre marca a entrada do sujeito na linguagem, podemos refletir acerca dessa entrada na lógica do gênero, em que, segundo Kehl (2008), “homem” e “mulher” são os primeiros significantes que nos designam assim que chegamos ao mundo, antes de qualquer outra possibilidade de escolha, antes que o *infans* se constitua em sujeito do desejo” (p. 9), em que as meninas usam rosa e os meninos usam azul; as meninas são frágeis, cuidadoras, do lar, fundamentalmente mães, a quem há limitação e, os meninos, fortes, provedores, vão à batalha e têm a libido desenfreada, a quem há permissão, como se fossem incapazes de se controlar. Portanto, o atravessamento do Outro

na construção da identidade de gênero pré-constituição psíquica do sujeito de desejo é fundante do ser falante:

Somos desde o início e para sempre "homens" ou "mulheres" porque a cultura assim nos designou e nossos pais assim nos acolheram a partir da mínima diferença inscrita em nossos corpos, com a qual teremos de nos haver para constituir, isto sim, o desejo, a posição a partir da qual desejamos, o objeto que haveremos de privilegiar e o discurso a partir do qual enunciaremos nossa presença no mundo.

Para Kehl (2008), na clínica psicanalítica, deve-se questionar as relações entre os conceitos de mulher (gênero), de posição feminina (passividade) e de feminilidade (conjunto de significantes organizadores). A fim de realizar esse questionamento, é necessário diferenciá-los para, a partir daí, investigar as suas diferentes modalidades de articulação singular.

Almeida (2012) precisa que, em 1931, no texto freudiano intitulado *Sexualidade feminina*, o autor diferencia os conceitos de feminino, sexualidade feminina e feminilidade. O primeiro corresponde à posição feminina assumida na “dialética fálica, na qual o feminino se articula à castração e à passividade em oposição ao masculino que é referido ao fálico e à atividade” (p. 37). O segundo diz respeito ao “destino da sexualidade da mulher dentro dessa referência fálica”. Já o terceiro designa a “inscrição do erotismo nos homens e nas mulheres não mais regulada à lógica fálica”. Nesta lógica freudiana, a mulher é colocada “como um vir a ser, ou seja, considera a formação da feminilidade como um processo em devir” (p. 38).

O padrão da feminilidade que conhecemos em nossa cultura contemporânea é composto por um “conjunto de atributos, funções, predicados e restrições” (Kehl, 2008, p. 47), que são transmitidos através das práticas educativas formais, familiares, religiosas, filosóficas e científicas, remetendo a uma “construção discursiva produzida a partir da posição masculina”

(p. 65) e sendo associado às mulheres e originário da ideia de família nuclear criada pelo lar burguês a partir do final do século XVIII.

Para Kehl (2008), esse padrão define “o que cada mulher deveria ser *para ser verdadeiramente mulher*” (p. 44, grifos da autora). São duas as funções que esse padrão adquire. A primeira (e principal) função seria unir a mulher ao lar (e não ao homem), através do casamento. Já a segunda corresponde à adequação da posição feminina entre a mulher e o homem, produzindo assim a sustentação da posição viril do homem burguês. Entretanto, “o imaginário social nunca é unívoco”, causando conflitos entre outras modalidades de discurso social e os padrões impostos à ideia de feminilidade:

Assim, aos ideais de submissão feminina contrapunham-se os ideais de autonomia de todo sujeito moderno; aos ideais de domesticidade contrapunham-se os de liberdade; à ideia de uma vida predestinada ao casamento e à maternidade contrapunha-se a ideia, também moderna, de que cada sujeito deve escrever seu próprio destino, de acordo com sua própria vontade.

Nesta medida, as mulheres são apresentadas à questão de: ou ser sujeito (autônomo, livre e individualista) ou “colocar-se como objeto do discurso do Outro, segundo os ideais de feminilidade constituídos no mesmo período” (Kehl, 2008, p. 45). Essa lógica coordenativa apresenta-as como alternativas mutuamente excludentes. Tal operação pode ser compreendida como um efeito do Outro estruturado pela matriz patriarcal, que organiza as relações de poder a partir de uma lógica binária entre homens e mulheres.

Almeida (2012) realizou uma pesquisa documental para analisar a feminilidade no campo psicanalítico, contextualizando a história, no que diz respeito ao caráter feminino e ao ideal da feminilidade, conceitos que, como exposto anteriormente, foram produzidos e estudados sob a ótica normativa de posições masculinas, eurocêntricas, burguesas e

heteronormativas, durante muitos séculos. No século XVIII, os saberes que tratavam desta temática demonstraram delimitar uma essência, uma disposição natural, entre os gêneros masculino e feminino, que tinha como consequência diferentes inserções sociais³².

Há diversos estudos que demonstram que, além do gênero, são múltiplas as possibilidades de inscrições no corpo em sua constituição psíquica. Desta forma, não podemos ignorar que existem outros marcadores para a constituição da identidade de um sujeito e que, de acordo com a origem da epistemologia psicanalítica que aprofundaremos a seguir, o sujeito tomado como objeto de estudo foi e ainda é, prioritariamente, o sujeito branco, em sua maioria homens, que respondem à lógica cis-hetero-normativa e de classe social mais alta. Devemos manter em mente a multiplicidade de atravessamentos que constroem a posição discursiva do sujeito em sociedade³³.

Almeida (2012) aponta para o nascimento da psicanálise que aconteceu entre os séculos XIX e XX em uma sociedade ocidental que defendia o caráter intrínseco das diferentes

³² É imprescindível ressaltarmos que aqui estamos falando de sujeitos inseridos na classe burguesa da época, portanto, sujeitos brancos que detinham capital econômico e, por isso, também social. Mulheres de diferentes camadas sociais (economicamente e estruturalmente falando) eram (e ainda são) tratadas como inferiores aos homens, mas, ao compararmos mulheres de classes sociais mais baixas com mulheres de classes sociais mais altas, também existem grandes discrepâncias em como eram (são) socialmente percebidas.

³³ Além do referencial já apontado anteriormente da obra de Isildinha Baptista Nogueira, também recomendamos a leitura de outras autoras que tratam acerca da feminilidade do corpo negro: Bell Hooks, Neusa Santos Souza e Virgínia Bicudo. Para facilitar o acesso a essas obras, o leitor pode encontrar os referenciais para elas ao final deste trabalho.

posições sociais das duas possibilidades de gênero que eram socialmente aceitas até então. Assim como a autora, Kehl (2008), demarca que:

Embora Freud tenha escrito que ninguém nasce homem ou mulher — tornamo-nos homens ou mulheres ao atravessar o percurso edípico —, o conjunto de suas investigações sobre a sexualidade não escapa das tentativas científicas de estabelecer a natureza da sexualidade masculina e feminina e, a partir dela, encontra a verdadeira essência da masculinidade e da feminilidade (p. 9).

Podemos refletir que essa é apenas uma das dinâmicas de poder que encontramos na hierarquização do ser humano. A tentativa de encontrar superioridade no homem em relação à mulher pode também ser percebida entre colonizadores e colonizados, pessoas brancas e não brancas, ricas e pobres. Cada uma dessas categorias tem nas filosofias, na religião e nos estudos científicos elementos que argumentam a favor do raciocínio de superioridade de um grupo em relação ao outro, segregando quaisquer outros corpos que não correspondam ao ideal normativo estabelecido. Retomando a ideia da superioridade do homem sobre a mulher, podemos observar que o argumento sobre a tal disposição natural não condizia com outros focos de saberes da época, que defendiam:

Que a natureza feminina precisaria ser domada pela sociedade e pela educação para que as mulheres pudessem cumprir o destino ao qual estariam, naturalmente, designadas — serem esposas e mães. Dessa forma, aos pais, maridos e educadores, parecia mais conveniente que a mulher se mantivesse inocente sexualmente e maleável socialmente (Almeida, 2012, p. 30)

Ou seja, a ambivalência dos discursos científicos propostos na época demonstra um paradoxo do saber acerca do feminino, que ora era tido como naturalmente manso e adaptado ao cuidado e ao lar, e ora devia ser controlado e reprimido, a fim de se chegar a essa posição

passiva desejada. Nesta medida, a sexualidade e o erotismo feminino eram classificados como algo a ser domado, representando um perigo³⁴. Além disso, tais discursos não eram exclusivos do campo científico, estando presentes no campo social e moral, como por exemplo no saber religioso que realizava:

Oposição entre maternidade e desejo no ser da mulher. Seu erotismo foi esvaziado de virtudes e estigmatizado como pura negatividade. De acordo com a ética cristã, a relação sexual só seria permitida e reconhecida com fins reprodutivos, devendo ser silenciada qualquer dimensão do gozo no corpo feminino (Almeida, 2012, p. 30).

Para Almeida (2012), quando as mulheres aceitavam tais saberes sobre si, forjados por uma visão de mundo predominantemente masculina, alienavam-se de duas maneiras. A primeira alienação diz respeito ao isolamento do espaço social, acarretando um distanciamento na participação na construção dos saberes, normas e regras sobre suas vidas. A segunda alienação é subjetiva, na medida em que “houve a renúncia de se apropriarem de uma das formas universais do falo: a fala” (p. 31). Isoladas e mudas, permaneciam “socialmente invisíveis”.

Assim, ocupavam o lugar de objeto a ser transferido entre homens, de pai para marido, mas eram um receptáculo que iria procriar e cuidar, dando tempo e espaço para o homem se desenvolver. Inicialmente, os arranjos dos matrimônios eram realizados pelos pais e suas famílias, tendo sempre um homem como detentor da decisão que muitas vezes envolvia patrimônios. Posteriormente, com a conquista da liberdade individual e sexual, a mulher é

³⁴ Outro ponto em comum com as diferentes modalidades discursivas que defendem a superioridade de um grupo em relação ao outro. O ser associado a um animal que precisa ser “domado” pelo outro civilizado.

quem escolhe e é escolhida por uma pessoa que vai assumir o lugar de parceira. Nesse aspecto, a estética vai ganhando progressivamente relevância. Pontos que serão melhor elaborados a seguir (Strömquist, 2023).

Retomando o período de controle absoluto e o silenciamento sobre a mulher, o psiquismo não pode ser silenciado e produz o sintoma social que recusa esse “modelo de subjetivação e de sexualização”, que dá origem à psicanálise: a sintomatologia histérica. Nesta medida, “o confronto com o desejo dessas mulheres indicava uma sexualidade que punha em questão o pressuposto de uma essência feminina passiva” (Almeida, 2012, p. 31). Tendo em vista que o sujeito entra na experiência da linguagem através do reconhecimento e da nomeação de um Outro, que confere a possibilidade (ou impossibilidade) do pertencimento a um determinado lugar discursivo.

Com o objetivo de aprofundar essa discussão, trataremos a seguir da posição do gênero no campo do Outro e das consequências das coordenadas simbólicas inscritas pelo Outro na localização discursiva do sujeito.

2.2 Estruturas antropológicas do gênero

Segundo Kehl (2008), a passagem pelo complexo de Édipo nos torna sexuais e marca a identificação com os “padrões e ideais considerados próprios ao gênero” (p. 9). A identificação com o outro está no campo imaginário da relação de pertencimento ao grupo humano vinculado à identidade de gênero.

Para a psicanálise, apesar da identificação a um grupo, cujas características em comum — por menores que sejam — nos inscrevem nele, não há garantia de pertencimento a esse grupo, ou seja, não há garantia de identidade, pois “a mesma travessia que produz nossa identificação ao gênero produz também a diferença irreduzível de cada sujeito” (Kehl, 2008, p. 10) que é expressa através da:

singularidade de nosso desejo, marcado entre outras coisas pela posição de cada um na ordem familiar, pelo que representamos no inconsciente dos nossos pais, pelo que herdamos de gerações passadas, por todas as injunções discursivas que nos atravessam desde o nascimento. E sobretudo pelas respostas, também singulares, que produzimos na tentativa de barrar o gozo do Outro, deslocando-nos minimamente, ao longo da vida, de uma posição originária de objetos (no desejo do Outro) para a de sujeitos desejantes.

E é somente em relação a essa mínima inscrição identificatória, pertencente ao campo do Real, cujos corpos marcam subgrupos, como, por exemplo, masculino e feminino, que a assertiva freudiana — anatomia causa um destino — pode ser aceita. Ou seja, as características que definem o sexo biológico através da anatomia de um corpo, somadas aos “valores e atributos que a cultura lhe confere” (Kehl, 2008, p. 10), permitem uma diferenciação nos conceitos vinculados ao sexo biológico e é somente em relação a essa diferenciação de pequenas diferenças que o destino de um sujeito é definido pela anatomia³⁵.

Para Butler (1990/2018), o gênero é a “interpretação múltipla do sexo” (p. 22) e, por isso, já demonstra a impossibilidade de uma compreensão unitária de sujeito. Assim, a assertiva de um destino traçado através de uma biologia pode ser questionada pela distinção feita entre sexo e gênero; em que o primeiro parece “intratável em termos biológicos” e o segundo “é

³⁵ É importante ressaltar que essa diferenciação anatômica não diz respeito a uma lógica binária XX ou XY, pois existe ampla diversidade biológica em relação aos cromossomos, podendo ser X0 (Síndrome de Turner), XXY (Síndrome de Klinefelter), XYY (Síndrome de Jacobs), XXX (Síndrome do Triplo X), dentre outras combinações mais raras e mosaicos cromossômicos que existem dentro da nossa espécie. Assim, a intersexualidade, ou Diferença do Desenvolvimento Sexual (DDS), caracteriza-se por condições múltiplas e complexas.

culturalmente construído”, assim, como consequência, o gênero “não é nem o resultado causal do sexo nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo”, sendo que:

Se o gênero são os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra de um sexo desta ou daquela maneira. Levada a seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade radical entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos. Supondo por um momento a estabilidade do sexo binário, não decorre daí que a construção de “homens” se aplique exclusivamente a corpos masculinos, ou que o termo “mulheres” interprete somente corpos femininos (Butler, 1990/2018, p. 22).

Como consequência, não há relação de restrição entre gênero e sexo. Além disso, Butler (1990/2018) questiona o papel social da limitação de dois gêneros na cultura que “encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito” (p. 23). Conclui-se que “nesse caso, não a biologia, mas a cultura se torna o destino”. Porém, uma cultura que se baseia na lógica da mínima diferença dos corpos e interpreta os corpos a partir dessas diferenças; assim, a noção do corpo também é algo construído.

Butler (1990/2018) analisa os estudos de cientistas sociais que caracterizam o gênero como uma marca cultural, como um “significado assumido por um corpo (já) diferenciado sexualmente” (p. 27) que “só existe *em relação* a outro significado oposto”. A partir disso, separa três linhas teóricas feministas³⁶.

³⁶ O objetivo de Butler (1990/2018) é demonstrar uma dificuldade fundamental da teoria feminista de universalizar a identidade feminina e, assim, excluir mulheres que não se encaixam nesse modelo e as dificuldades na construção de um movimento político sem essa

Na primeira, classifica-se o gênero como “conjunto de relações, e não um atributo individual” (Butler, 1990/2018, p. 27). Na segunda, com base nas ideias de Simone de Beauvoir, Butler (1990/2018) defende:

Que somente o gênero feminino é marcado, que a pessoa universal e o gênero masculino se fundem em um só gênero, definindo com isso as mulheres nos termos do sexo deles e enaltecendo os homens como portadores de uma pessoalidade universal que transcende o corpo (p. 27).

E, num terceiro, a partir de Luce Irigaray, que compreendem a construção do discurso da identidade das mulheres como paradoxo ou contradição, já que parte da “lógica masculina em que não existe um lugar simbólico próprio para a representação da experiência feminina” em que “as mulheres são o “sexo” que não é “uno” e por isso “constituem o *irrepresentável*” (Butler, 1990/2018, p. 27-28).

Compreendemos a partir dessas linhas teóricas que não existe UMA essência feminina única, pois escapa às categorias já disponíveis na linguagem patriarcal. Assim, “as mulheres representam o sexo que não pode ser pensado, uma ausência e opacidade linguísticas” (Butler, 1990/2018, p. 28), já que as formas tradicionais de pensamento foram construídas de tal maneira que não conseguem representar plenamente a experiência feminina sem reduzi-la a categorias masculinas.

universalização. Recomenda-se a leitura da obra “Problemas de gênero” para aprofundamento nessa temática. Entretanto, neste trabalho, valemo-nos de suas reflexões para elaborar a construção da lógica da antropologia dos padrões e ideias vinculados ao feminino no que diz respeito a uma lógica psicanalítica de análise do fenômeno.

Podemos comparar a terceira linha de teoria com a ideia lacaniana de que não existe um significante universal capaz de representar todas as mulheres, pois cada mulher ocupa uma posição singular em relação ao desejo, ao gozo e à linguagem. Nesse sentido, a expressão de Butler de que as mulheres são o sexo que "não é uno" aproxima-se da ideia lacaniana de que o feminino resiste à universalização.

Kehl (2008) retoma Freud, que, num primeiro momento de sua obra, concebe as diferenças entre homens e mulheres a partir de uma lógica que associa masculinidade e feminilidade às posições de atividade e passividade, situando o sujeito ora como agente, ora como objeto em relação ao desejo. Para ela, tal formulação difere da perspectiva lacaniana, na qual o desejo ocupa um lugar fundamental e é definido como desejo do desejo do Outro.

Nessa direção, as identificações com a masculinidade e a feminilidade situam-se no registro imaginário, tanto no que concerne às imagens que participam da constituição do Eu quanto às formas singulares pelas quais cada sujeito se posiciona diante do trinômio falo–falta–desejo. Como afirma Kehl (2008), é a partir dessa relação que cada um organiza sua experiência subjetiva e suas identificações sexuadas.

Sobre este último ponto, Kehl (2008) exemplifica a masculinidade como aquela que acredita que a falta diz respeito somente à mulher, tendo, imaginariamente, o falo para si; enquanto uma posição feminina (que produziria a histeria) seria aquela que se deixa enganar imaginariamente em poder ser tomada como o falo, já que não o possui, podendo assim ser resgatada por aquele que detém o falo, o homem.

Almeida (2012) separa os estudos de Freud sobre a sexualidade em dois momentos. O primeiro, entre 1905 e 1920, classifica-se como o momento do monismo sexual, em que a sexualidade feminina é pensada a partir da masculina; o segundo vai de 1924/1925 até o final de seu ensino. Nesse segundo momento, a autora fala da especificidade da sexualidade

feminina, do devir feminino. Para analisar esses dois momentos, a autora percorre seis artigos freudianos³⁷.

No primeiro momento, Almeida (2012) demonstra que Freud pôde expor que a sexualidade é múltipla, tem como finalidade o prazer e não a procriação; que são diversas as formas de manifestação da sexualidade como fenômenos normais do humano. Desta forma, “este conceito de pulsão sexual, parcial e polimorfa, já é um operador que permite formular a sexualidade humana fora do determinismo anatômico e a diferença sexual fora do registro da complementaridade” (p. 32).

Já, em um segundo momento, Almeida (2012) demonstra que, na travessia do complexo de Édipo, Freud dá destinos diferentes para a menina e para o menino no desenvolvimento de suas sexualidades, através da dissolução do complexo de Édipo. A autora também ressalta que Freud modifica suas análises ao longo de toda sua obra, retomando e complementando-as.

Se o menino tem na ameaça de castração e no encontro com o outro sexo a dissolução do complexo de Édipo que culmina no abandono dos desejos dirigidos a sua mãe e na identificação com seu pai, para a menina, a castração está posta com o encontro com o outro sexo, gerando um caráter negativo desde a saída; o que acarreta o desejo de um substituto para o falo e, a partir disso, uma tentativa de abandonar a masculinidade e de buscar a feminilidade (Almeida, 2012). A negatividade presente desde o início, portanto, complexifica todo o processo da passagem pelo Édipo e pela castração.

³⁷ *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905); *A dissolução do complexo de Édipo* (1924); *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (1925); *Sexualidade feminina* (1931); *Feminilidade* (1932); e *Análise terminável e interminável* (1937).

Nesse momento, a menina é ambivalente em relação à sua mãe, pois busca nela os **elementos da feminilidade** ao mesmo tempo em que tem ciúmes por ser ela a eleita pelo pai. Além disso, ela não encontra “um elemento simbólico que possa lhe garantir o acesso à feminilidade”, o que gera um impasse, uma vez que a masculinidade poderia ser alcançada pela transmissão no Édipo de uma identificação com o pai; entretanto, “a feminilidade diria respeito à invenção, a cargo de cada mulher” (Almeida, 2012, p. 32).

Para Freud (1931/1996), não é fácil distinguir o que é influência cultural do que é influência da função sexual. Ele considera, nesse momento de sua obra sobre a feminilidade, algo que carrega apenas uma validade médica de análise da função sexual que ainda é “incompleto e fragmentário” (p. 134). Entretanto:

Imputa à feminilidade maior quantidade de narcisismo, que também afeta a escolha objetual da mulher, de modo que, para ela, ser amada é uma necessidade mais forte que amar. Considera que a inveja do pênis tem, em parte, como efeito a vaidade física das mulheres, vista como uma necessidade de valorizar seus encantos, como uma tardia compensação por sua original inferioridade sexual. Acredita, ainda, que a vergonha, considerada uma característica feminina por excelência, traz como finalidade a ocultação da ciência genital (Almeida, 2012, p. 38).

Para Almeida (2012), as possibilidades de saídas do Édipo para a menina, elencadas por Freud, no ano de 1931³⁸, são contraditórias, pois, para situar a mulher em um campo faltoso,

³⁸ Eram três as saídas possíveis da menina do complexo de Édipo, para Freud (1931/1996): a primeira seria o abandono da masculinidade, portanto da atividade, gerando a inibição sexual ou frigidez, que pode se deslocar para outros campos. A segunda saída é a identificação com o complexo de masculinidade que pode levar à escolha da homossexualidade posteriormente. A

eleva a mãe a uma posição de onipotência, já que, das saídas propostas, a maternidade seria a única considerada um destino dentro da norma e as outras elencadas ao patamar de “desvios negativos e soluções patológicas” (p. 36).

Lacan (1958/1998c) realiza uma releitura do complexo de Édipo e o divide em três tempos. De acordo com ele, o que está em jogo no complexo é a relação que o sujeito estabelece com o falo. No primeiro tempo, chamado de etapa fálica primitiva, o desejo da mãe se orienta pelo falo do Outro e, através dele, submete a criança à mesma ordem. Portanto, neste momento, a criança é tomada pela mãe fálica como o seu falo e ambas se submetem ao Outro.

No segundo tempo, o pai – ou os nomes do pai, mediados pelo discurso materno – intervém entre a criança e a mãe, privando em duplo sentido: a criança é privada do seu objeto de desejo (a mãe/Outro primordial) e a mãe é privada de seu objeto fálico (a criança). Neste momento, a criança, reconhecendo na mãe a mediação do nome do pai nessa relação, passa a interrogar-se sobre ser ou não ser o falo de sua mãe e, se não é, supor que o pai detenha esse objeto (Lacan, 1958/1998c).

No terceiro tempo, há o declínio e a saída do Édipo, em que acontece a simbolização da lei através do reconhecimento, pela criança, de que o pai tem o falo e por isso pode dá-lo à mãe. Neste tempo há a identificação do menino com o pai, como ideal de Eu. E, para a menina, o reconhecimento do pai e dos homens, como detentores do falo, onde ela deve buscá-lo (Lacan, 1958/1998c).

No seminário *As Psicoses*, Lacan (1956/1998b) elabora a teoria de que a posição histérica pode se estruturar pela identificação imaginária da menina pelo pai, quando percebe

terceira e última saída seria a identificação à feminilidade, portanto, à passividade e à maternidade.

que a mãe é o objeto de desejo dele. A partir disso, assume uma posição masculina de estrutura histórica. Já quando falta o reconhecimento simbólico paterno, a menina busca no semelhante aquilo que lhe falta para ser tomada como objeto de desejo. A identificação aqui é com a mãe, em que a menina busca o **traço feminino** em um corpo que é desejado pelo pai; portanto, busca o **traço que lhe falta**.

Kehl (2008) defende a superação, pela psicanálise contemporânea, de uma visão estruturalista do sujeito, tanto no que diz respeito à anatomia quanto à linguagem, uma vez que **tanto o gênero quanto o discurso do Outro não definem o destino da inscrição dos sujeitos no campo do Outro**. Essa fixidez não acontece, já que a estrutura da linguagem - o uso da língua e os lugares conferidos aos sujeitos pela cultura - é modificada ao longo do tempo.

Dessa forma, para a autora, **são as “práticas falantes”** (Kehl, 2008, p. 24 – grifos nossos) que **“se modificam sutil e lentamente em função dos deslocamentos sofridos pelos agentes sociais ao longo da história – deslocamentos de classe, de gênero, de inscrição junto ao poder etc. – os quais, estes sim, escapam ao controle das vontades individuais”**. Portanto, **a saída singular caracteriza diversas possibilidades de organização do trinômio (mulher, feminino e feminilidade ou homem, masculino e masculinidade)**. Essa superação também pode ser observada na análise realizada por Almeida (2012) que aponta a ampliação nas elaborações freudianas em 1932 quando:

Considera um grave erro confundir feminilidade com passividade e masculinidade com atividade. Pede cautela para não se subestimar a influência dos costumes sociais que forçam as mulheres a reprimir seus impulsos agressivos, favorecendo o desenvolvimento de impulsos masoquistas, considerados essencialmente femininos (p. 37).

Dito isso, o universo linguístico possui um modelo “móvel (no eixo diacrônico) e aberto (no eixo sincrônico) no qual cada um tem condições de inscrever, com sua fala, uma pequena modificação; o sujeito faz um furo no muro da linguagem” (Kehl, 2008, p. 24). O sujeito do desejo busca a possibilidade de “expressar algo que ainda não está inscrito no universo constituído da língua” por meio do significante fálico, do desejo primordial do Outro, que designa algo recalcado em seu desejo e, por isso, é representado por outros elementos no inconsciente. Assim, “o significante que representa o (sujeito do) desejo para outro sujeito vai se constituir através dos processos de deslocamento e condensação que produzem as metáforas e metonímias entre as quais o desejo traça seu percurso singular” (p. 25).

Para Kehl (2008), “a consequência ética dessa leitura é que o sujeito não vai encontrar em algum outro lugar, já pronta, uma resposta para os destinos possíveis da pulsão, como não vai encontrar resposta para o sentido de sua existência” (p. 26), pois, segundo a leitura lacaniana, o enigma do saber sobre a pulsão está contido no discurso do Outro a quem o sujeito recorre em busca de uma resposta. Entretanto, não é possível transformar essa resposta em conhecimento. Nessa medida, “o sujeito está condenado a inventar os sentidos de sua existência”, levando em consideração “os modos de inscrição de cada sujeito no discurso do Outro (agora tomado na dimensão simbólica), que é o discurso da cultura a que pertence” (p. 27).

É em 1937 que Freud defende, de forma mais incisiva, a característica da feminilidade como algo que atravessa homens e mulheres, uma “vicissitude da condição humana” (Almeida, 2012, p. 39), que, quando aceita, equivale à aceitação da posição castrada do sujeito. As diferenças entre as formas de expressão da feminilidade, no homem e na mulher, estariam submetidas a todas as outras diferenças entre eles, sejam elas físicas ou culturais. E que há, em ambos os sexos, um repúdio a essa feminilidade que diz respeito a um repúdio à castração.

O que também pode ser lido por meio da teoria do processo anafreudiano apontada por Nogueira (2021) com a introjeção do objeto odiado na relação de identificação. Nesse movimento, ao mesmo tempo em que há uma experiência angustiante, também existe a abertura de diferentes e novas possibilidades de sublimação da castração original. Portanto, a feminilidade, antes de ser uma “posição hierarquicamente inferior ao masculino”, como era tida até então, remete, a partir dessa releitura, “a uma condição constitutiva do sujeito”.

Para Almeida (2012), o legado freudiano acerca da feminilidade é demonstrar que seu conceito é estrutural e se articula com o conceito de desamparo: “Feminilidade e desamparo seriam duas faces da mesma moeda, aquilo que afetaria o sujeito, de tal forma, que não deixaria a este qualquer defesa possível” (p. 40). Estes conceitos movem o erotismo através da relação entre a certeza e a esperança da incompletude oferecidas pelo gozo, mas não em uma lógica masoquista, pois “ao indicar a perda dos emblemas fálicos a ambos os sexos, permite-lhes novas possibilidades de erotismo e sublimação”.

Cabe destacar que “A sublimação é entendida, nesse contexto, como transformação da pulsão de morte em pulsão sexual, de maneira que o erotismo e o trabalho de criação se tornem possíveis”; portanto, a feminilidade pode também ser compreendida como uma potência sublimatória para o sujeito (Almeida, 2012, p. 41).

É imperativo ressaltar também que, por mais rígidos que sejam os lugares, as posições, as regras e os traços identificatórios da trama simbólica cultural, há sempre um furo que constitui o simbólico; portanto, essa trama não dá conta de delimitar o destino das pulsões do sujeito uma vez que não há Outro do Outro. Por isso, é a singularidade que marca o tornar-se homem ou mulher.

Como nos esclarece Kehl (2008): “O vetor da pulsão, o objeto do desejo, os ideais, as identificações que vão fazer de cada um de nós não “homem” ou “mulher”, mas *esse* homem

ou *esta* mulher, podem estar disponíveis no campo simbólico, mas não estão organizados para cada um de nós” (p. 27, grifo da autora).

Silva e Rey (2011) nos lembram que **a feminilidade sempre é mascarada**; portanto, é uma possibilidade para a mulher assumir ou não uma posição dita feminina, que necessita da recusa do pai para tomá-la enquanto objeto de desejo para que, assim, busque ser o objeto do desejo de terceiros, outros masculinos. A menina separa-se, assim, do corpo da mãe para ocupar o lugar do Um e, através da busca pelo olhar do Outro, ser reconhecida.

Já segundo Jerusalinsky (2000), esse Outro que a reconhece pode ser a figura da mãe ou do pai. Se for a mãe, há uma tendência à reunião entre ela e o corpo materno. Já se for a figura paterna quem a olha, a menina pode buscar, imaginariamente, por conceder a ele uma versão fantasiosa do que acredita faltar no objeto de seu desejo. Nesta medida, há uma relação de dependência do desejo de um qualquer entre **a mulher e o olhar**.

Conclui-se, a partir disso, que “a feminilidade consiste em ter que suportar que o objeto que falta à mulher tem de vir desse outro qualquer, sendo ela obrigada, assim, a suportar a versão imaginária do objeto que o desejo do outro *pendura* em suas costas” (Silva & Rey, 2011, p. 561. Grifo das autoras).

Assim, falaremos a seguir sobre a relação entre a mulher e o olhar que vem desse outro qualquer, que a faz suportar a versão que esse outro projeta nela imaginariamente, impelindo sua resposta a assumir ser esse objeto de desejo do outro, mesmo que isso acarrete constantes buscas por mudanças fisionômicas.

2.3 O olhar com (e sobre) o corpo feminino

O olhar ocupa um lugar estruturante na constituição do sujeito, mas, quando se trata do corpo feminino, ele adquire contornos particularmente complexos, atravessados por expectativas, projeções e demandas do Outro. Na tradição psicanalítica, o olhar não se reduz

ao campo da visão, mas se inscreve como operador de reconhecimento, de inscrição simbólica e, ao mesmo tempo, de captura imaginária. O corpo da mulher, nesse contexto, tende a se constituir como superfície privilegiada sobre a qual se depositam os significantes do desejo alheio, tornando-se lugar de leitura, avaliação e atribuição de valor.

Assim, mais do que simplesmente visto, o corpo feminino é convocado a responder ao olhar do Outro, sendo frequentemente enredado em uma lógica na qual sua imagem se articula àquilo que se supõe faltar, desejar ou completar no campo do outro. É nesse entrelaçamento entre olhar, desejo e alteridade que se delineiam formas específicas de experiência da feminilidade. E, por essa razão, aprofundaremos a seguir nessa relação.

Para Silva e Rey (2011), se antes o ideal a ser alcançado pelo feminino era a maternidade, na relação da ordenação social no mundo contemporâneo, a **estruturação da feminilidade passa pela “captura do olhar do outro”** (p. 561, grifo nosso), o que eleva o estatuto da imagem a uma nova valorização. O que é utilizado pelos dispositivos capitalistas de forma extremamente eficiente, como foi demonstrado no capítulo anterior, já era antes parte fundamental da estruturação da feminilidade.

Podemos compreender até aqui que, entre a mulher e o homem, há, na mulher, uma necessidade muito maior ao olhar dos outros, uma vez que ela busca o objeto que lhe falta em qualquer outro, imperando que suporte “com seu corpo e em seu corpo” (Silva e Rey, 2011, p. 561) esse olhar qualquer para fazê-lo. Assim, se hoje as tecnologias e o Outro elevam o estatuto do olhar para a mulher, que já era algo elevado, esse aumento adquire ainda mais impacto.

Silva e Rey (2011) apontam que na cultura contemporânea ocidental há, entre a figura da mulher e os conceitos de beleza, saúde³⁹ e juventude, uma forte associação que, se hoje tem

³⁹ A saúde da mulher é, com frequência, relacionada com sua capacidade reprodutiva.

esse caráter relacional, é porque foi desenvolvida ao longo do tempo. O corpo feminino assume, nessa medida, o lugar de “palco de expressão da beleza” (p. 561) em relação ao cenário fantasmático constituído por cada sujeito na relação entre os sentidos e significações dados a esse corpo.

As autoras traçaram um breve contexto histórico acerca da relação da beleza com o corpo feminino no contexto burguês, que ora foi tomado como instrumento pecaminoso, que devia ser contido, evitado e, muitas vezes, eliminado, ora como pureza e delicadeza, estrutura de reprodução e cuidado da casa. A partir das conquistas sociais femininas, o corpo da mulher ganha liberdade e autonomia, devendo representar elegância. A partir dos movimentos sociais do século XX de “desnudamento – na mídia e nas praias”, o corpo feminino ganha “mais liberdade, banalizando-se sexualmente”. Nesta medida, o corpo em evidência passa a exigir diversos ajustes para atender aos ideais de juventude (Silva & Rey, 2011, p. 562).

Na década de 60, houve um aumento do consumo de produtos cosméticos e de cirurgias plásticas, quando a beleza física é autorizada a ser pensada, deixando o estatuto do tabu. Segundo Novaes (2006), é a partir do século XX que “o corpo vai reunir o conjunto de discursos que hoje vemos vigorando, (sendo que, para a ciência, ele é) uma das peças centrais de aferição do dispositivo de civilização” (p. 25). Portanto, o discurso do Outro acerca da beleza do corpo feminino vai adquirindo gradativamente sua força, que altera as modalidades de subjetivação do feminino naquilo que concerne à sua imagem, à forma que deve adquirir para alcançar o olhar do outro.

Como exposto anteriormente, para Strömquist (2023), a evolução sexual fez com que a beleza fosse associada à possibilidade de um relacionamento. Se antes era a família quem decidia as uniões entre as pessoas através de uma decisão influenciada por união entre famílias, clãs e hereditariedade, hoje, os nossos sistemas sociais permitem que as próprias pessoas

escolham com quem se relacionar e essas escolhas, não sendo mais movidas pela relação prática entre os grupos familiares, passam a ser definidas por atração entre aqueles que vão compor o casal.

Se a atração é o que mantém um relacionamento, então “a única coisa que podemos nos agarrar – nossa segurança contra a solidão – passa a ser a beleza. Quem é muito atraente pode se sentir mais protegido da ameaça de morte metafórica, isto é, o abandono, e ter maior chance de encontrar um novo amor” (Strömquist, 2023, p. 45). A questão é que a beleza é relativa e a juventude é efêmera; assim, há uma pressão constante para alcançar e manter uma determinada imagem transmitida.

Além disso, Strömquist (2023) também demonstra que “a crescente importância da aparência também se deve a outros fatores, como o surgimento da sociedade de consumo e a fusão da sociedade de consumo com a sexualidade” (p. 46), já que apresenta “as MERCADORIAS como algo que cria um clima erótico e desejo sexual” e, com isso, “a sexualidade se tornou um objeto de consumo múltiplo, saturando a cultura de consumo e a identidade pessoal ao mesmo tempo” (p. 47). Dessa forma, ter o objeto sexualizado poderia ser associado a ser um objeto sexual para o outro e depois:

Ter uma boa aparência ou ser CAPAZ de se apresentar como sexualmente atraente se tornou MAIS IMPORTANTE do que antes. Portanto, a aptidão de conscientemente usar diversos marcadores físicos, linguísticos e visuais no intuito de provocar desejo sexual tornou-se uma habilidade importante (Strömquist, 2023, p. 49, grifos da autora).

Para a autora, na atualidade, estamos vivendo o capitalismo tardio em que ter um relacionamento não é mais a coisa mais importante para o sujeito. Assim, **a aparência passa a ser vinculada a “uma qualidade em si mesma, indicadora de status ou, se poderia até dizer, de seu valor como ser humano”** (Strömquist, 2023, p. 51, grifo nosso).

A psicanálise permite compreender que os ideais de beleza funcionam como operadores do Supereu, produzindo mandatos subjetivos que exigem das mulheres uma constante adequação ao olhar social. Ao associar a teoria de Strömquist a essa lógica, podemos pensar que, **se antes a mulher deveria ocupar o lugar da beleza para ser amada, hoje, ela precisa ocupar o lugar da beleza para ter valor existencial.**

No entanto, esse olhar social não é neutro: trata-se de um olhar estruturado pela lógica patriarcal, misógina e eurocêntrica. Se o olhar não é uma construção espontânea, mas um conjunto de significantes que organizam o campo do visível, orientando aquilo que deve ser visto, desejado e reconhecido, **o ideal de beleza atua como vetor privilegiado da pulsão escópica.** Assim, a mulher é inserida em uma **economia libidinal** que a marca simultaneamente pela **hipervisibilidade** (erotização, fetichização) e pela **invisibilidade** (ausência de reconhecimento, autoridade e autonomia).

O ideal de beleza funciona como **S1** que organiza as coordenadas do discurso do olhar contemporâneo: ele **dita imperativamente o que deve ser buscado, corrigido, melhorado e exposto.** É um significante que **promete completude**, mas que **opera justamente porque há falta**: ele **se sustenta no impossível** de atingir uma imagem que corresponderia ao **fantasma de um corpo plenamente desejável.**

Para Strömquist (2023), as mulheres são impelidas a criar uma “encenação de si mesmas na esfera pública” (p. 142); elas eliminam atributos naturais como pelos, disfarçam imperfeições em seus rostos com maquiagens, realizam procedimentos para aumentar ou diminuir partes de seus corpos e usam diversas mercadorias para representar uma imagem. Assim, “as mulheres estão sujeitas a normas sociais mais impositivas sobre o que dizer, o que silenciar, como andar e como se portar”, forçando “a sempre esconderem aspectos de si mesmas que podem ser percebidos como feios ou nada sexy pelos outros” (Strömquist, 2023, p. 142).

A autora concluiu que esse mecanismo pode gerar uma angustiante divisão do sujeito em que “a imagem que atrai atenção e é objeto de admiração dos homens, por exemplo, não é o “eu”, mas apenas um tipo de avatar” (Strömquist, 2023, p. 142). Um avatar que **esconde aspectos que também fazem parte do sujeito.**

Podemos pensar em uma inversão da repressão em que agora não é a sexualidade feminina o aspecto mais reprimido, mas tudo aquilo que não diz respeito à sua posição como objeto fálico e de desejo do outro.

A mulher, nessa engrenagem, é posicionada tanto como **alvo quanto como portadora desse ideal.** Mas, quanto mais o ideal se intensifica, especialmente nas redes sociais, mais ele funciona como dispositivo de gozo: não se trata de satisfazer um desejo, mas de **sustentar um circuito de excesso:** excesso de olhar, de comparação, de autoavaliação, de exposição.

Todas as mulheres, por estarem inseridas na cultura, têm como referência esses valores estéticos, isto é, esses padrões que apontam o que é uma mulher bela. Contudo, o que vai determinar qual função o ideal de beleza irá exercer sobre seu psiquismo está relacionado à sua experiência particular de constituição psíquica, isto é, à relação com as figuras parentais, à construção do seu eu ideal e posterior ideal de eu, à passagem pela castração e a sua elaboração (Silva & Rey, 2011, p. 563).

Assim, Silva & Rey (2011) defendem que **a singularidade com que cada mulher lida com sua imagem e com os diversos investimentos que irá depositar nela relaciona-se com as diferentes modalidades estruturantes da sua antropologia.** Entretanto, não podemos desconsiderar que o sujeito é produto de seu tempo e atravessado pelo Outro.

A partir disso, a relação tanto da constituição subjetiva quanto do laço social atravessa o Outro; nesta medida, as mulheres não são imunes à cultura, como nos lembra Novaes (2006) quando nos diz que “os corpos são produzidos pelas sociedades em uma dialética

sujeito/cultura. (...) A experiência do corpo é sempre modificada pela experiência da cultura” (p. 32) e “um dos pontos mais enfatizados no discurso sobre a mulher (é): ela pode ser bonita, deve ser bonita, do contrário, não será totalmente mulher” (p. 85).

Dessa forma, para Silva e Rey (2011), “tudo aquilo que foge dos ideais de beleza – tem um impacto sobre a imagem feminina em função do discurso social dizer que uma mulher feia é menos feminina” (p. 563). Tem-se duas leituras possíveis: se, por um lado, “pode-se pensar que as mulheres, ao servirem-se dos atributos e adereços que a cultura sinaliza como pertencentes ao ideal de beleza e, como aludido anteriormente, ao campo do feminino, estão conseguindo encontrar uma forma de elaborar a sua castração”, utilizando dos adornos e modificações em seu corpo como alternativas para o falo, que a tornarão visível ao olhar do outro como uma “garantia identitária” (p. 564).

Por outro lado, “isso só se dá quando a sua relação com esses ideais é profícua, sem um sofrimento psíquico aprisionador na busca de se adequar a esses padrões estéticos” (Silva & Rey, 2011, p. 563) que podem adquirir caráter “escravizante” em uma “relação persecutória com o próprio corpo e sua imagem” (p. 564) em que há “insatisfação crônica” (p. 565) como um lugar de complementariedade da falta estruturante e não como elemento alternativo de elaboração da castração.

Podemos ler o **ideal de beleza** como um **modo de o Outro ordenar o gozo escópico**. Ele direciona a pulsão: mostra o que deve ser visto e como deve ser visto, criando uma economia libidinal onde o olhar é moeda e a mulher, frequentemente, a superfície de investimento desse gozo. Entretanto, o ideal de beleza revela mais sobre o gozo do Outro do que sobre a mulher, uma vez que é anterior a sua própria existência e orienta o que deve ser considerado belo, atraente ou desejável, ou seja, o olhar é educado pela cultura que fornece um roteiro para quais corpos merecem reconhecimento do status de objeto. Assim, **os ideais de**

beleza não fornecem uma verdade sobre A mulher, mas constituem dispositivos culturais que organizam o gozo do olhar sobre as mulheres.

Novaes (2006) ainda ressalta outro agravante: as mulheres são responsabilizadas e culpabilizadas por sua própria imagem, uma vez que podem consumir os produtos e procedimentos necessários para alcançar a aparência socialmente desejada. Tal movimento pode ser exemplificado com falas do senso comum como: “não é feia, só é pobre”; “só é feia quem é pobre”; “autocuidado é amor”, ou ainda discursos que demonstram o racismo social: “é bonita pra uma negra”. Entre tantos outros que, ao serem analisados, podem demonstrar preconceitos estruturais contra raça e posição econômica e associação de significado entre a responsabilização da beleza e o amor-próprio.

É inevitável o fracasso do Simbólico em recobrir o ponto de Real do gozo que recorta o corpo. Ou seja, **o corpo dentro da norma também fracassa em suas nomeações**, já que recobre e tenta limitar aquilo que por natureza não pode ser limitado, a pulsão. Dessa forma, há um limite inerente à linguagem, o que podemos observar nos sintomas, e em quaisquer outras invenções singulares que rompem com quaisquer possibilidades de normativas sociais, formas que o sujeito encontra para lidar com o seu gozo. Portanto, um modo de amarração do gozo singular, mas não sem outros (Lacan, 1970/2006).

No próximo capítulo iremos abordar de forma mais aprofundada o corpo e a constituição psíquica em suas estruturas ontológicas dos registros Real, Simbólico e Imaginário e como a estética fácil alcança posição privilegiada de reconhecimento do Eu ideal.

3 A IDENTIDADE ESTÉTICA E A PSICANÁLISE

Quando me surpreendo ao fundo do espelho assusto-me.

Mal posso acreditar que tenho limites, que sou recortada e definida.

Sinto-me espalhada no ar, pensando dentro das criaturas, vivendo nas coisas além de mim
mesma.

Quando me surpreendo ao espelho não me assusto porque me ache feia ou bonita.

É que me descubro de outra qualidade.

Depois de não me ver há muito quase esqueço que sou humana, esqueço meu passado e sou
com a mesma libertação de fim e de consciência quanto uma coisa apenas viva.

Também me surpreende, os olhos abertos para o espelho pálido, de que haja tanta coisa em
mim além do conhecido, tanta coisa sempre silenciosa.

Clarice Lispector (2019, p. 60)

A fim de melhor elaborar a noção de identidade estética, faz-se necessário que abordemos o papel do corpo em sua relação com a constituição psíquica do sujeito. O corpo nunca foi um conceito psicanalítico (Assoun, 1995); entretanto, ele está presente na psicanálise desde o início de sua epistemologia.

Foram as manifestações corporais histéricas que possibilitaram a Freud elaborar suas primeiras teorias acerca do aparelho psíquico, em que ele não ignora as dores e queixas das pacientes por não corresponderem a causas orgânicas explicáveis pela medicina da época e passa, através da escuta das narrativas daquelas mulheres, **a questionar não o corpo em si, mas os processos psíquicos que formam os sintomas manifestados nesse corpo.**

É através dessa questão que Freud formula a teoria do inconsciente (Freud & Breuer, 1895/2016). Pelo que podemos complementar, através de Lindenmeyer (2012), quando diz que Freud “propõe a construção do aparelho psíquico a partir do corpo” (p. 350).

Por não ser um conceito psicanalítico, a psicanálise não contém uma teoria que unifica a compreensão do que é o corpo. Essa falta de teoria unificada é, segundo Dunker (2011), “uma teoria sobre o próprio fracasso da unidade deste corpo, atravessado por especialidades, discursos, narrativas, práticas e formas de tratamento” (p. 93).

Portanto, o campo de interesse da psicanálise no que diz respeito ao corpo não é a unificação da teoria, e sim a compreensão de “como se forma, a cada momento, e para cada um, esta ilusão aristotélica de que o corpo é Um. E o que acontece quando isso não acontece” (Dunker, 2011, p. 93). Nesta medida, é imprescindível dar à análise do corpo a sua devida complexidade, uma vez que:

O corpo como ficção de unidade é o correlato do indivíduo como ficção de um sujeito não dividido. Admitir que o interesse na corporeidade emana de seu caráter fragmentário, rizomático, múltiplo e construtivo, que nos faria prescindir de uma teoria do sujeito, habilita que práticas de dominação, homogeneização e controle do corpo se estabeleçam para além de qualquer crítica (Dunker, 2011, p. 93).

Entretanto, é exatamente a “não-unidade-prático-discursiva do corpo” (Dunker, 2011, p. 93) que deve ser tomada como “escopo fundamental da pesquisa” a ser analisada. Dunker (2011) advoga que aquilo que denominamos de **corporeidade** é, em sua realidade, uma “aparência que se mostra como aparência” (p. 93), portanto, um *semblante* que “inclui todas as formas de discurso, de abordagem e de manejo do corpo definidas pela sua heterogeneidade”.

Ou seja, a corporeidade é “uma construção feita para reunir aparências sugestivas” (Dunker, 2011, p. 94). É a multiplicidade de elaborações acerca do corpo e de sua construção psíquica que permite as trocas entre litorais de conhecimento científico: entre psicanálise e medicina; psicanálise e filosofia; psicanálise e qualquer outra ciência.

Dessa forma, não podemos abdicar de uma teoria do sujeito para abarcar uma teoria sobre o corpo (Dunker, 2011). Dito isso, esse capítulo pretende **compreender a constituição psíquica do corpo e da noção de identidade para o sujeito que nos interessa, o do inconsciente**. Portanto, um sujeito que se surpreende ao se olhar no espelho e se reconhecer muito além da imagem refletida, como poeticamente elaborado por Clarice.

Lazzarini e Viana (2006) corroboram a compreensão da multiplicidade da análise do corpo em diferentes metodologias. Segundo as autoras, o corpo para a psicanálise é o corpo subjetivo que pode ser interpelado através das teorias e práticas da psicanálise, tendo na linguagem o seu material de trabalho. As autoras ressaltam ainda que a psicanálise não trata apenas de um corpo doente, que somatiza questões psíquicas, mas que ele também é, como corpo, objeto da psicanálise e “constitui um todo em funcionamento coerente com a história do sujeito” (p. 241).

Segundo Lindenmeyer (2012), há uma constante “confusão terminológica” (p. 342) para definir o corpo e suas manifestações dentro da teoria psicanalítica, o que acarreta, segundo a autora, um distanciamento das noções de corpo segundo Freud, que são demasiadamente claras: (1) o corpo não é reduzível ao orgânico; (2) não pode se desvincular do psíquico; (3) é de onde emerge a pulsão e (4) possui função central na constituição do aparelho psíquico.

Desta maneira, Lindenmeyer (2012) reitera que “sem sombra de dúvida, o corpo possui seu lugar na teorização freudiana” (p. 342); ele **faz margem, fronteira entre o dentro e o fora**. Podemos dizer, enfim, que tratamos de uma “linguagem sobre o corpo” (Lazzarini & Viana, 2006, p. 242) acessada por meio de palavras que dizem respeito à sexualidade, portanto, à pulsão.

Trataremos, pois, de elaborar mais detidamente o que exatamente é o papel do corpo para a teoria psicanalítica que, segundo Assoun (1995) aparece, hora como uma massa orgânica

estudada pela biologia (*Körper*), hora como parte da metapsicologia psicanalítica de constituição subjetiva singular (*Leib*) e são os sintomas psicossomáticos que denunciam essa profunda interação que “relaciona a profundidade, de certa forma, com a superfície, a saber, o sintoma: aquilo que goza dos poderes do Leib e que modifica o Körper” (p. 177).

Segundo Lazzarini e Viana (2006), o corpo orgânico, ou Körper, tem constante força de imposição para a sua representação no psíquico e, nesse trabalho, as representações psíquicas do corpo subjetivo, o Lieb, respondem ao Körper: “sua dimensão de pertencente a uma realidade exterior ao eu” (p. 242). Nesta medida, um tem impacto constante no outro e em sua erogeneidade. Portanto:

Freud, ao articular uma teoria da sexualidade, inicia uma verdadeira revolução na concepção de corpo, revolução esta que, se estruturando a partir do corpo *Soma*, corpo biológico, corpo da pura necessidade, vai desembocar na noção de corpo erógeno, inserido na linguagem, na memória, na significação e na representação, ou seja, corpo próprio da psicanálise.

Para Lindenmeyer (2012), a teoria freudiana permite compreender o corpo como “lugar de inscrição das marcas presentes nas reminiscências das experiências precoces do infante, por onde o Eu poderá se constituir, sendo, assim, o lugar por onde emerge o pulsional, mas também o meio de chegar à sua satisfação, quer ela se dê no prazer ou no desprazer” (p. 357). Portanto, o Eu é uma unidade subjetivada que se relaciona com o corpo, com o espaço e com a imagem - imagem da ordem do imaginário, que precisou ser investida de afeto através da imagem do corpo.

A elaboração da segunda tópica, em *O Eu e o Id* (1923/2011), segundo Lazzarini e Viana (2006), definiu o Eu como “essencialmente corporal” (p. 248), cuja relação entre as sensações dentro/fora possibilita que o Eu advenha e se desenvolva, portanto: “o corpo é o próprio, a

primeira pessoa” e continuam mais à frente em seu texto: “Em suma, o eu é mais uma subjetivação da superfície corporal do que uma aparelhagem mental do corpo; ele é mais efeito da emergência do corpo como próprio do que como produto acabado de uma experiência corporal”.

Através disso, podemos afirmar “não que o sujeito tem um corpo, mas que o sujeito é um corpo” (Lazzarini & Viana, 2006, p. 243), já que há uma articulação singular e intrínseca entre a corporeidade e a subjetividade.

Partimos dos pressupostos elencados acima para analisar mais detidamente cada um dos pontos colocados, a fim de compreender de forma mais aprofundada a **relação do sujeito e da teoria psicanalítica com o corpo e com a noção de identidade no que diz respeito à estética da *rostidade***. Para isso, iremos elaborar as relações da pulsão, do narcisismo e dos três registros lacanianos (Real, Simbólico e Imaginário) para localizar o corpo na teoria psicanalítica. Ao final do capítulo, abordaremos mais detidamente o nosso objeto: a noção de identidade estética em relação à *rostidade* do sujeito.

3.1 A pulsão

Para Freud (1915/2010), a constituição psíquica do sujeito tem relação com o contato que ele tem consigo mesmo e com o ambiente, com o dentro e com o fora. Dessa maneira, podemos compreender essa constituição a partir da teoria das pulsões e da teoria do narcisismo. Trataremos inicialmente da primeira. Segundo o autor, a pulsão é o limite entre aquilo que é somático e aquilo que é psíquico e se origina dentro do próprio organismo como uma “força constante” (p. 40) que só é possível ser eliminada quando for satisfeita externamente.

Podemos compreender a pulsão como um conceito de fronteira e união entre o corpo e o psiquismo. O conceito representa uma complexa dinâmica entre corpo e psiquismo onde ambos estão entrelaçados (Lindenmeyer, 2012).

É importante ressaltar que a pulsão não é a mesma coisa que o instinto. Este é ligado ao biológico e tem um objeto fixo de satisfação, por exemplo: sinto fome e, por isso, me alimento; a fome acaba. Ou seja, tem uma relação direta entre causa e efeito. Já a pulsão possui características próprias, são elas: impulso ou pressão (quantidade de força presente no mesmo para a sua satisfação); fonte (origem que pode ser num órgão, uma parte do seu corpo, definido por zonas erógenas); finalidade (é sempre a satisfação, independentemente de como pode ser alcançada); e objeto (meio pelo qual a pulsão é satisfeita, ele é sempre mutável, uma vez que não está diretamente vinculado a ela, mas sim, com sua capacidade de satisfação) (Freud, 1915/2010).

Ou seja, a pulsão não tem uma relação direta de causa e efeito: há fome, mas não fome de qualquer coisa; existe algo específico de que o sujeito quer se alimentar. Outra diferença fundamental é que o instinto é plenamente satisfeito: há fome, come, não há mais fome. **A pulsão nunca é plenamente satisfeita; ela se desloca e se transforma; é o motor do desejo humano que sempre insiste e sempre está em busca de algo diferente.**

A pulsão pode seguir diferentes destinos; quando não satisfeita, ela pode ser recalcada no inconsciente ou sublimada, desviada para outros fins, como, por exemplo, artísticos. Quando a pulsão se descarrega, ela pode seguir diferentes vias: ativa (dirigida para fora, sendo o sujeito ativo nessa ação); passiva (a direção da pulsão se inverte, é o próprio sujeito quem sofre a sua ação, portanto a pulsão encontra satisfação em ser alvo da ação); e, reflexiva (o sujeito é agente e receptor da ação, nessa via a pulsão é satisfeita pelo retorno ao próprio eu) (Freud, 1905/1996).

O pensamento freudiano inicial parte da lógica entre o princípio do prazer e o princípio da realidade. Nessa ideia inicial, o aparelho psíquico, a princípio, busca sempre uma homeostase energética positiva (obter prazer) e negativa (não obter desprazer). Freud

(1915/2010) cria a hipótese de que as pulsões são responsáveis pela complexidade do sistema nervoso humano e por sua tensão. Mas para viver em sociedade, o sujeito deve recalcar ou sublimar parte de seus desejos, respeitando o princípio da realidade. Nesta medida, o sujeito pode estar com fome durante uma reunião de trabalho, mas ele adia a homeostase energética de sua fome para depois que a reunião acaba.

Inicialmente, a pulsão tem duas divisões: sexuais (prazer e descarga de libido) e do Eu ou de autoconservação (autopreservação do corpo, sobrevivência). A primeira se relaciona com o princípio do prazer e a segunda com o princípio da realidade (Freud, 1915/2010).

Já na obra *Além do Princípio do Prazer*, Freud (1920/1976) passa a ampliar a teoria das pulsões, separando-as em pulsões de vida ou Eros (conservar, unir, ligar; incluem as pulsões sexuais e de autoconservação) e pulsões de morte ou Thanatos (tendência ao inorgânico, à repetição, à descarga absoluta de tensão, à destruição).

Se, para Freud (1915/2010), a pulsão tem caminho linear (Zona erógena → Pressão para a satisfação → Objeto substituível → Meta ou satisfação), para Lacan (1964/2008), ela tem caminho cíclico; é algo que diz respeito à constituição do sujeito do inconsciente e à sua relação com as regras estruturais do inconsciente e suas manifestações no mundo externo. Iremos expor mais detalhadamente essa relação a seguir.

Com seu aforismo: “O inconsciente é estruturado como uma linguagem”, Lacan (1953/1998, p. 199) nos mostra que **a estrutura topológica da constituição do sujeito é estruturada como uma linguagem**, mas não nega que **a dinâmica da constituição se mantenha**, assim como a teoria freudiana, **uma dinâmica sexual**. No que diz respeito à sexualidade, Lacan (1964/2008) esclarece que é através de pulsões parciais que há a sua composição na vida psíquica do sujeito do inconsciente:

É em razão da realidade do sistema nervoso homeostático que a sexualidade só entra em jogo em forma de pulsões parciais. A pulsão é precisamente essa montagem pela qual a sexualidade participa da vida psíquica, de uma maneira que se deve conformar com a estrutura de hiância que é a do inconsciente (p. 173).

Lacan (1964/2008) esclarece que a pulsão transcende as três possíveis vias (ativa, passiva e reflexiva) descritas por Freud, uma vez que essa definição linguística apenas contorna o fundamental da pulsão, que, para ele, seria a sua estrutura de vaivém: “Freud nos apresenta como assentado que parte alguma desse percurso pode ser separada de ser vaivém, de sua reversão fundamental, do caráter circular do percurso da pulsão” (p. 175). O que fica ilustrado pelo par sadomasoquista e pela pulsão do prazer do olhar.

Mas o autor vai além quando qualifica não dois, mas três elementos presentes no circuito, que são as bordas e o entre, o vaivém, que pode ou não aparecer, mas que seria o terceiro tempo do circuito em que aparece um novo sujeito: “Esse sujeito, que é propriamente o outro, aparece no que a pulsão pôde fechar seu curso circular” (Lacan, 1964/2008, p.175). Portanto, a possibilidade de aparição de um novo sujeito, de um outro, permite aquilo que o psicanalista chama de “função da pulsão”.

Se, como mostrado anteriormente, a origem da pulsão para Freud (1915/2010) é uma zona erógena, a borda pode ser satisfeita sem que o alvo seja atingido, uma vez que ela visa o mesmo alvo do qual ela tem origem. O alvo, para Lacan (1964/2008), tem dois sentidos: o trajeto e o seu objetivo. O seu alvo é o retorno; é o seu circuito, o vai e vem. Por conseguinte, **o objeto da pulsão, aquilo que ela visa como contendo a sua satisfação, na realidade, é um vazio que pode ser preenchido com qualquer coisa, pois seu objetivo é se satisfazer com o contorno do objeto, que sempre faltará, uma vez que ele não existe.** É na relação com esse objeto que essa pulsão é parcialmente satisfeita.

Lacan (1964/2008) não consegue observar relação de espiral, de continuidade entre as pulsões. Ou seja, ele não observa que a passagem de uma pulsão a outra se dá por algo da ordem da própria pulsão. Por exemplo: não se passa da pulsão oral para a pulsão anal quando o organismo se desenvolve. É outra coisa que faz com que essa passagem seja possibilitada, é, pois, “pela intervenção, pelo reviramento, da demanda do Outro” (p. 177). Para ele, **a pulsão tem, no inconsciente, a função de relacionar os espaços, as faltas entre o sujeito e sua relação com a realidade, de maneira a relacionar em junção e disjunção com a falta presente nessa interação, através da relação fantasiosa com esse objeto.**

Para exemplificar essas relações, Lacan (1964/2008) fala acerca das perversões, dos sujeitos que desviam a sexualidade e de como a pulsão age nesses modos de funcionamento. No exemplo do voyeurismo, o sujeito tem a função da pulsão em ver e ser visto, no par vaivém, em relação ao fecho, não ao objeto; ele contorna o objeto para atingir seu objetivo. O objeto, neste caso, seria o olhar. Mas **é no contorno do olhar que a pulsão se satisfaz.** No olhar enquanto escondido, enquanto não explícito e sim contornado. Quando esse olhar é desmascarado, é visto; aí entra o outro e, a partir disso, a vergonha, pois “o que ele procura ver, saibam bem disso, é o objeto enquanto ausência” (p. 179).

O motivo pelo qual o sujeito voyeur busca o olhar em sua ausência é que a pulsão escópica busca contornar o objeto, o olhar, já que é contornando — e não realmente atingindo este alvo — que **o sujeito pode fantasiar sobre aquilo que se esconde e atingir a satisfação do prazer por meio desta fantasia:** “o que se olha é aquilo que não se pode ver” (Lacan, 1964/2008, p. 179).

Quando o outro é introduzido na relação, o circuito da pulsão é demonstrado e ela passa a sua atividade no retorno sobre si mesma; neste caso, o voyeur passa a ser o exibicionista e, portanto, o objeto olhado. Neste momento, o circuito pulsional transforma-se em satisfação

consigo mesmo (voyeur fantasiando com conteúdo próprio para satisfazer a pulsão) para a relação com outro e com o prazer nessa relação, em que o outro ganha lugar central na satisfação e o sujeito lugar de objeto (Lacan, 1964/2008).

Portanto, a pulsão se satisfaz sempre parcialmente enquanto não dependente do objeto e sim do contorno de um objeto qualquer, que sempre é passível de substituição, mas nunca de completa satisfação pulsional, exigindo do sujeito nova busca: “O sujeito é um aparelho. Esse aparelho é algo de lacunar, e é na lacuna que o sujeito instaura a função de um certo objeto, enquanto objeto perdido. É o estatuto do objeto *a* enquanto presente na pulsão” (Lacan, 1964/2008, p.181).

Ou seja, para Lacan, a lógica do circuito pulsional é: Zona erógena -> Outro -> retorno ao sujeito. Se para Freud (1915/2010) o objeto da pulsão não é fixo e encontrado no mundo, para Lacan (1964/2008) ele é o Objeto *a*, causa de desejo. Assim, é o circuito que causa satisfação em sua constante repetição, causando mais desejo, e sua lógica é, como dito anteriormente, estruturada pela linguagem, portanto, simbólica.

Dessa maneira, o sujeito não se encontra no objeto, e sim no contorno dele, mas esse contorno é realizado através da fantasia. Lacan (1964/2008) conclui que **é na fantasia que o sujeito do inconsciente está**; por conseguinte, também **é na fantasia que o desejo do sujeito se encontra**:

Na fantasia, frequentemente o sujeito é despercebido, mas ele está sempre lá, quer seja no sonho, no devaneio, em não importar quais formas mais ou menos desenvolvidas. O sujeito se situa a si mesmo como determinado pela fantasia. A fantasia é a sustentação do desejo, não é o objeto que é a sustentação do desejo. O sujeito se sustenta como desejante em relação a um conjunto significante cada vez mais complexo. Isto se vê bem na forma de enredo que esse conjunto toma, onde o sujeito, mais ou menos

reconhecível, está em algum lugar, esquizado, dividido, habitualmente duplo, em sua relação a **esse objeto que o mais frequentemente não mostra mais seu verdadeiro rosto** (p. 181, grifo nosso).

Assim sendo, a relação entre sujeito e objeto acontece através da fantasia; daí outro famoso aforismo lacaniano que diz que *não existe relação sexual* (Lacan, 1972-1973/2008).

Segundo Nogueira (2021), a fantasia é uma “formação psíquica, que tem como função impedir o movimento arrebatador de uma pulsão e evitar que ela alcance o limite de um possível gozo intolerável” (p. 77), para isso, **a fantasia barra a entrada de uma pulsão em relação a satisfação de um gozo absoluto**, permitindo assim, a satisfação parcial dessa pulsão **o que evita a destruição do sujeito**. Por meio da fantasia, na relação de identificação, o sujeito se reconhece como objeto; portanto, “na fantasia, somos o que perdemos”, ou seja, **o sujeito se identifica com o objeto perdido**.

Para que haja relação entre sujeito e objeto, é preciso que haja separação entre o Eu e tudo aquilo que não é Eu. Para Amparo *et al.* (2013), a dialética dentro/fora do sujeito é produto “da constituição do imaginário ligado ao corpo e da capacidade de representar a si e ao outro enquanto entidade separada de si mesma” (p. 503). Essas representações são possibilitadas através do narcisismo e da passagem pelo complexo de Édipo.

Podemos concluir que a pulsão tem papel fundamental na constituição do Eu, já que o autoerotismo e o narcisismo só podem acontecer com a constituição do corpo pulsional e que a separação entre Eu e não Eu acontece por meio da passagem pelo estágio do espelho e pelo complexo de Édipo (Lazzarini & Viana, 2006).

Segundo Freud (1914/1974c), o sujeito não possui um Eu em sua origem como indivíduo. E é através da organização da instância psíquica “sob o efeito de uma ação psíquica que provoca uma brecha no desenvolvimento pulsional, constituindo-se no elemento

fundamental que permitirá a emergência do Eu a partir do narcisismo” (Amparo *et al.*, 2013, p. 503). Em vista disso, falaremos do narcisismo na constituição da noção de identidade estética do sujeito, mas antes, iremos elaborar de forma mais aprofundada a pulsão escópica.

3.2 A pulsão escópica

O ato de olhar e o de ser olhado são abordados por Freud (1905/1996) em seu texto *Três ensaios sobre sexualidade*. Nesta obra, o autor descreve a sexualidade infantil e evidencia que as expressões libidinais associadas às zonas erógenas se constituem por meio da relação com o outro. Tais movimentos não se reduzem a funções mecânicas nem à capacidade biológica do organismo, mas adquirem relevância a partir de sua dimensão pulsional e libidinal. **É por meio desse investimento libidinal que determinadas experiências corporais passam a ser inscritas no campo do desejo, contribuindo para a constituição do sujeito enquanto sujeito do desejo.**

A pulsão escópica é, para Freud (1905/1996), vinculada à curiosidade infantil, fonte de manifestação de seus interesses sexuais, principalmente os relacionados ao enigma da diferença sexual. Segundo a obra, “a impressão visual continua a ser o caminho mais frequente pelo qual se desperta a excitação libidinosa” (p. 96); portanto, entre os caminhos que estimulam a excitação libidinosa de um sujeito por um objeto elencado como sexual, na interação entre os cinco sentidos, o visual seria o de maior frequência. O autor conclui que, segundo essa lógica, **aquilo que é visual e que estimula a libido passa, através de uma seleção natural, a ser considerado em termos descritos como beleza.**

No texto de 1915, *Os instintos e suas vicissitudes*, Freud (1915/2010) elabora de forma mais aprofundada a atividade envolvida no olhar e a passividade em ser olhado. Nesta medida, a pulsão comporta, de maneira simultânea, um polo ativo e outro passivo. Já no texto do *Estranho* de 1919, Freud (1919/2010) trabalha com os **efeitos do retorno do olhar para o**

sujeito, da sensação de ser observado, que tem o potencial de despertar estranhamento e angústia e, ao mesmo tempo, familiaridade.

Para Lacan (1964/2008), a diferença entre ver e olhar se dá enquanto percepção e elaboração. Então o ver é da ordem do verbo, da ação que atua por meio da via da visão. Já o olhar é da ordem da representação subjetiva, da introjeção daquilo que foi visto no par (representante + afeto) que é elaborado no aparelho psíquico. Nesta passagem, ver/olhar implica a supressão ou exclusão de algo. Logo, para o autor, o olho e o olhar se diferenciam. O olho é ato, ação de ver. Já **o olhar é função psíquica, algo subjetivo que carrega consigo muito além da imagem representada, os significantes singulares daquela representação e um pedaço de real que causa o desejo.** Detalhemos melhor cada um desses pontos ao longo deste tópico.

Lacan (1964/2008) realiza uma releitura que transforma radicalmente a pulsão escópica. **O olhar não pertence ao sujeito**, como em Freud; ele **está do lado do objeto *a***, no campo escópico, e **é por meio da falta que captura o sujeito, causando desejo**; dessa maneira, o sujeito é inaugurado no campo do olhar pelo Outro (materno, social e simbólico).

Ao abordar a relação entre o olhar e ser olhado, Lacan (1964/2008) assinala que “eu só vejo de um ponto, mas em minha existência sou olhado de toda parte” (p. 76). Dito isso, o sujeito vê através da sua percepção particular que só tem um referencial. Entretanto, antes de seu olhar, existe o olhar de todo o resto para ele, já que ele pode ser observado de todos os ângulos em que ele não se enxerga; todos os referenciais permitem esse olhar sobre ele. E, além disso, o olhar não está contido, limitado ao orgânico, pois o sujeito é olhado enquanto falado.

O olhar do Outro, que preexiste ao olhar do sujeito, também abarca todos os aspectos do seu ser, aos quais ele mesmo não tem acesso, na medida em que ainda não possui uma unificação da representação psíquica sobre si e, por isso, o sujeito depende deste olhar para

construir o seu próprio olhar. O outro olha e diz sobre ele e, a partir disso, ele pode também olhar e dizer sobre si a partir do que foi dito pelo Outro. Nesta medida, o olhar está contido no Outro e nas relações de constituição do estágio do espelho (Lacan, 1964/2008).

O que temos que compreender nesse momento é que é **a partir da contingência da falta constitutiva que o olhar do outro, que nomeia de forma libidinal o sujeito, pode permitir a este a capacidade de se nomear, de se olhar**. Portanto, o sujeito é capaz de olhar para si, de se representar psiquicamente, com base no que foi olhado por outros anteriormente.

O olhar só se nos apresenta na forma de uma estranha contingência, simbólica do que encontramos no horizonte e como ponto de chegada de nossa experiência, isto é, a falta constitutiva da angústia de castração. O olho e o olhar, esta é para nós a esquizofrenia na qual se manifesta a pulsão ao nível do campo escópico (Lacan, 1964/2008, p. 76).

Ou seja, **o olhar representa a possibilidade simbólica de busca, de encontro com algo que está na ordem da fantasia e do imaginário, portanto, em relação à falta, ao real**, na medida em que ocupa essa zona de imagem que o outro vê e diz o que vê e o sujeito fantasia, constrói a imagem que ele vê a partir daquilo que é dito pelo olhar do Outro, falta essa que é responsável justamente pela angústia da castração, angústia da não completude. Portanto, **tanto o olho como o olhar são a divisão, a clivagem no nível do campo escópico** (Lacan, 1964/2008).

A estrutura do sujeito determinará qual relação fantasiosa irá se construir entre o olhar e o sujeito. Portanto, qual será o grau de importância desse olhar e, também, de consciência acerca da dependência em relação a ele. Lacan (1964/2008) determina esquematicamente que:

Uma vez que o sujeito tenta acomodar-se a esse olhar, ele se torna esse olhar, esse objeto puntiforme, esse ponto de ser evanescente, com o qual o sujeito confunde seu próprio desfalecimento. Também, de todos os objetos nos quais o sujeito pode reconhecer a dependência em que está no registro do desejo, o olhar se especifica como inapreensível (p. 86).

Assim sendo, a identificação com o olhar é critério de alienação ao desejo do desejo do Outro, mas, no que diz respeito ao olhar, ele é:

Mais que qualquer outro objeto, desconhecido, e é talvez por essa razão também que **o sujeito consegue simbolizar com tanta felicidade seu próprio traço evanescente e puntiforme na ilusão da consciência de *ver-se vendo-se*, em que o olhar se elide** (Lacan, 1964/2008, p. 86, grifo nosso).

Dessa forma, o sujeito só tem acesso às suas próprias **representações mentais** e, já que elas são **constituídas na relação com o Outro**, o sujeito pode, de maneira ilusória, **idealizar o que o outro vê sobre si** e “é por isso que o mundo é atingido por uma presunção de idealização, por uma suposição de só me entregar minhas próprias representações” (Lacan, 1964/2008, p. 84), como se o mundo só existisse enquanto o sujeito o percebe como tal em suas representações mentais que pressupõem o olhar do Outro sobre ele através de suas próprias representações mentais.

Se assim o é, então existe, segundo Lacan (1964/2008), uma lógica de propriedade, de ser detentor do mundo, já que ele só existe enquanto representação mental. Avançando nessa mesma lógica, o sujeito também se inscreve nesse movimento em relação ao outro: ele só existe enquanto representação na psique de um Outro, tal como o mundo. Assim, se não é percebido ou simbolizado, representado na psique, não existe. Ou seja, **torna-se um nada quando não é um algo para alguém.**

Nesse sentido, é possível traçar um paralelo com o sujeito inserido no neoliberalismo e que habita as redes sociais: para *ser alguém*, ele precisa ver e ser visto. Tal dinâmica se sustenta na construção de uma imagem cuidadosamente elaborada no espaço digital, **imagem que responde ao imperativo contemporâneo de presença contínua e de exposição de si**.

Essa formulação nos permite avançar a hipótese de que **o funcionamento das redes se organiza a partir de uma economia pulsional marcada pelo exibicionismo e pelo voyeurismo**, na qual o excesso do olhar ocupa uma posição análoga à da preliminar na relação sexual. Nas redes, essa **relação** também é **mensurada** através de números de curtidas, comentários, compartilhamentos, entre outras maneiras algorítmicas que demonstram essa espécie de **laço social digital cifrado** que possibilita a existência neste espaço, cujo objetivo é **a exibição e a venda de objetos**. Dessa maneira, **o sujeito assume a posição de objeto sendo exposto e vendido para o grupo social**.

Entretanto, este olhar que vem de fora ilumina uma parte dessa tela, desse anteparo, e não o quadro como um todo, já que **sempre falta algo na representação**. Desta maneira, “*o objeto a, no campo do visível, é o olhar*” (Lacan, 1964/2008, p. 106) como igual ao falo.

Portanto, Lacan (1964/2008) esclarece que: “no campo escópico, o olhar está do lado de fora, sou olhado, quer dizer, sou quadro” (p. 107). Assim:

o olho central da perspectiva, que indica o sujeito como aquele que vê, apenas o faz na medida em que o coloca numa posição de gozo, **ao elidir, por meio de um anteparo, o olhar como causa de desejo**. Dessa forma, se o sujeito cartesiano pode ser encontrado no ponto geométrico que organiza a perspectiva, o mesmo não pode ser dito acerca do sujeito na sua relação com o desejo. O sujeito surge não como organizador do quadro, mas como **aquele que é olhado, ou seja, aquele que se inscreve no quadro** (Anjos & Ferreira, 2020, p. 867-868, grifos nossos).

Lacan (1964/2008) exemplifica essa divisão com o **mimetismo**⁴⁰, em que o sujeito representa algo, uma parte de si, um **semblante**: “o sujeito dá de si mesmo, ou recebe do outro, **algo que é máscara, duplo, invólucro, pele separada, separada para cobrir a armação de um escudo**” (p. 107-108, grifos nossos), enquadrando um ponto luminoso que gostaria que o outro olhasse.

É neste mimetismo que Lacan (1964/2008) determina a relação do sujeito com as **funções fundamentais de relação entre a vida e a morte** e com a **reprodução**, com **tudo aquilo que marca sua incompletude**. E, diferindo do mimetismo nos animais, o homem, enquanto sujeito desejante, **não se deixa prender pela imagem; ele, na verdade, “se demarca nela, (...) joga com ela”** (p. 108, grifo nosso). Isso significa que **o sujeito manipula essa imagem, esse anteparo, usufruindo dele como ser desejante, de tal maneira que “a realidade só aparece como marginal”** (grifo nossos).

Vemos então aqui que o olhar opera numa certa queda de desejo, sem dúvida, mas como dizer? O sujeito não está aí de modo algum, ele é teleguiado. Modificando a fórmula que é a que eu dou para o desejo enquanto inconsciente – *o desejo do homem é o desejo do Outro* – direi que é de uma espécie de desejo *ao* Outro que se trata, na extremidade do qual está o *dar-a-ver*. (...) Há um apetite do olho daquele que olha (Lacan, 1964/2008, p.115, grifos do autor).

Lacan (1964/2008, p. 95) define que “nessa matéria do visível tudo é armadilha, e singularmente (...) entrelaço” e que “**o essencial da relação da aparência do ser (...) está em outro lugar**” (p. 96, grifos nossos). Sendo assim, **aquilo que se percebe não é aquilo que se**

⁴⁰ Mimetismo é a adaptação de alguns organismos para parecer com outros, como, por exemplo, o bicho-folha que aparenta ser uma folha, mas na realidade é um inseto.

apresentou; o que o sujeito procura mostrar para o olhar do outro não pode ser visto, pois é algo que se perde. **Nós nunca vemos a realidade exposta, mas sim a realidade significada pela mediação da superfície simbólica imaginária, portanto, através da fantasia.**

Entretanto, **o olhar, como objeto a, fura essa superfície, provocando angústia.** O sujeito aqui é “função do sujeito no domínio do espetáculo” (Lacan, 1964/2008, p. 99), um sujeito que precisa ser captado, segundo o autor, enquanto “dimensão fenomenal do sobrevoo” (p. 100), e essa dimensão do fenômeno é passível de captura por meio do mimetismo.

Logo, o órgão-olho pode funcionar enquanto objeto *a* na medida em que é faltante, já que: “no nível escópico, não estamos mais no nível do pedido, mas do desejo, do desejo do Outro. É o mesmo no nível da pulsão invocadora, que é a mais próxima da experiência do inconsciente” (Lacan, 1964/2008, p.105). Não é o que é visto, e sim o que se deseja ver em relação ao circuito pulsional: o sujeito olha; mas, ao olhar, é atravessado pelo olhar do Outro; esse olhar se inscreve como objeto-causa de desejo; e, assim, retorna ao sujeito como falta, angústia, fascinação ou erotização. Portanto, **o objeto olhar causa desejo, mas também confronta o sujeito com sua própria assujeição ao Outro.**

A exposição realizada no ciberespaço nos convoca a perguntar: **qual é o lugar do falante (e de sua falta) nesse contexto?** Podemos supor que os algoritmos operam destacando e modulando aquilo que o sujeito procura, oferecendo conteúdos que prometem tamponar sua falta. Assim, quando a falta se manifesta, o algoritmo responde convocando o sujeito ao gozo. Nessa lógica, o desejo funciona como uma espécie de moeda de troca: escamoteia-se aquilo que não se tem pela via de uma busca incessante por obtê-lo. É justamente essa dinâmica que sustenta o funcionamento do sistema ao expor continuamente aquilo que falta ao sujeito, convertendo-o em objeto de consumo.

Lacan (1964/2008) descreve que o sujeito exige o olhar do Outro e direciona seu desejo a essa demanda. Ele analisa duas situações em que o olhar denota um desejo negativo pelo outro ou o sujeito supõe que o outro, por meio do olhar, deseje para ele algo. Uma delas é o uso da expressão “mau-olhado”, que carrega com si uma cadeia de significantes negativos, cujo poder é o de trazer algum “mau” através do olhar, do desejo do mal que este olhar carrega.

A outra é em relação ao sentimento de inveja, em que “a inveja é provocada pela possessão de bens que não seriam, para aquele que inveja, de nenhum uso, e dos quais ele nem mesmo suspeita a verdadeira natureza” (Lacan, 1964/2008, p. 116). Aqui, a inveja está nessa imagem que o sujeito olha do outro, essa parte que ele coloca luz e que vê, no outro, o que ele enxerga como completude, como encontro com o objeto *a*, naquilo que o outro está mimetizando possuir, ou que o sujeito supõe que ele o esteja.

Popularmente, o mau-olhado e a inveja são superstições e formas simbólicas de falar do poder do olhar do outro sobre nós. É a ideia de que o olhar carrega desejo e julgamento e que isso pode “atingir” alguém, afetar seu corpo, sua vida, sua sorte. Ou seja, não é um olhar neutro, mas sim carregado de afeto e intenção. Em termos psíquicos, é o reconhecimento de que não somos indiferentes ao modo como somos olhados; **o olhar do outro nos constitui, mas também pode nos invadir.**

As **redes sociais** formam, basicamente, uma **máquina de olhares**. Stories, fotos, números de visualizações, curtidas, tudo gira em torno de ver e ser visto. A diferença é que o olhar, antes situado em contexto familiar, de vizinhança ou de comunidade, se torna difuso, anônimo e imensurável. A pessoa posta em sua rede particular uma conquista, o próprio corpo, um momento feliz e junto pode vir uma angústia muito parecida com a lógica do mau-olhado: “Será que estão me invejando?”, “Será que vão me julgar?”, “Melhor não mostrar demais...”.

Não é raro ver gente falando “Vou apagar; alguém colocou olho gordo e deu errado na minha vida”.

A colagem com a própria imagem faz com que no universo digital haja a tentativa de antecipação do desejo e do julgamento dos outros de forma constante. Podemos pensar que as próprias redes oferecem reguladores do olhar do outro através das contas privadas, possibilidades de postagens para um grupo restrito de pessoas, os chamados melhores amigos, até mesmo a existência da possibilidade de “voltar atrás” e apagar (ou arquivar) uma postagem. Podemos pensar que **todos esses reguladores são outras espécies de “filtros”, estratégias que também criam borda, um limite naquilo que está sendo exposto.** Se por um lado o sujeito se constitui simbolicamente pelo olhar do outro, ele também pode ser devorado por esse mesmo olhar.

O que podemos associar com a modalidade de gozo do “Mais Gozar” (Lacan, 1969-1970/1992). O **Mais-Gozar** é uma conceituação lacaniana homóloga ao conceito de mais-valia em Marx. Este conceito indica que **o laço social no mundo capitalista é organizado pela extração de um excedente, para Lacan, de gozo.** Esse movimento é produzido justamente a partir da não completude do gozo concomitante com o excesso, já que o sujeito não é olhado como gostaria. Como demonstrado anteriormente, o olhar do Outro não carrega somente afetos positivos, também traz um gozo incontrolável por meio da inveja, do desejo, da rivalidade e comparação. Portanto, o sujeito vira objeto do gozo do Outro.

Algo do sujeito circula externamente a ele sendo capturado no campo do Outro, gerando mais-gozar. O sujeito inserido nas redes recebe pequenas doses de gozo em troca de sua exposição (curtidas e comentários), mas quem acumula o valor que excede é a plataforma, o mercado, a 3ª pessoa. É a **economia libidinal respondendo à economia digital**, motor de engajamento e produção.

A fim de elaborarmos de forma mais aprofundada a relação da constituição psíquica com o que aqui chamamos de *rostidade*, a seguir, trataremos do aspecto da constituição das representações da imagem do sujeito, por meio do mecanismo do narcisismo e, posteriormente, das noções de Eu ideal e ideal de Eu.

3.3 O narcisismo

Descrevemos como, a partir da constituição do corpo pulsional, é possível que haja separação entre o que é Eu e o que é Não-Eu. Assim, compreendemos que a energia pulsional pode ser investida no próprio Eu ou nos objetos externos ao Eu, ou seja, aquilo que é não-Eu. Quando essa energia é investida no próprio Eu, denominamos essa modalidade de investimento de narcisismo (Freud, 1914/2010).

Além disso, Freud (1914/2010) também compreende o narcisismo como constitutivo da vida psíquica. Nesse sentido, o autor elabora etapas subjetivas de desenvolvimento narcísico. Assim, o **narcisismo** é uma etapa de desenvolvimento do Eu que **representa a transição entre o prazer centrado em si mesmo (autoerotismo) e a escolha de um objeto de desejo, de amor**. Podemos, portanto, compreender o narcisismo como constituinte da natureza sexual da libido do sujeito, portanto, como “uma etapa na assunção do corpo próprio” (Lazzarini & Viana, 2006, p. 245).

São duas as etapas do desenvolvimento narcísico propostas por Freud (1914/2010): o primário e o secundário. E acontecem em três momentos. Num primeiro momento, anterior ao autoerotismo, o sujeito satisfaz suas pulsões sem compreender de onde essa satisfação tem origem e considera, psiquicamente, que tudo é ele; este é o início do narcisismo primário; é aqui que se inicia a relação do sujeito com o mundo externo que ainda não tem noção do que é Eu e do que é não-Eu. Neste momento, o sujeito é regulado pelo princípio do prazer.

Segundo Lacan (1964/2008), a associação entre o Eu e o Outro – não-Eu, em uma leitura freudiana – define a posição de **alienação ao desejo do outro**; o sujeito é totalmente dependente deste outro. Ele sente como se toda a relação fosse uma só coisa. Assim, ainda não há uma unidade corporal representada na psique. Esta fase é denominada estágio pré-especular.

Este é um estágio extremamente importante, pois qualifica a passagem do registro psíquico do Eu do imaginário para o simbólico. Essa fase “institui um esboço do Eu a partir da imagem unificada do corpo na presença efetiva do outro, que testemunha, através do olhar, a forma do semelhante” (Amparo *et al.*, 2013, p. 507).

No segundo momento, na relação com o cuidador, que satisfaz as pulsões do sujeito, ele passa ao momento do autoerotismo, em que também satisfaz suas pulsões com seu próprio corpo, porém, agora, valorizando o olhar, o toque do outro sujeito, iniciando o processo de separação entre mundo interno e mundo externo. Ele passa a perceber a presença de algo que se diferencia do seu organismo, uma vez que suas pulsões não são satisfeitas imediatamente; portanto, o atraso ou a não completude causa o início de uma separação entre sujeito e mundo (Freud, 1914/2010). Aqui há a introdução do princípio da realidade em contrapartida ao princípio do prazer.

Lacan (1964/2008) assinala que o sujeito se relaciona com este outro para além da satisfação de necessidades, numa relação libidinal e pulsional. Desde os primeiros momentos de vida, o sujeito depende do olhar e da linguagem do Outro para conferir sentido às suas experiências, ainda que essa relação se estabeleça sob a lógica da alienação. Este é o primeiro momento do estágio do espelho, em que a criança se depara com sua imagem especular sem reconhecer plenamente seu caráter de representação, identificando-se com ela como se fosse uma unidade efetivamente existente.

Paralelamente, é por meio do olhar e das palavras do Outro que suas vivências corporais adquirem significação. Assim, manifestações inicialmente indeterminadas, como o choro, passam a ser interpretadas e nomeadas — por exemplo, como expressão de fome —, sendo inscritas em uma rede simbólica que participa da constituição do sujeito (Lacan, 1964/2008).

Além disso, essa fome não é apenas nomeada como uma necessidade biológica a ser satisfeita. A resposta do Outro é atravessada por afetos, expectativas e significações que excedem a simples oferta do alimento. Perguntas como “Do que o bebê está com fome hoje?” ou “Ele quer uma fruta ou uma mamadeira?”, acompanhadas por entonações, gestos e modos singulares de endereçamento, ilustram como a necessidade é recoberta por uma trama simbólica e afetiva (Lacan, 1964/2008).

Nesse processo, não é apenas o alimento que é oferecido, mas também um **conjunto de significações que inscrevem a experiência da criança no campo da linguagem e do desejo do Outro**. Dessa forma, **não apenas o objeto da necessidade é oferecido, mas também sentidos são atribuídos à experiência** da criança. É nesse processo que determinadas preferências, identificações e modos de relação com o desejo começam a se constituir, sempre mediados pelo campo do Outro (Lacan, 1964/2008).

Nesse primeiro tempo do estágio do espelho, segundo Amparo *et al.* (2013), o sujeito ainda não garantiu a sua subjetividade, ainda não se reconhece por seu nome próprio, portanto, “o Eu é estruturado primeiramente como entidade alienante. Ele não pode ser entendido como prolongamento do indivíduo, mas como deslocamento deste, ou melhor, como uma fachada que, enquanto unidade íntegra, é essencialmente fragmentada” (p. 508).

No segundo tempo do estágio do espelho, o sujeito vê o seu reflexo e reconhece psiquicamente que aquilo é uma imagem, mas não tem definição de quem é aquela imagem. Neste momento, **uma unificação corporal já se faz presente**, o que garante que o sujeito

separe a imagem de si. É um período transitivo de indeterminação, em que o sujeito passa a procurar por essa imagem atrás do espelho em **busca de um sentido.** Aqui a nomeação começa a dar esse sentido na medida em que aquela imagem é **definida por outros como um reflexo** dele. Não é qualquer um que sente fome; é ele, e seu cuidador passa a dizer isso (Lacan, 1964/2008).

Num terceiro momento do narcisismo, para Freud (1914/2010), dá-se o narcisismo secundário. Nele, o sujeito busca objetos do mundo externo para satisfazer suas pulsões, tendo noção de separação, sabendo que **a satisfação vem de fora e não de si mesmo e, só assim, é possível a esse sujeito fazer laço social com o outro,** fazer laço com os objetos do mundo externo onde essa percepção de separação é total. O corpo do narcisismo secundário é um **corpo que está inserido na dimensão da alteridade,** já que há uma separação entre o Eu e o não-Eu e pode, a partir desse redimensionamento, ser submetido ao Édipo e à castração (Lazzarini & Viana, 2006).

No terceiro tempo do estágio do espelho ocorre uma relação entre as duas etapas anteriores em que, agora, a criança entende que aquilo no espelho é uma imagem, mas não só isso, é uma imagem dela mesma. E então essa criança entra no Édipo. É, portanto, um **momento de integração simbólica da imagem, do sentido, da diferença entre o Eu e o Outro como uma imagem virtual desenvolvendo uma consciência do corpo próprio unificado** (Lacan, 1964/2008).

O corpo da criança é, nessa fase inicial, um objeto para os pais que, idealmente, investem de maneira libidinal nele. Esse investimento é fundamental para que haja constituição do narcisismo na primeira infância. Neste momento, portanto, o corpo da criança ocupa o “seio da dialética da interação com o outro, permeada pela textura do mundo simbólico e da linguagem” (Amparo *et al.*, 2013, p. 504). Logo, **é somente através da frustração, do**

desprazer ou da não obtenção imediata de prazer que se faz o início desta relação de separação onde são delimitados “Eu-de-prazer” (Freud, 1930-1936/2010, p. 18) e objetos.

Por conseguinte, **a libido do Eu é deslocada para si mesmo e/ou para um objeto que busca a satisfação pulsional**. Um sujeito “saudável”⁴¹ é aquele que mantém um estado de equilíbrio entre investimento libidinal em si e nos objetos de satisfação pulsional, ou seja, um sujeito que é capaz de alcançar o equilíbrio da tensão gerada pela pulsão tanto tendo a si como objeto, como tendo o outro como objeto, mantendo a flexibilidade entre esses dois (Freud, 1915/2010).

Porém, o sujeito pode realizar o investimento libidinal de forma não equilibrada, investindo mais em si mesmo ou mais no objeto. Um exemplo do investimento excessivo em si mesmo pode ser a constante relação do sujeito com a sua própria imagem pessoal, chegando até mesmo a priorizar o princípio do prazer ao princípio da realidade, endividando-se ao comprar excessos de utensílios que auxiliam nessa imagem (roupas, cosméticos, procedimentos estéticos).

⁴¹ Na perspectiva psicanalítica, não se opera a partir de uma oposição rígida entre indivíduos “saudáveis” e “doentes”, tal como frequentemente ocorre em modelos médicos tradicionais. A psicanálise compreende o sofrimento psíquico a partir dos modos singulares de constituição subjetiva e das formas de relação do sujeito com o desejo, o gozo, a linguagem e o laço social. Nesse sentido, as categorias de neurose, psicose e perversão não correspondem a graus de saúde ou doença, mas a diferentes estruturas psíquicas e modos de funcionamento que organizam a experiência subjetiva. Assim, o foco da escuta analítica recai menos sobre a adequação a um ideal de normalidade e mais sobre a maneira pela qual cada sujeito lida com seus conflitos, impasses e formas de sofrimento.

Como exposto anteriormente, a fantasia participa ativamente da relação que o sujeito tem com a constituição de sua identidade estética, mas quando essa fantasia é atravessada pelas imagens alteradas desse sujeito, segundo Jorge (1952), “todo o futuro relacionamento do sujeito com seu semelhante e com o mundo externo será sempre mediatizado por essa tela da fantasia, por um lado protetora do real traumático, e, por outro, produtora de uma fixação objetual perversa” (p. 97). Para Lacan (1964/2008), a fantasia é, na verdade, a forma como o sujeito vê e lida com a realidade do mundo.

Tendo em vista esses dois pontos, podemos estabelecer um diálogo com o funcionamento das redes sociais, espaço em que o sujeito se coloca como objeto a ser olhado pelo outro, recebendo dele confirmações e elogios de si, mas também insultos e desqualificações. **Os impactos desse Outro virtual na elaboração da representação psíquica da identidade estética relacionam-se ao mais-gozar e, portanto, à angústia ligada à expectativa da exposição.** Isso ocorre porque aquilo que é olhado escapa ao “desejo do desejo do Outro”, e a falta de controle sobre essa cena pode mobilizar os mais diversos afetos na economia psíquica do sujeito, como o medo da inveja, o receio de mostrar-se em excesso, a sensação de esvaziamento, entre outras possibilidades.

A insistência do Outro contemporâneo em realizar alterações fisionômicas na imagem virtual do rosto do sujeito pode ser geradora de uma das saídas estudadas neste trabalho: o exponencial aumento de procedimentos estéticos em meninas e mulheres.

Se o narcisismo, tal como formulado por Freud, diz respeito à constituição do eu e ao modo como a libido pode se dirigir à própria imagem, nas redes sociais essa dimensão é intensificada por dispositivos que convocam o sujeito, especialmente meninas e mulheres, a se tornar projeto permanente de aperfeiçoamento e exposição. Nesse cenário, os procedimentos estéticos deixam de operar apenas no registro da escolha individual e passam a se inscrever

como práticas de adequação a ideais de beleza, sucesso e desejabilidade socialmente produzidos.

A passagem do narcisismo à problemática do eu ideal e do ideal de eu permite, assim, deslocar o foco da relação imaginária com a própria imagem para a incidência dos ideais que organizam o olhar do Outro, evidenciando como a cultura neoliberal e a economia da visibilidade digital modulam os referenciais a partir dos quais o corpo feminino é avaliado, comparado e continuamente convocado a se transformar. Portanto, a seguir, iremos elaborar a relação do Eu com o seu investimento libidinal em si mesmo, com o objetivo de ampliar ainda mais as análises dos pontos levantados até aqui.

3.4 Eu ideal e Ideal de Eu

Freud (1914/2010) detalha diferentes momentos em que o investimento libidinal do sujeito varia. Nosso objetivo aqui é tratar de dois: o Eu ideal e o Ideal do Eu. O primeiro é relativo ao que o sujeito idealiza quem deve ser para o mundo externo, **o que deveria ou gostaria de ter sido para suprir aquilo que o Outro espera dele**. Neste caso, inicialmente o sujeito responde aos desejos dos seus cuidadores; por isso, essa primeira relação é em relação a suprir o desejo deles e está vinculada ao narcisismo primário, funcionando como um **modelo imaginário de Eu**.

O segundo é relativo **àquilo que o sujeito capta do mundo externo (figuras parentais e sociais) a fim de se tornar**; é uma função simbólica que organiza o desejo como uma instância normativa internalizada que realiza exigências, contribuindo para a formação do Supereu; portanto, está vinculado à resolubilidade do complexo de Édipo (Freud, 1923/2011).

Para Lacan (1949/1998), o Eu ideal é constituído neste momento do estágio do espelho de alienação com o Outro, em que o Eu só pode existir na medida em que o Outro projeta a sua existência. Ou seja, todo o sentido de sua existência é dado por este outro, pelo seu olhar que

não é anônimo, pois é ele quem diz o que é fome, o que é dor, o que é frio e calor e, sem essas referências, o sujeito do inconsciente não se constitui, não se nomeia e não faz o laço social.

Independentemente desses sentidos estarem ou não corretos, o que importa aqui é que eles sejam dados para que o sujeito faça esse primeiro movimento de **se nomear a partir do outro** (Lacan, 1949/1998). Assim, corresponde à **dimensão imaginária que idealmente constituiria uma imagem coesa, sede de identificação com o outro**.

A modalidade de investimento libidinal do Ideal de Eu só é possível quando há um corte na relação imaginária entre o sujeito e o Outro, inicialmente alienados. Na maioria das vezes, quem ocupa essa função alienante é quem exerce a função materna, enquanto quem interdita esta alienação é quem exerce a função paterna, que volta o olhar desta, que aqui chamaremos de mãe, para outros objetos além do bebê, de modo que esse sujeito não seja totalmente consumido por seu Outro primordial (Lacan, 1949/1998).

É nesse momento em que a instância simbólica se faz presente, quando o Outro (linguagem, cultura, grupo social, família) insere significantes que trazem norma para o sujeito como uma meta, um ideal, uma regulação. Por meio desta nova confecção, Lacan (1949/1998) delimita dois posicionamentos do Eu através da grafia da língua francesa: o *moi* e o *je*. Se para Freud o Eu é uma instância psíquica que realiza a mediação entre o Id, o Superego e a realidade, para Lacan, o Eu possui uma instância imaginária (*moi*) e o sujeito do inconsciente (*je*); ambos iniciam sua formação durante o estágio do espelho.

O sujeito enquanto *Moi* é o sujeito *do enunciado*; relaciona-se com a **identificação imaginária em que o sujeito se reconhece em uma imagem (falsamente) unificada através do espelhamento do olhar do Outro como um ser autônomo e coeso**; dessa forma, é uma imagem dependente desse olhar. Essa unificação é uma ilusão; é sempre uma **construção ficcional em busca de regular a divisão estrutural do sujeito** e vai acontecer durante toda a

sua vida. Nesse momento temos a fórmula da fantasia, onde o sujeito barrado está em junção e disjunção com o objeto a. Logo, **o sujeito fantasiará a completude nessas relações identificatórias especulares com o olhar do outro**, embora o simbólico insista nas contradições do desejo e nas manifestações inconscientes (Lacan, 1949/1998).

Já o sujeito enquanto *Je* é o sujeito *da enunciação*; se relaciona com o inconsciente, com a **fragmentação e divisão constitutivas do sujeito falante**, ou seja, com a **falta estrutural que marca a perda de algo** – quando adentra a linguagem. É um momento de **abertura para a instância do simbólico**, ou seja, do lugar de intervalo entre o que é dito e o que é escutado dos significantes do Outro, em que o Eu se constitui através da alienação à linguagem e da subordinação ao desejo do Outro, uma vez que o sujeito desejanse sempre deseja o desejo do Outro (Lacan, 1949/1998).

Há, portanto, uma **constante tensão** entre o *Je* e o *Moi*, **entre o desejo e a identificação**. O *Je* opera no nível do inconsciente, portanto, escapa à percepção da consciência e revela que o sujeito não governa a sua própria casa (como descoberto brilhantemente por Freud), mas é atravessado pelo Outro. Enquanto o *Moi* busca um controle ilusório do *Je* apoiado em construções imagéticas de completude, de quem se é conscientemente. A linguagem, portanto, é responsável tanto pela alienação quanto pela separação (Lacan, 1949/1998).

Podemos perceber, através dessas análises, que há associação entre as instâncias do Imaginário, do Simbólico e do Real na construção da identidade do sujeito. A articulação entre os três registros estrutura o sujeito; portanto, nenhum pode se desfazer; eles possuem mútua dependência (Lacan, 1975-1976/2007).

O imaginário (identificações e narcisismo) produz o Eu Ideal; o simbólico (inscrito pela linguagem, pelas leis, pelo Outro) produz o Ideal de Eu; e o real é aquilo que escapa tanto ao

imaginário quanto ao simbólico, aquilo que escapa a toda identidade. O real denuncia que a noção de identidade vai ser sempre provisória, pois há algo no sujeito que não vai coincidir com a imagem que ele tem de si nem com os significantes que o nomeiam; portanto, é o que impede que o sujeito feche a sua identidade em uma completude que seria ilusória. Assim, a identidade não é algo posto, uma substância fixa, mas é efeito do entrelaçamento desse nó, que Lacan chama de nó borromeano (Lacan, 1975-1976/2007).

Para Nogueira (2021) a psicanálise não considera o corpo como algo da ordem da totalidade, mas sim, sempre uma parte onde o gozo (sexual) está localizado e acumulado, uma parte em que é capturado pelo conjunto dos significantes (falantes) e, uma parte que dá forma e sentido refletidos pelo outro, já que é uma “unidade significante, que se manifesta como corpo falante e corpo sexual” (p.79). A autora complementa quando escreve que a imagem do corpo “é única a cada um, específica, está ligada ao sujeito, à sua história; é inconsciente e sustentada no narcisismo” (p. 89).

Se, como demonstramos até aqui, a noção de identidade é composta pela relação entre os três registros, **o que podemos pensar acerca da cultura do predomínio da imagem no mundo contemporâneo?** Predomina nas redes sociais a valorização da imagem, mas não da imagem enquanto espelho do sujeito, e sim de uma imagem outra, modificada, alterada, composta por outros elementos que não os do próprio reflexo capturado através de uma fotografia, mas de uma imagem trabalhada por meio de mecanismos tecnológicos.

Se o Eu Ideal é uma posição constituída pelo depósito das expectativas imagéticas de um Outro e o Ideal de Eu pelos significantes nomeados também por esse Outro, **os filtros operam exatamente na articulação entre esses dois registros, modificando de forma direta a imagem que mais aproxima a noção de identidade: a *rostidade*.**

Com o uso do *Photoshop*, este ideal é inserido literalmente na feição dessa representação, funcionando como prótese do Eu ideal em uma versão que corresponde a padrões hegemônicos de beleza e ganha destaque através dos algoritmos dessas redes, que vêm moldados por padrões estéticos globais que respondem a lógicas raciais e de gênero dentro da cultura da performance neoliberal. Logo, o sujeito não só se vê, mas vê uma imagem construída segundo o molde imagético desse Outro.

À medida que isso acontece, **a identificação passa a ocorrer não com a própria imagem corporal, mas com uma imagem tecnicamente produzida, que tende a se tornar a sua nova referência narcísica. O espelho deixa de ser espelho: vira algoritmo que permite que o sujeito habite provisoriamente essa imagem na tela, até que possa modificar a imagem real.**

Consideramos que há, como **efeito subjetivo**, uma **fenda entre o corpo e a imagem**, já que **o sujeito possui dupla imagem: um rosto vivido no corpo e um rosto investido narcisisticamente na tela**. Se o segundo é a referência, o primeiro passa a ser insuficiente. Portanto, a **fragilização narcísica** passa a funcionar como **motor para o sujeito empreendedor de si**. O que será melhor elaborado no capítulo 4. A fim de aprofundarmos ainda mais essa discussão, trabalharemos a seguir a noção do reconhecimento identitário do rosto, o que neste trabalho chamamos de *rostidade*.

3.5 A identidade estética: rostidade.

Os animais não reconhecem a sua própria identidade em suas imagens. Basta observar como um cachorro, pássaro ou até mesmo um peixe se comporta diante de seu reflexo. Dependendo do quão territorialistas são esses animais, podemos observar violentas investidas contra o seu reflexo, como, por exemplo, nos peixes beta. As investidas de todos eles

demonstram que aquele reflexo é tomado como se fosse um outro animal e não a imagem de si mesmo.

Como desenvolvido anteriormente, a identificação do sujeito em sua imagem é elaborada de forma especular no estágio do espelho. Mas podemos observar a regressão dessa imagem em diferentes fases da vida. Não é raro que uma pessoa observe a si mesma refletida em alguma superfície e não se reconheça imediatamente.

Podemos observar como isso foi relatado pelo próprio pai da psicanálise em seu texto *O estranho*, quando Freud (1919/2010) estava em um trem e observava um senhor se aproximar. A imagem causa até mesmo uma certa antipatia por sua parte em relação àquele senhor. É somente depois de um período que ele reconhece que aquele reflexo é proveniente de sua própria imagem e não de um outro qualquer. Assim, o inesperado da experiência do contato com sua própria imagem pode causar algo da ordem de uma desorganização que, rapidamente, para o neurótico, pode ser reestruturada pelo próprio espelhamento, seja ele em uma superfície refletora, seja ele através do olhar do outro.

Podemos analisar a importância da **noção de identidade estética** tomada como a **imagem do rosto em relação a um dado do mundo externo** quando pensamos acerca dos documentos que atestam a sua existência. O primeiro é a certidão de nascimento, um documento que não possui fotos, mas que atesta a existência de uma pessoa através daqueles que vão responder por ela, na maioria das vezes, seus pais.

Quando essa pessoa tem idade suficiente para estar em outros campos sociais atestando por sua própria existência, são exigidos outros documentos, como, por exemplo, uma carteira de identidade nacional (antigo RG), uma carteira de trabalho, um passaporte, entre outros; todos eles possuem uma fotografia de seu rosto que comprova **aquela identidade socialmente reconhecida como vinculada àquela imagem**.

No universo tecnológico, a imagem do rosto é um dos meios mais importantes de **identificação de alguém**; são diversos os aplicativos que exigem o reconhecimento facial de uma pessoa para que ela possa prosseguir com a utilização deles ou que possa realizar procedimentos que exigem um nível de segurança, como, por exemplo, uma transferência bancária. Dessa forma, essa imagem, além de ser uma identidade que vincula uma pessoa à sua genética e história de vida, também é um recurso da vida em sociedade.

A centralidade atribuída à imagem do rosto também pode ser observada nas produções das inteligências artificiais generativas. Esses sistemas são treinados a partir de grandes volumes de dados produzidos e disponibilizados pelos próprios usuários, refletindo, em certa medida, os modos de representação privilegiados na cultura contemporânea.

Nesse contexto, chama a atenção o fato de que, desde as primeiras versões dessas tecnologias, os rostos sintéticos eram reproduzidos com elevado grau de realismo, enquanto outras partes do corpo, como as mãos, frequentemente apresentavam distorções e inconsistências⁴². Embora essa diferença não possa ser atribuída exclusivamente à composição

⁴² Além da predominância quantitativa das imagens de rostos, é importante considerar que os bancos de dados que alimentam essas tecnologias são constituídos a partir de produções humanas e, portanto, carregam marcas dos valores, preferências e hierarquias presentes na cultura. Isso significa que não apenas determinados tipos de imagens são privilegiados, mas também determinados tipos de rostos. A maior circulação e visibilidade de certas características físicas em detrimento de outras revela a presença de critérios estéticos atravessados por questões de gênero, raça, idade e classe social. Dessa forma, os sistemas de inteligência artificial não apenas reproduzem imagens, mas também podem reproduzir os vieses e preconceitos inscritos nos dados que os constituem. Sob essa perspectiva, aquilo que aparece como uma preferência técnica ou estatística pode ser compreendido como a expressão de ideais

das bases de dados, ela permite refletir sobre a **predominância do rosto como objeto privilegiado de produção e circulação imagética**. Tal fenômeno sugere que os sujeitos investem de maneira particular na exposição e no consumo de imagens faciais, conferindo ao rosto um lugar de destaque na constituição das identificações e nas formas contemporâneas de reconhecimento social.

Para Sami-Ali (1993), **o rosto é um componente privilegiado da imagem do corpo**, tanto por sua **dimensão sexual** quanto por seu **valor simbólico na identidade do sujeito**. Funcionando como um **ponto de junção entre interioridade e exterioridade**. Ele é, para o próprio sujeito, “acessível ao tato e não ao olhar” (p. 108), de maneira que **revela o visível através do invisível. O sujeito não tem acesso direto ao seu rosto no plano do visual; somente pode ser percebido por um outro, seja esse outro um objeto, seja um espelho**. Portanto, **a visibilidade de seu próprio rosto só é acessível através da mediação**.

O sujeito reconhece, portanto, o seu próprio rosto “mais além da série fragmentada de suas manifestações” (Sami-Ali, 1993, p. 108). **No rosto, há uma ambiguidade entre o real e o imaginário**: “ambiguidade radical que consiste em se apropriar de um rosto que começa a ter existência do ponto de vista dos outros”, ou seja, **ele é material e visível, através do tato ou de uma mediação, mas também é campo de projeções do outro e, ao mesmo tempo, de reconhecimento narcísico**.

Sami-Ali (1993) articula o mito de Narciso para discutir a problemática do olhar e da radicalidade da ambiguidade. No mito, o rosto representa a identidade e a totalidade do corpo que, inicialmente, não é reconhecido como ele mesmo, mas que **o consome na fascinação da**

socialmente compartilhados, evidenciando quais corpos e rostos tendem a ser reconhecidos, valorizados e tomados como referência na cultura contemporânea.

imagem. Quando Narciso reconhece a si mesmo no reflexo como um outro, estranho, ele vincula-se a esse objeto. Quando reconhece que aquela imagem projetada é a imagem de si, isso não é suficiente para que haja uma separação e, assim, o vínculo àquela imagem permanece até a sua morte. Dessa forma, **esse momento de fascínio com o estranho familiar é sinônimo da morte**, daí a ambiguidade do conhecimento em que a identidade do sujeito e do objeto — que realiza a mediação da relação (o espelho ou reflexo ou olhar de um outro) — é uma só.

O rosto, refletido no espelho, encarna a duplicidade do eu: aquilo que aparece como exteriorizado pertence ao sujeito: “O espelho é um rosto e o rosto é um espelho” (Sami-Ali, 1993, p. 109). Nesse movimento, o olhar funciona como operador fundamental da relação narcísica. **A identidade se constrói pelo jogo entre ver-se no outro e reconhecer-se nesse reflexo em um movimento circular.** Sami-Ali (1993) mostra como o rosto não se limita a um dado biológico ou fisiológico, mas **se constitui no espaço da linguagem e do simbólico, no campo que, aqui neste trabalho, chamamos de *rostidade*.**

Já demonstramos anteriormente que o sujeito, antes mesmo de ter a sua identidade vinculada a um rosto, antes mesmo de existir, é falado por um outro, normalmente seus pais e sua família, que dizem sobre aquele sujeito e já identificam significantes para sua noção de identidade sem que haja um rosto correspondente a ela.

Pode-se dizer, por exemplo, que aquele sujeito é muito agitado, pois realiza muitos movimentos no ventre de sua mãe, ou que é apegado a seu pai, pois quando escuta a sua voz, ele chuta a barriga. São tecidas cadeiras significantes para dizer daquela identidade antes que ela se faça presente no mundo.

Quando nasce, as características de seu rosto vão sendo vinculadas a outras e amarrando configurações de identidade naquela imagem com sua relação com os objetos do mundo externo: tem os olhos de sua mãe, o nariz de seu pai, o formato do rosto de sua avó, dentre

tantos outros significantes que dizem daquela noção de identidade, já vinculando a criança à sua história que já existia muito antes de seu nascimento.

A grande novidade proposta por Sami-Ali (1993) está presente no segundo tempo do estádio do espelho lacaniano, no momento em que o bebê demonstra uma reação jubilatória. Para o autor, a constituição da imagem do rosto do sujeito se enquadra em uma lógica de três tempos lógicos a partir da **completude orgânica da visão binocular** e da **capacidade de ver o rosto da mãe** em que: “no primeiro tempo do processo de reconhecimento do sujeito, ele não tem rosto; no segundo, ele tem o rosto do outro; no terceiro, ele percebe o rosto do outro como sendo outro” (p. 120).

Entretanto, Sami-Ali (1993) argumenta que estas reações correspondem ao seu **encontro com a alteridade**, com a compreensão de que o rosto da mãe, objeto de identificação primária, é diferente do rosto de outros objetos e reconhece, a partir disso, que o seu rosto deve ser também diferente do rosto da mãe. Nesta medida, há um processo de “dupla constituição do outro como outro e do sujeito como outro em relação a esse outro” (p. 120).

Assim, **é no acesso à alteridade que o sujeito se percebe como estranho**, percebe a alteridade em relação ao outro e em relação a si mesmo. O autor define que a angústia do contato com a alteridade, quando o bebê chora ao identificar pessoas diferentes de sua mãe, que acontece em torno do 8º mês de vida, não é uma angústia com a alteridade do outro, mas com a **conclusão do seu próprio estranhamento de se reconhecer como outro em relação à sua mãe**. Por conseguinte, nesse momento a angústia não é da perda do objeto (medo da ausência da mãe), já que muitas vezes a mãe está próxima quando o bebê chora no colo de uma outra pessoa, mas da perda da sua própria identidade: “é a **angústia de despersonalização**” (Sami-Ali, 1993, p. 121, grifos nossos).

Conclui-se que **não é a imagem especular que cria a alteridade, mas é ela que confirma a alteridade primordial em relação ao sujeito e ao outro primordial**. Na relação do sujeito com a imagem especular, ele repetirá, segundo Sami-Ali (1993), a problemática da identificação e projeção primária, portanto, a problemática da presença da ausência em que “restitui o momento em que o sujeito, que já tem o rosto da mãe, ainda não tem o seu próprio rosto” (p. 125).

Nesse momento, **o sujeito começa a coincidir a imagem de si mesmo com a representação psíquica da imagem de si, percebendo-se como duplo, porém, ao mesmo tempo, rompe completamente com a identificação primordial, com a mãe, com quem ele era**. Mas a distância entre o sujeito e a sua imagem torna-se, assim como para Narciso, intransponível, uma vez que não se pode olhar diretamente a si mesmo senão pela mediação do espelho ou do olhar de um outro: “o sujeito se apreende como uma **entidade visual que só tem existência do ponto de vista do outro**” (Sami-Ali, 1993, p. 125, grifos nossos).

Por isso, o duplo especular tem capacidade de gerar no sujeito uma inquietação do encontro com o estranho familiar. Uma vez que “No fim deste percurso circular em que, mais uma vez, o sujeito se revela como um outro, a temática do rosto deixa entrever um aquém e um além do narcisismo, que se confundem, ambos, com o anonimato do começo e o anonimato do fim” (Sami-Ali, 1993, p. 137).

Destaca-se que, diferentemente da contribuição de Lacan (1949/1998), acerca do motivo de júbilo pela criança no momento em que reconhece um outro no espelho, cuja perspectiva deste júbilo decorre da percepção da unificação de um corpo que antes estava esfacelado, ainda no estágio do espelho e do processo de identificação que o sujeito realiza com a sua própria imagem, Sami-Ali (1993), defende a hipótese de que o júbilo que acontece

em torno do 8º mês de vida, diz respeito ao momento em que o sujeito revive a relação com o outro, com o estranho e com o processo de projeção que realizou até aqui.

Aprofundando esse argumento, para o autor, o momento de júbilo em que a criança se relaciona com a imagem projetada no espelho tem tripla significação em que “é a culminação da separação primordial entre o dentro e o fora; é a superação do estranho inquietante primitivamente ligado à percepção do duplo; e é a confirmação do primado absoluto dessa mesma percepção” (Sami-Ali, 1993, p. 132). Para completar a objetivação do sujeito, fazem parte a fantasia e o sonho. A fantasia da presença e ausência da mãe que reencena no espelho a aparição e desaparecimento da imagem, assim como faz a elaboração com o jogo fort-da. E o sonho como processo de elaboração dessa mesma problemática.

Em complemento ao que foi exposto, Nogueira (2021) argumenta que: “Por ser a experiência do espelho derivada do duplo e não ao contrário, por mais eventual que ela possa ser, não deixa de ser uma experiência em que a criança vivencia a perda da sua subjetividade enquanto rosto, isto é, a perda do rosto que ela imaginara ter” (p. 105). **A lógica da despersonalização, nesse sentido, causa uma experiência de perda e, dessa forma, gera angústia e desorganização imaginária.**

Essa dinâmica nos permite **refletir acerca do ato da alteração fisionômica e do impacto que este ato produz no psiquismo**. Há, nesta lógica, um duplo processo de despersonalização: o sujeito altera a imagem de si e, ao mesmo tempo, as imagens genéticas que remetem à sua mãe ou ao objeto primário com o qual se vinculou no início do processo da constituição de sua identidade.

Se a identificação com a imagem virtual de um espelho ou de uma câmera frontal em um celular derivam do movimento projetivo do duplo especular, e se, na problemática do olhar há a ambiguidade da associação entre o objeto mediador do reflexo da imagem projetada e da

imagem em si, podemos supor que o objeto projetivo é a própria imagem, pode-se inferir que **há a possibilidade da perda da subjetividade enquanto rosto, ou, como propomos utilizar neste trabalho, de sua *rostidade*.**

O estranho se faz ainda mais estranho; sua identidade se altera de maneira ainda mais profunda, uma vez que a *rostidade* constituída até então é alterada de forma súbita, diferentemente do processo espontâneo do corpo com o envelhecimento, por exemplo. Nesta medida, o reconhecimento identitário pode enfrentar grandes desafios. Essa dinâmica permite supor que a repetição de procedimentos estéticos em uma mesma região, algo que não é incomum, como demonstrado anteriormente, pode **denunciar entraves subjetivos em relação à identificação imaginária do processo de *rostidade*, portanto, fragilidades do Ideal de Eu introjetado subjetivamente.**

Apesar das considerações apontadas até aqui, é necessário, para um maior aprofundamento do tema, não limitar o processo de *rostidade* ao caráter imaginário. Sami-Ali (1993) discute a dificuldade em pensar o rosto apenas como imagem objetiva. **Ele, o rosto, sempre escapa a uma definição puramente descritiva, pois traz consigo projeções, idealizações e fantasmas.**

Assim, o rosto se coloca como uma **fronteira epistemológica: é simultaneamente dado real e construção imaginária, um lugar onde o sujeito projeta e do qual também retira sua própria identidade.** Não há como pensar o rosto sem essa tensão constitutiva entre real e imaginário. O corpo aparece como suporte visível, mas só ganha consistência subjetiva pela mediação do imaginário (espelho, projeção, olhar) e do simbólico (linguagem, alteridade).

O rosto, portanto, é o paradigma desse entrelaçamento: ele evidencia que o corpo não é apenas biologia, mas também produção de sentido e lugar de inscrição subjetiva. **O rosto é também a passagem para o outro.** Ele não pertence apenas ao sujeito, mas se oferece ao olhar

do outro e se constitui nesse movimento. A experiência narcísica é, portanto, sempre atravessada pela presença do outro, que confirma, espelha ou ameaça a identidade. Nas redes sociais, essa relação é justamente o que é privilegiado quando os sujeitos socializam através desses três mecanismos: a confirmação, o espelhamento e/ou a projeção e a ameaça.

Pensando que a relação do sujeito com a própria imagem não é um dado natural, mas o resultado de um processo psíquico atravessado, desde o início, pela alteridade, a imagem especular, longe de constituir uma identidade plena, inscreve o sujeito em uma experiência de reconhecimento mediado, na qual ele só pode apreender a si mesmo a partir de um ponto de vista externo, isto é, pelo olhar do Outro.

Essa condição funda uma tensão estrutural entre o corpo vivido e a imagem na qual o sujeito se reconhece, ao mesmo tempo em que o separa da identificação primordial e o lança no campo dos ideais que organizam sua forma de se ver e de se avaliar. **É nesse horizonte, em que a *rostidade*, a alteridade e as identificações se entrelaçam, que se torna possível compreender os desdobramentos contemporâneos dessa problemática, especialmente em contextos nos quais dispositivos técnicos e discursos sociais intensificam a centralidade da imagem e reconfiguram as coordenadas do reconhecimento de si.**

A partir disso, o nosso próximo e último capítulo objetiva discutir e elaborar as construções teóricas e as análises realizadas ao longo de todo o trabalho em complemento com articulações singulares.

4 A ESTÉTICA QUE SE HABITA

(...)

"Se eu fosse eu" parece representar o nosso maior perigo de viver, parece a entrada nova no desconhecido.

No entanto tenho a intuição de que, passadas as primeiras chamadas loucuras da festa que seria, teríamos enfim a experiência do mundo. Bem sei, experimentaríamos enfim em pleno a dor do mundo. E a nossa dor aquela que aprendemos a não sentir. Mas também seríamos por vezes tomados de um êxtase de alegria pura e legítima que mal posso adivinhar. Não, acho que já estou de algum modo adivinhando, porque me senti sorrindo e também senti uma espécie de pudor que se tem diante do que é grande demais

(Clarice Lispector, Se eu fosse eu. In: *A descoberta do mundo*. 1968/2020)

Partimos do objetivo inicial de analisar o conceito aqui proposto de constituição da identidade estética enquanto *rostidade* e de investigar o seu papel no mundo contemporâneo que segue a lógica neoliberal, no que diz respeito às modificações fisionômicas, com foco em meninas e mulheres, realizadas de forma virtual – por meio de aparatos eletrônicos – e em seus corpos – por meio de procedimentos estéticos mais ou menos invasivos.

Retomemos brevemente o percurso desenvolvido nos três capítulos anteriores. Em um primeiro momento, apresentamos o nosso objeto e a pergunta de pesquisa, de onde eles partem e quais os fenômenos que nos propomos a estudar, de maneira introdutória, bem como algumas de suas possíveis articulações teóricas iniciais. Em seguida, exploramos seus dois eixos fundamentais — intrapsíquico e interpssíquico —, evidenciando como ambos se entrelaçam na constituição da experiência subjetiva e qual caminho delineamos para alcançar suas análises.

No primeiro capítulo, examinamos a dimensão socio-histórica da *rostidade*, situando-a no contexto da racionalidade neoliberal e da crescente mediação dos aparatos tecnológicos

sobre a produção das imagens e das formas de reconhecimento do sujeito. No segundo capítulo, voltamo-nos às construções históricas e culturais da antropologia do feminino, buscando compreender de que modo determinados ideais de feminilidade atravessam a produção da imagem corporal e da identidade estética. Por fim, no terceiro capítulo, articulamos a identidade estética aos fundamentos da constituição psíquica do sujeito, evidenciando como a relação com a própria imagem é indissociável dos processos de identificação, do olhar do Outro e da dinâmica do desejo.

Assim, consideramos que fomos capazes de cumprir todos os pontos dos objetivos propostos no início deste trabalho, porém, ao revisarmos cada um deles, nos questionamos: uma vez tendo respondido aos objetivos propostos, o que falta dizer? Sabemos que não é possível dizer tudo; algo sempre escapa à simbolização, assim, ao pensar sobre essa pergunta, associamos outra: qual a questão fundamental que moveu cada uma dessas reflexões? A resposta parte do incômodo gerado pelas alterações fisionômicas e pelo papel que esses atos têm dentro do laço social. Assim, nossa questão fundamental foi: **o que é que nos causa incômodo ou até certo horror nas mudanças fisionômicas e como isso se relaciona com o feminino?** Antes de tratarmos deste incômodo, tracemos uma breve retrospectiva das principais elaborações feitas nos capítulos anteriores.

Demonstramos que o sujeito é percebido, significado e nomeado pelo Outro, sendo inscrito na ordem da linguagem e do laço social. Sua constituição subjetiva realiza-se, portanto, em uma dupla dimensão: de um lado, na relação com o Outro, que lhe confere um lugar simbólico; de outro, na relação consigo mesmo, mediada pelas identificações e pelas imagens que interioriza a partir desse encontro. Longe de constituírem processos independentes, essas dimensões se implicam mutuamente, de modo que **o Eu se constitui por meio da alteridade**, ao mesmo tempo em que **o outro é internalizado como referência fundamental para a construção da própria identidade**.

Nessa perspectiva, compreendemos a identidade como uma construção continuamente atravessada pelo Outro e articulada aos registros simbólico, imaginário e real. No entanto, sustentamos que a identidade estética se organiza predominantemente no registro do imaginário, uma vez que se estrutura em torno da imagem do corpo, da pulsão escópica e das identificações inauguradas no estádio do espelho. Isso não significa, contudo, que ela se restrinja ao imaginário, pois permanece permanentemente atravessada pelas significações simbólicas e pelos pontos de impossível introduzidos pelo real, que impedem qualquer coincidência plena entre o sujeito e sua imagem.

Entretanto, demonstramos que, na contemporaneidade, as câmeras, as redes sociais e os dispositivos tecnológicos desempenham função análoga à do espelho, multiplicando os espaços de produção, circulação e validação da imagem de si. Nesta perspectiva, compreendemos que, para Lacan (1964/2008), o Eu constitui-se a partir de uma identificação imaginária inaugurada no estádio do espelho. Ao reconhecer-se em sua imagem especular, a criança experimenta um júbilo decorrente da antecipação de uma unidade corporal ainda inexistente em sua experiência motora, identificando-se a uma imagem que lhe confere uma forma totalizante.

Já para Sami-Ali (1993), a constituição psíquica ocorre na relação com o outro: o sujeito inicialmente encontra-se indiferenciado em relação ao objeto e somente pode representar-se psiquicamente por meio dessa **alteridade**. À medida que o desenvolvimento orgânico permite a maturação da visão binocular e a percepção mais nítida das diferenças entre os objetos, torna-se possível uma diferenciação progressiva entre Eu e não-Eu. Essa transformação, entretanto, não decorre exclusivamente da maturação biológica, mas da articulação entre o desenvolvimento perceptivo e a experiência relacional, permitindo ao sujeito reconhecer tanto a **alteridade** dos objetos quanto sua própria singularidade.

Na cultura digital, entretanto, mostramos que a referência deixa de ser o espelho enquanto superfície que devolve uma imagem relativamente estável do corpo. Em seu lugar, emergem dispositivos tecnológicos capazes não apenas de refletir, mas de produzir, editar e transformar imagens. A virtualidade rompe, assim, com a lógica especular tradicional, oferecendo ao sujeito não somente uma representação de si, mas inúmeras versões possíveis de sua própria imagem. **O reflexo deixa de remeter prioritariamente ao corpo existente para aproximar-se de um ideal continuamente modificável.** Assim, a virtualização da imagem modifica o **modo como o sujeito contemporâneo habita sua própria dimensão imaginária.**

Nesse contexto, a imagem do Eu, principalmente aquilo que remete à *rostidade*, converte-se em objeto permanente de observação, comparação, avaliação e aperfeiçoamento — lê-se: padronização ou **harmonização** —, submetida continuamente ao olhar do outro e às exigências de visibilidade próprias das plataformas digitais.

Acreditamos que, nesse novo cenário, **a dinâmica de diferenciação entre Eu e não-Eu adquire novas configurações.** Embora a constituição subjetiva não seja refeita, ela pode ser **constantemente tensionada** pelos dispositivos digitais, que oferecem **imagens** continuamente **modificáveis** e **submetidas ao olhar do outro.** O encontro repetido com versões idealizadas ou artificialmente produzidas da própria imagem faz emergir uma **experiência peculiar de estranhamento:** aquilo que deveria ser o mais **familiar** — a dimensão da *rostidade* — torna-se progressivamente **estranho.**

O estranhamento, entretanto, não decorre apenas do retorno daquilo que foi internalizado na relação com o Outro, mas também do encontro do sujeito com versões continuamente modificadas de sua própria imagem. O rosto, que deveria representar o que há de mais familiar, torna-se progressivamente estranho ao deixar de coincidir consigo mesmo.

Assim, **o estranho familiar passa a ser continuamente reatualizado pelas tecnologias de produção, edição e circulação de imagens.**

Desse modo, as tecnologias digitais não produzem a alienação narcísica do sujeito, mas **intensificam** uma alienação que lhe é estrutural. Ao submeter a imagem a um circuito praticamente incessante de exposição, avaliação e reconhecimento, atualizado por curtidas, compartilhamentos, comentários e demais formas de interação virtual, amplia-se a incidência do olhar do Outro sobre a constituição imaginária do Eu.

Os **referenciais imaginários deixam**, assim, de **constituir imagens relativamente estáveis** para **converterem-se em projetos permanentemente editáveis**, nos quais a imagem corporal singular nunca se apresenta como definitiva. Por outro lado, quando voltamos o nosso olhar para o grupo social, percebemos que essa lógica reforça a **homogeneização dos semblantes** que apaga a alteridade. Compreendemos que essas podem ser **tentativas imaginárias de estabilização da identidade.**

Nessa perspectiva, sustentamos que a identidade estética pode assumir uma **função sintomática** quando passa a ser organizada predominantemente pela lógica mercantil imagética. O investimento incessante na aparência nos aparece como uma **tentativa de solução às exigências do Outro contemporâneo**, convertendo a **estética** em uma modalidade privilegiada de **gestão do mal-estar.**

Demonstramos também que o Outro se estrutura segundo uma lógica patriarcal que eleva a representação simbólica do homem ao status de pessoa universal e delega à mulher a marca da diferença e da incompletude. Ao oferecer a ilusão de um Eu plenamente reconhecível e socialmente validado, as práticas de uniformização estética funcionam como **defesas narcísicas frente à alteridade, ao estranhamento e à impossibilidade estrutural de uma**

coincidência plena entre o sujeito e sua própria imagem; são, portanto, **promessas de alcance da pessoa universal** enquanto assujeitamento ao Outro.

Nos capítulos anteriores discurremos sobre como a completude prometida pelos ideais contemporâneos de beleza e desempenho constitui uma impossibilidade estrutural. Paradoxalmente, quanto mais se busca a uniformização das aparências, **mais evidentes se tornam as diferenças que escapam a qualquer tentativa de padronização.** Nesse sentido, **a homogeneização estética não elimina a alteridade, mas pode intensificar a intolerância diante da diferença, tanto em relação ao outro quanto em relação a si mesmo.**

A repetição de determinados padrões fisionômicos, produzidos por tecnologias de intervenção sobre o corpo, inscreve-se, assim, em uma racionalidade orientada pelo esforço permanente de aperfeiçoamento e pela lógica do desempenho, deslocando progressivamente a singularidade inscrita na herança corporal para um ideal de autogestão estética e de produção contínua de si. **Uma construção ficcional que promete regular a divisão estrutural subjetiva, mas, ao não ser possível, desenvolve novas sintomatologias como resposta à fragilidade narcísica.**

Dessa forma, selecionamos aprofundar neste capítulo três pontos que acreditamos serem nodais para a experiência do incômodo ou do horror com as modificações fisionômicas: o conceito de prótese do Eu, a elaboração da noção de harmonização do Eu e a relação com a alteridade.

Para empreender esse percurso, traçamos a genealogia do trabalho em que partimos de questões que atravessam a vida pessoal da autora, caminhamos em direção à vida social e retornamos à constituição subjetiva singular. Assim, não é estranho que o fechamento do mesmo trabalho percorra, assim como o começo, a narrativa da perspectiva da autora, já que,

como em uma faixa de Moebius⁴³, se partirmos de um ponto e percorrermos o centro da faixa, acabaremos retornando ao ponto inicial, tendo passado pelo que antes pareciam ser lados opostos da fita ao longo do percurso. Demonstrando, assim, que aquilo que parecia externo à autora é, em realidade, implicado em sua própria constituição, ocupando, portanto, o lugar de seu objeto de pesquisa.

Dessa forma, passemos a analisar, como nos diz Clarice Lispector, *o maior perigo de viver* da autora deste trabalho e adentrar no desconhecido/conhecido que é este objeto de pesquisa: **a estética que se habita**.

4.1 Prótese do Eu

Quando fiz 14 anos de idade, minha mãe me deu de presente de aniversário um par de lentes de contato da cor verde. Assim que as provei, ela disse: “Nossa, é como se você tivesse nascido com esses olhos.”. Na verdade, as histórias que minha família conta são que nasci com olhos azulados e eles foram escurecendo conforme os dias foram passando. Toda a família do meu pai tem olhos azuis e minha avó, por parte de mãe, tinha olhos verdes. Para a grande decepção familiar, nós, eu e meu irmão, puxamos os genes do meu avô materno.

Quando ganhei o presente inusitado, senti um misto de alegria e tristeza. Era constante escutar de toda a minha família: “Mas que pena que nenhum puxou ao pai...”. Ao colocar as

⁴³ Figura topológica do ensino de Lacan (1971/2009) utilizada para pensar a constituição do sujeito enquanto um modelo estrutural que representa a propriedade do inconsciente de ter apenas uma única face e uma única borda. Assim, aquilo que aparenta ter dois lados, um dentro e um fora, na verdade, por continuidade, não apresenta fronteira absoluta; ou seja, o inconsciente se apresenta na própria superfície da linguagem através da fala, dos lapsos, dos sonhos, dos atos falhos, de chistes e de sintomas.

lentes de contato, as pessoas que não me conheciam antes ou não se lembravam de que cor eram os meus olhos diziam: “Puxou ao seu pai, que olhos lindos!”. Me sentia uma impostora feliz/triste/raivosa. Eram os olhos faltantes recobertos por um objeto que conectava a mim e ao meu pai?

Acontece que ignorei os incômodos e aderi aos olhos falsos. Os tomei como verdadeiros por um bom tempo, não sem constantes sensações angustiantes por escolher encobrir parte de mim. Entrei na universidade com olhos verdes. Quando comecei a me interessar por um rapaz e ele por mim, fiquei em dúvida sobre o que fazer: manter ou não manter? O que eu supunha que iria receber do outro caso revelasse essa incompletude imaginária? Talvez uma negativa. Talvez um completo desinvestimento afetivo.

Um belo dia fui até uma festa com óculos escuros. Era uma festa longe da minha casa, na casa do rapaz de meu interesse. Um amigo dizia em uma roda com pessoas desconhecidas: “Nossa, ela tem os olhos mais lindos que eu já vi!”. Aquilo que incomodou profundamente. Eram dois pedaços de plástico. Só sorri e fui ao banheiro. Chegando lá, tirei os óculos e olhei no espelho.

Puxa! Esqueci de colocar os plásticos nos olhos! Um calafrio percorreu todo o meu corpo. Como quem é pego em uma mentira. Mas também, como quem queria ser pego na mentira. Afinal, foi meu inconsciente que me fez ir para a festa vestida de mim mesma. Eu sou os olhos de plástico? Os comprei; eram meus, ou melhor, eram minhas posses, mas eles me definiam? O espelho me mostrava a imagem real, reassegurando quem sempre fui, mas também me mostrava algo estranho: quem eu performava ser em busca de algo que não era verdadeiramente eu.

Ao sair do banheiro, não retornei à festa. Fui andando até a minha casa o mais rápido que pude, chateada comigo mesma por ainda não estar pronta para tirar aquela máscara.

Coloquei os plásticos verdes e dei meia volta. No caminho de volta, já estava toda suada e descabelada; provavelmente havia perdido todo o trabalho da arrumação. Mas estava com olhos verdes... Chegando na festa, havia perdido quase metade dela e não tinha trocado duas palavras com o meu objeto de desejo. Mas ele teve tempo de conversar com todas as outras pessoas que estavam ali e conhecê-las para além de suas imagens. Menos a mim.

Por que fiz tudo isso? Qual o ponto? Será que isso define a minha beleza? Os olhos iriam me proteger caso fosse rejeitada? Todos esses pensamentos passaram por minha mente. Era como se acreditasse numa miragem que me assegurasse algo.

Tomei uma decisão: chega dos plásticos verdes.

A partir daquele dia, nunca mais coloquei as lentes de contato, pelo menos não as coloridas. O mesmo amigo que disse que os meus olhos eram os mais lindos que ele já viu, um dia me viu sem eles e disse: “Ué, cadê os seus olhos verdes?”. No que eu respondi: “Esses são os meus olhos. Faz tempo que tirei os outros.”.

Foi assim com várias coisas na minha vida. Pinteí meus cabelos de loiro dos 14 aos 25 anos. Aliseí os cabelos; não sei por quanto tempo. Quando parei de alisá-los, nem sabia qual formato teriam. Foi como me (re)descobrir. Não vejo um problema em nenhuma dessas coisas em específico. Afinal, mudar a aparência faz parte da vida. Mas passei a compreender que era um problema a forma como EU lidava com essas mudanças.

Cada uma delas não era fruto de uma forma de expressão, da minha criatividade em ato, de desejos internos ou construções singulares; era, na realidade, a busca por performar aquilo que eu achava que o Outro queria de mim, como se fosse imposto e exigido que minha aparência seguisse um determinado script cujo sentido não era meu.

Eu só me reconhecia como bonita depois que tinha colocado os olhos verdes. Só aceitava sair de casa depois de gastar um bom tempo passando chapinha, no período da escola;

isso significava acordar 1h mais cedo do que precisava, ou seja, às 5 horas da manhã. Perdia praticamente 10 horas do meu dia duas vezes por ano para clarear os cabelos e depois tirava um número considerável de fotos, mais do que tirava no restante do ano, procurando por alguma de que gostasse.

A conceituação de prótese do Eu pode ser compreendida como um **objeto concreto** que ocupa para o sujeito um **lugar de sustentação imaginária da noção de um Eu ideal**. Assim, um objeto só ocupa o lugar de prótese do Eu se ocorrer uma operação psíquica que o eleva a esse estatuto. Podemos pensar esse objeto como um **representante fálico** que diz respeito à relação que o sujeito mantém com a sua posição de castrado frente à maneira como atravessou o Édipo. Portanto, como um objeto que organiza o desejo do sujeito em torno daquilo que ele imagina que o Outro deseja.

Essa noção de prótese do Eu ideal pode ser melhor compreendida se pensarmos na noção de Eu ideal como uma referência a uma imagem de completude, perfeição e unidade (que corresponda às noções pré-estabelecidas pelo Outro) com a qual o sujeito se identifica no registro Imaginário. A percepção de si, o reconhecimento do próprio corpo, ficam deturpados pela possibilidade de acesso à prótese do Eu ideal que aliena o sujeito a essa estética idealizada que o uniformiza e dá status de maior valor a essa imagem em si do que ao próprio sujeito.

Minha família e a sociedade ocuparam esse lugar imaginário em minha constituição psíquica. Buscava performar um Eu ideal que internalizei a partir daquilo que era proposto por cada fala sobre o meu corpo ou sobre o corpo de mulheres com as quais eu me identificava ou me sentia representada. Utilizava cada um desses recursos materiais como próteses do meu Eu ideal. Sentia que necessitava de todos eles para ser reconhecida como uma mulher bonita. Caso não tivesse, não poderia me relacionar com ninguém; ninguém poderia me ver sem minhas próteses, sem que estivesse “perfeita”.

Consigo reconhecer o quanto a minha imagem foi sendo construída pelas minhas relações com o Outro, **alienando-me** a um valor que supunha ter a partir desse olhar dirigido a mim. Desde muito nova, escutava como o meu cabelo estava bonito quando liso ou como eu precisava “fechar a boca”, pois imagine só, se já era “gordinha” ou “tinha ossos largos” com 8 anos, como estaria com 18?

Na minha adolescência eu adorava um *reality show* de modelos que se chamava *America's Next Top Model*. A premissa da série consistia em um grupo de mulheres que queriam construir carreira como modelos. Assim, elas passavam por uma série de provas de passarela, ensaio fotográfico e entrevistas carismáticas em uma competição do estilo “que ganhe a melhor” – lê-se: aquela que se enquadrasse melhor nas performances esperadas.

Assim, assistia semana a semana ao sonho daquelas meninas acabando. Mas a cada prova, suas imagens são colocadas à prova. Nunca irei me esquecer de um episódio em que uma das modelos, de 16 anos, havia engordado 2 kg. No momento da avaliação das fotos do editorial, os jurados foram taxativos: “Você deu muito trabalho para o marketing, olha só a quantidade de *Photoshop* que tiveram que fazer na sua foto!”.

Esse foi o meu primeiro contato com o *Photoshop*. Vi a cintura, as coxas e a barriga daquela mulher estonteante serem diminuídas em alguns milímetros ao mesmo tempo em que escutava que devia ter alguma compulsão alimentar e que talvez deveria se tornar uma modelo *plus size*. Comecei a questionar todas as fotos que eu via e tirava, pensava em quais eu deveria editar e me questionava como fazer aquilo. Perguntava se na TV também se fazia *Photoshop* nas atrizes. Me disseram que não. E que, além disso, a TV engordava uma pessoa em 5 kg. Pensei: “Espero que eu nunca apareça na TV!”.

Com o advento dos filtros em redes sociais, eu revivi a mesma sensação que havia experienciado com as lentes de contato. Mais uma vez, estava performando uma imagem falsa

e sentindo que dependia daquilo para ser minimamente bonita. Assim que percebi essa mesma lógica se formando, passei a fazer um movimento contrário, de não usar em hipótese nenhuma os filtros que alteravam a minha fisionomia. Assim, passei a usar somente aqueles que mudavam as cores ou a incidência luminosa da imagem virtual enquanto todas as outras pessoas com quem eu compartilhava o universo virtual usavam e abusavam dos filtros.

Quando soube que as pessoas, principalmente mulheres, chegavam até os consultórios de cirurgiões plásticos e dentistas exigindo: “Me faça ser assim!”; aquilo foi novamente mais um choque como quando os jurados daquele programa de TV diziam a quantidade de trabalho para editar os milímetros indesejados da cintura de uma mulher.

Compreendi que o *Photoshop* funcionaria como **uma prótese, uma extensão artificial que ajuda a sustentar essa imagem hiperidealizada** que, em vez de ser apenas uma fantasia, pode ser reproduzida em um universo virtual e, posteriormente, no universo real, sustentando e demarcando o que **antes** era um **não-lugar** ou um **lugar não desejável**, em associação com próteses que substituem dentes ausentes, danificados ou, nessa associação, imperfeitos.

Posteriormente, surge a inteligência artificial e, com ela, a possibilidade de não só alterar uma imagem, mas de construir uma imagem do zero. Assim, a prótese do Eu ideal ganha ainda mais possibilidades, pois não é preciso nem mesmo uma imagem base para a criação da imagem virtual. Basta saber qual o prompt correto.

Desta forma, podemos realizar outra leitura conceitual da prótese do Eu ideal, em que esse objeto que ocupa a posição de prótese do Eu ideal não só organiza o desejo do sujeito ao condensar as promessas de reconhecimento e de amor, mas também pode operar objetivamente como **véu sobre a falta**, como um **objeto que opera de maneira fetichizada**, encobrindo a castração, como se a cultura digital e o mercado neoliberal promovessem uma **fetichização do objeto fálico**.

Se, como objeto fálico, as modificações fisionômicas concentram promessas e fantasias de reconhecimento e de desejo, portanto, como significantes da falta, como objeto fetichizado, essas modificações são tomadas pelo lugar de capacidade de solução da existência.

Como vimos no capítulo 1, com Strömquist (2023) e sua análise da teoria do desejo mimético de Girard, no contexto dos procedimentos estéticos, a mulher não busca determinado padrão corporal apenas por suas características intrínsecas, mas porque ele é investido de valor por figuras que ocupam a posição de modelo: celebridades, influenciadoras digitais, atrizes ou mesmo outras mulheres que alcançam reconhecimento social por sua aparência. E também pela família e Outro fundamental. O corpo idealizado torna-se um objeto desejável porque é desejado pelos outros.

Já, no capítulo 2, Lacan (1964/2008) nos mostrou que os ideais estéticos contemporâneos funcionam como enunciados do Outro social, indicando quais corpos merecem visibilidade, reconhecimento e valor. Além disso, no estágio do espelho, a constituição do eu ocorre através de uma identificação com uma imagem exterior, em que o sujeito passa a se reconhecer em uma imagem idealizada que lhe oferece uma ilusão de unidade.

Através das reflexões desses dois autores e das elaborações sobre a prótese do Eu ideal, podemos refletir acerca de um novo ponto que marca a apresentação da dimensão da *rostidade* nas redes sociais: **a exposição dos procedimentos.**

Me lembro bem quando uma colega da escola faltou às aulas por vários dias seguidos. Quando retornou, havia algo de diferente nela. Eu não sabia muito bem o quê. Um dia eu a questionei sobre as faltas. Ela me levou até o banheiro, se certificou de que não havia ninguém nas cabines e me disse: "Eu fiz uma cirurgia nas orelhas para diminuí-las. Eu faltei porque estava me recuperando. Mas não conta para ninguém; não quero que ninguém perceba que fiz essa cirurgia. Agora as pessoas vão pensar que as minhas orelhas sempre foram assim".

Percebo como esse movimento é similar ao que eu fazia com as lentes de contato coloridas. Não falava para ninguém que aquela não era a cor real dos meus olhos. Só sabia dessa informação quem era muito íntimo, como minhas amigas.

Entretanto, nas redes sociais, não é isso que eu vejo. Existem inúmeras trends em que as pessoas contam os dias para mostrar como ficou o “novo” rosto. Ou compartilham o “antes” e o “depois” de um procedimento e a rotina de cuidados pós-procedimento. Ou divulgam quem fez ou quais produtos usam e ganham dinheiro a partir dessas divulgações.

Diferentemente de alguns anos atrás, hoje, não se escondem esses procedimentos. Se fala sobre cada um deles. Como o que é importante não é a modificação em si, mas o procedimento que a faz, pois **o que se apresenta como dimensão da *rostidade* é ter realizado o procedimento.**

Pensando na teoria de Girard, o que é **investido de valor** aqui é a **possibilidade de realizar um procedimento estético**, portanto, é isso que deve ser apresentado ao Outro. Já, ao operarmos com a teoria lacaniana, compreendemos que os enunciados do Outro definem que **o corpo valorizado é aquele submetido a algum procedimento.**

Dissemos no capítulo 1 que o setor de beleza continua figurando como um dos mais lucrativos do mercado, movimentando anualmente dezenas de bilhões de reais⁴⁴. Nesse cenário, os procedimentos estéticos podem ser compreendidos como capital. Se uma pessoa usa uma caneta emagrecedora, principalmente se a usa sem necessidade, ou se faz uma

⁴⁴ Concomitante a esse movimento, outro mercado que medicaliza o corpo feminino segue com subinvestimentos em relação à alta demanda: a saúde feminina (National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine, 2025). Pensar sobre os tipos de investimentos financeiros que a nossa sociedade pratica é compreender o que é socialmente valorizado.

rinoplastia, principalmente para “corrigir” um pequeno detalhe, essa pessoa é socialmente valorizada, pois **a prótese do Eu ideal não é necessariamente o rosto perfeito, mas a capacidade de excedente financeiro que permite tal prática.** Nessa relação, **mais de gozar e mais valia se alimentam mutuamente.**

Tendo isso em mente, tratemos a seguir do nosso segundo ponto nodal: a homogeneização estética que emerge por meio dos procedimentos de harmonização facial ou, como estamos tratando aqui, da harmonização do Eu.

4.2 Harmonização do Eu

Na obra *O Homem Vitruviano*, de Leonardo da Vinci, há sobreposição de duas imagens de um homem nu. Em uma imagem, o homem está com os braços e as pernas estendidos, formando uma espécie de cruz, contornada por um quadrado. Em outra, que se sobrepõe à primeira, os membros se estendem como se formassem uma estrela, contornada por um círculo. A lógica da imagem é representar a perfeição, a harmonia e a proporção do corpo humano em conexão com o universo e com a ordem da natureza.

É interessante pensar em como essa obra se tornou símbolo da concepção de que a beleza se relaciona com o equilíbrio e com a simetria, sustentada pela lógica contemporânea. Além disso, é um homem branco quem ocupa o centro dessa relação. Um homem perfeitamente simétrico e completo. Em uma relação que este único homem tem com a natureza e o cosmos.

Existem diversas releituras desta imagem clássica que buscam ressignificar o conceito do homem branco como o representante da universalidade do ser humano. Em muitas delas, quem ocupa a perfeição é uma mulher e não um homem ou uma pessoa não branca, fugindo dos moldes étnicos eurocêtricos. Em outras, é uma pessoa assimétrica, que pode ter, por exemplo, uma deficiência e, mesmo assim, continua sendo humana e em contato com a

natureza e com o universo. Mas, pelo menos nas releituras às quais tive acesso, era uma pessoa única que estava ali.

É interessante pensar na relação que o ser humano vai tecendo com a proporcionalidade, como se junto dela houvesse uma noção de constância, de controle e, assim, de poder. Como se a estética marcasse esse traço perfeitamente equilibrado do um.

Se pensarmos nos primórdios da constituição psíquica, nascemos desamparados organicamente e psiquicamente, fragmentados imaginariamente e perversos e polimorfos com nossas relações eróticas e pulsionais. Percorremos um caminho lógico da relação com a unidade, integridade e equilíbrio em busca de uma completude imaginária inalcançável que desmerece aquilo que é mais fundamental em nós, nossa incompletude, nossa desarmonia e fragmentação.

Além disso, diferentemente do ideal representado pelo *Homem Vitruviano*, em que a proporção corporal expressava uma correspondência entre a ordem da natureza, o ser humano e o cosmos, as concepções contemporâneas de simetria deslocam-se para uma racionalidade marcada pelo consumo e pela mercantilização da aparência. A busca pela proporção deixa de remeter a um princípio cosmológico para tornar-se objeto de investimento individual e econômico, sustentado por um mercado que transforma a imagem corporal em capital simbólico.

Sami-Ali (1993) nos demonstrou a grande relevância que o rosto, ou como chamamos neste trabalho, a dimensão da *rostidade*, tem em relação aos outros componentes corporais, uma vez que assume o lugar relacional com o outro, entre o que é interior e o que é exterior ao sujeito. Por seu **caráter ambíguo**, de **só ser existente perante o olhar de um outro**, vinculando real e imaginário, sendo concomitantemente **campo de reconhecimento narcísico e projetivo de um outro**, a *rostidade* sempre vai **guardar a dimensão da alteridade**.

O caráter ambíguo se radicaliza quando há alienação à imagem, causando a relação de **fascínio mortífero**, em que a estética imagética busca **extinguir a alteridade**, portanto, busca apagar algo que está necessariamente intrínseco à *rostidade*. Aqui, a face deixa de ser concebida apenas como expressão singular da história, da identidade do sujeito e de sua relação com múltiplos fatores e circunstâncias para converter-se em uma superfície continuamente passível de aperfeiçoamento, consumo e valorização social da micro-reparação estética vivida no campo da passagem ao ato em que ou faz um lifting facial ou não pode existir. Entre o lifting e a vida, uma mulher escolhe o lifting. Entretanto, esse procedimento tem complicações e causa a sua morte algumas semanas após a sua realização⁴⁵.

Lacan (1959-1960/2008) nos prova que o **belo** não é apenas uma categoria estética nem um ideal de harmonia, mas tem em si uma **função estrutural** em que **encobre como um véu o encontro direto do sujeito com o Real** e possui, assim, uma **função de limite desse encontro com a morte, o gozo absoluto, a violência pulsional e tudo aquilo que é impossível de simbolizar**. Nessa lógica, o belo pode ser algo com a **capacidade de organizar a circulação do desejo**; por isso, depende de um certo distanciamento entre o sujeito e o encontro com o objeto absoluto; portanto, possibilita uma distância entre aquilo que sustenta o desejo, preservando a falta.

Uma mulher, aos 50 anos, realiza o procedimento de harmonização facial. Insatisfeita com o resultado, diz não conseguir mais olhar seu reflexo no espelho. Além disso, não sente mais satisfação alguma ao tirar fotografias. Fala sobre como deseja realizar uma cirurgia plástica para modificar o seu rosto. Questiona constantemente se o marido está se encontrando com outras mulheres. Fala pouco sobre a insatisfação com o casamento, mas vive um

⁴⁵ Em referência ao caso mais recente em que uma mulher morre de complicações por procedimento de lifting fácil e lipoaspiração do pescoço (Estado de Minas, 2025).

relacionamento permeado de violências verbais, com episódios de violência física. Quando questionada sobre qual é a sua maior questão na atualidade, responde que é o seu nariz mal harmonizado.

Jovem de 17 anos reclama de sua “bunda imensa” e de como não gosta de nenhuma de suas roupas. Sua mãe teve um novo surto bipolar e seu pai fugiu da cidade por estar ameaçado por ter se envolvido com uma menina de 16 anos. Nas redes sociais, a jovem fala sobre seu corpo e como isso a incomoda profundamente, não encontrando roupas com as quais se sinta confortável.

Mulher de 30 anos narra o processo que faz antes de sair de casa. Baixa tutoriais de maquiagem e tira quase todas as suas roupas do guarda-roupa. Troca de roupa diversas vezes. Se fotografa em cada uma delas. Analisa essas fotos. Quando vai para um evento, gosta de chegar atrasada, pois assim, todas as outras mulheres não estarão mais arrumadas como quando acabaram de chegar. As pessoas irão comentar como ela está bonita e ela irá se sentir a mais bela entre todas. Participa durante pouco tempo dos eventos, já que está sempre atrasada. Às vezes, nem comparece, pois não encontrou a imagem ideal. Conta em análise que, de tempos em tempos, senta no parapeito da janela do seu quarto e flerta com a ideia de jogar⁴⁶.

⁴⁶ A utilização de vinhetas clínicas nesse trabalho, realizada sem submissão ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), justifica-se pelo disposto no item VII do artigo I da Resolução 510/2016 (CEP/CONEP), que salienta que pesquisas cujo objetivo é o aprofundamento teórico de situações que emergem da prática profissional não necessitam ser registradas e avaliadas pelo sistema CEP/CONEP, desde que não revelem dados que possam identificar os sujeitos envolvidos. Dessa forma, para cumprir as normas éticas e proteger a privacidade dos envolvidos, foram retirados do texto todos os nomes, dados pessoais, características específicas

Os três exemplos apresentados anteriormente revelam desarmonias e dissimetrias que atravessam diferentes dimensões da vida dessas mulheres. Contudo, o que inicialmente se impõe ao discurso não são as rupturas presentes em seus laços sociais, as vicissitudes de suas histórias ou as angústias que permeiam sua existência, mas a insatisfação com os próprios corpos.

Talvez seja mais fácil focar o olhar, a atenção e o investimento psíquico, econômico e social em um ponto estético manipulável do que lidar com os desafios do laço social. Privilegiar a dimensão da *rostidade* na relação singular com a falta pode ser, aparentemente, menos angustiante do que tomar a dimensão do laço social.

Entretanto, falamos de como a constituição dessa dimensão aponta para a relação com o Outro. Assim, elevar a dimensão da *rostidade* ao estatuto de objeto é necessariamente também abordar o laço social e a forma como o sujeito se apresenta e se relaciona com o outro.

Demonstramos como a forma como lidamos com a falta pode ditar a forma como lidamos com os objetos. A nossa relação com o belo é relativa à nossa relação com a falta, portanto, com os objetos que podem ocupar, como dito no subcapítulo anterior, o lugar de um objeto fálico ou o de um objeto fetichizado. Se o objeto tampona, obstruí o nosso acesso à falta; analisar a maneira como cada qual inventa essa relação é também compreender o seu papel na constituição subjetiva singular.

Vimos pensando em como essa lógica aponta para a **tentativa de apagar aquilo que é estranho em si**. Como se o sujeito pudesse apagar o Outro, que o atravessa fundamentalmente, através de um procedimento estético. Como se fosse possível apagar a

e informações sobre a instituição que pudessem identificar os sujeitos ou o local onde se desenrolaram os atendimentos.

alteridade que nos constitui se nos tornarmos todos idênticos, ao menos, esteticamente. Mas é interessante notar como essas diversas tentativas apontam para a resistência psíquica a tal apagamento, pois o sujeito recebe aquele que apaga seus traços e marcas singulares com um certo horror. Como se existisse correlação entre o apagamento da alteridade e a concepção do horror.

Trouxe no começo desse trabalho, como há em minha família um traço estético bem marcado através de uma pequena protuberância no nariz, traço esse que vem da família do meu pai e que é repetidamente apagado por procedimentos estéticos pela maioria das mulheres de minha família. Apagando assim, tanto o que nos identifica esteticamente como membros da mesma família quanto o que nos diferencia daqueles que não compartilham de nossa genética.

Compreendo o incômodo gerado por esse traço, afinal, não faltavam crianças e adolescentes que faziam piadas com o meu nariz enquanto crescia. Minha mãe me orientou, ao me ver chorando certa vez: “Faça você a piada. Ria de si mesma!”. Pois foi o que eu fiz. Funcionou, no que diz respeito às brincadeiras; ninguém mais as fez. Mas não senti que o meu nariz era uma piada para mim, então não era exatamente isso que eu queria continuar fazendo.

Recordo também como a estética dos meninos com os quais eu estudei raramente foi pauta ou questão nas relações interpessoais. Falava-se sobre suas personalidades. Eles eram: engraçados, sem graça, divertidos, chatos, inteligente, burros... Nós éramos: bonitas ou feias, ponto.

Já dissemos como o olhar é marcador da feminilidade para que o Outro goze. Sua aparência ocupa, assim, o lugar objetual. O fenômeno que ocorre é a constância da preocupação com essa aparência. A mulher pode estar pensando sobre o clima, a economia, a geopolítica, o trabalho, a casa, cada tópico em um determinado momento. Mas podemos supor que, se há a

presença de um outro, ela também está pensando em como incide o olhar sobre ela. Portanto, sobre sua aparência.

Voltando novamente para a cultura pop, encontro em uma de minhas artistas favoritas, Lady Gaga, uma marca facial bem semelhante à minha. Além da cantora pregar a exaltação das diferenças em todas as suas produções artísticas, ela fez, no ano de 2018, a refilmagem de um filme chamado *Nasce uma estrela*.

No filme, ela interpreta a protagonista, que possui o talento para o canto, e essa é uma das características que a vinculam ao seu par romântico. Não darei grandes spoilers do filme. Mas posso dizer que a personagem ressalta essa característica facial em si com um gesto: ela vira de perfil e passa o dedo indicador sobre todo o contorno do nariz. Assim, ela mesma indica a esse outro o seu próprio traço, a sua própria marca.

Na minha análise pessoal, abordei como esse gesto foi importante para mim. Ela não tentava esconder a sua marca, muito pelo contrário. Ela exaltava o traço que a distinguia, com muito afeto. Um dia, o pai de uma amiga falou para mim: “Você parece aquela atriz que fez a refilmagem de *Nasce uma Estrela*.”. Eu sorri e disse ao mesmo tempo em que fazia o mesmo gesto: “É o nariz!”. A partir daquele dia, nunca mais pensei em fazer rinoplastia. Como se a marca que difere o meu nariz dos ditos “narizes perfeitos” trouxesse agora um gesto de reconhecimento de minha singularidade.

Hoje, venho notando como esse traço foi marcado ao longo do filme. Um traço estético que é ressaltado em diferentes momentos na protagonista. Não tem uma cena sequer em que algum traço estético seja marcado no protagonista. Em associação, consigo pensar em uma cena bem específica que se repete em diversos filmes. A cena em que a protagonista está no auge de sua transformação estética e surge no topo de uma escada para ser olhada e admirada por todos, principalmente por seu par romântico.

Penso em como isso se repete em marcadores de rituais sociais como um aniversário de 15 anos ou um casamento. Em que a estética do ritual exige o olhar de todo o grupo para aquela menina que está se tornando mulher ou para aquela moça que está se tornando esposa. Pensamos que esses múltiplos marcadores culturais ilustram o que viemos tentando elaborar ao longo deste trabalho. Como a relação da mulher com a estética é amplamente exigida e socialmente esperada, principalmente em rituais que alteram sua posição dentro do grupo social.

A **queixa estética** pode surgir, como a **face mais enunciável do sofrimento**, **convertendo conflitos subjetivos e sociais** em uma **demandada dirigida à transformação da imagem corporal** que se apresenta como um caminho objetivo, uma promessa que tem o efeito de desencarne do sujeito, uma espécie de transformação em objeto a ser apreciado por um outro, como uma caricatura que realça apenas alguns traços, mas, nesse caso, realça apenas o estético, tirando da cena todo o resto.

Não que o aspecto estético não esteja carregado de aspectos simbólicos e de experiências no campo do real; demonstramos ao longo do trabalho como um campo está entrelaçado ao outro. **Mas a alteração de uma característica sem elaboração psíquica pode ser a ruptura objetiva de qualquer possibilidade para que a elaboração simbólica aconteça e pode levar à compulsão à repetição.**

Se eu tivesse realizado a operação de rinoplastia, talvez não tivesse elaborado as experiências com os colegas ao longo do período escolar, talvez não tivesse sido atravessada pelo gesto da Lady Gaga e talvez não tivesse feito o gesto para uma outra pessoa, assumindo aquele traço, dando destaque a ele, modificando o afeto que estava associado ao nariz até então.

Por outro lado, questiono se o meu irmão ou qualquer outro homem da minha família já teve alguma questão com esse traço. Já que, como disse anteriormente, praticamente todas

as minhas tias e primas fizeram rinoplastia enquanto desconheço que algum de meus primos e tios tenha sequer pensado em fazer.

Podemos concluir que há uma deturpação da percepção das dimensões simbólicas e reais em detrimento da estética corporal imaginária e que **as mulheres são alvos privilegiados dessa lógica**. Ao promover a busca por rostos cada vez mais semelhantes entre si, marcados pelo apagamento das diferenças, das marcas singulares e das imperfeições que remetem à divisão subjetiva, a idealização estética produz esse efeito de homogeneização.

É como se os sujeitos passassem a vestir máscaras que prometem ser mais valorizadas socialmente do que sua própria singularidade. Essa dinâmica alimenta uma sensação imaginária de pertencimento, sustentada pela fantasia de que a conformidade a um determinado padrão estético garantiria reconhecimento, aceitação e inserção em um grupo social através do apagamento ou velamento das pequenas diferenças que nos constituem.

Entretanto, o que tentamos demonstrar aqui é como, quando há a passagem ao ato para a realização do procedimento, não é exatamente esse pertencimento que o sujeito encontra. Apagando determinado traço que o diferencia de um outro que antes nem mesmo era percebido, pode agora ganhar destaque. Como se as diferenças ficassem cada vez mais evidentes.

Quando Freud (1930/2010) trata do narcisismo das pequenas diferenças, ele elabora como essas pequenas diferenças servem como uma forma de canalizar a agressividade inevitável presente nos vínculos humanos. As diferenças seriam as possibilidades de definição de alvos da agressividade inata à vida psíquica que protegem o narcisismo da singularidade subjetiva (Freud, 1920/1976). Porém, uniformizar-se pode ser uma estratégia de pertencimento a um determinado grupo ou comunidade social, apontando o outro como diferente, portanto, o outro, o externo, como alvo da agressividade.

Porém, com Lacan (1948/1998) compreendemos que a agressividade contra o semelhante/diferente é estrutural ao imaginário, uma vez que o Eu se constitui pelo Outro e, por isso, o outro é uma ameaça à consistência da imagem do Eu. O outro é simultaneamente modelo a ser alcançado, espelho que reflete o estranho familiar de si e concorrente narcísico da integridade psíquica do Eu.

Desse modo, a agressividade que emerge diante da alteridade não se dirige apenas ao radicalmente diferente, **mas também ao excessivamente semelhante**, ao estranho familiar que desestabiliza as fronteiras narcísicas. Essa dinâmica pode se expressar nas constantes validações, críticas e rechaçamentos dirigidos às imagens femininas, sempre confrontadas entre um ideal imaginário e a inevitável insuficiência da imagem real.

Na lógica fálica, predomina uma organização binária fundada na oposição entre ter e não ter o falo. Trata-se de uma lógica conjuntiva de exclusão, em que o masculino e o feminino aparecem como posições mutuamente excludentes, sustentando a fantasia de que seriam polos complementares.

Entretanto, a psicanálise permite deslocar essa leitura ao demonstrar que a constituição subjetiva não se reduz à lógica do "ou". O sujeito é simultaneamente marcado pela identificação e pela diferença, pelo amor e pela agressividade, pelo familiar e pelo estranho. Nessa perspectiva, o "e" não elimina a diferença, mas reconhece sua coexistência constitutiva. O semelhante é, ao mesmo tempo, aquilo que permite ao Eu constituir-se e aquilo que ameaça sua consistência; a alteridade não é exterior ao sujeito, mas habita sua própria intimidade.

Também vimos que o sujeito internaliza a agressividade contra si mesmo. Assim, internaliza psiquicamente um Supereu hiperidealizado e hiperregulamentador. Essas contradições intensificam a angústia subjetiva, pois quanto mais o sujeito busca adequar sua imagem ao ideal homogêneo imposto pelo Outro social, respondendo à mesma lógica

excludente de ser ou natural ou artificial, ou belo ou feio, mais se evidencia a insuficiência dessa tentativa, ressaltando ainda mais as pequenas diferenças.

Mas compreendemos que o sujeito pode sentir satisfação e sofrimento diante da própria imagem, sustentando o narcisismo e, ao mesmo tempo, revelando sua fragilidade. Dessa forma, **o ideal pode tanto organizar o desejo quanto produzir sofrimento e a prótese do Eu ideal pode funcionar como suporte identificatório e, ao mesmo tempo, como véu sobre a falta.**

Em contraposição aos ideais de completude e à homogeneização promovida pelas identificações imaginárias, a psicanálise propõe um percurso de desidealização e desalienação, permitindo ao sujeito reposicionar-se diante dos imperativos superegoicos e sustentar sua condição faltante. Isso significa compreender que nenhuma imagem vai eliminar a relação com a alteridade e com a ambivalência.

4.3 Alteridade

Ao longo deste trabalho, sustentamos que a identidade estética não coincide plenamente com a imagem do eu nem com as representações que o sujeito constrói de si. Argumentamos, ainda, que sua constituição é inseparável da *rostidade*, compreendida como um processo relacional de produção da face, atravessado pelo olhar do Outro e pelas formas de reconhecimento que se estabelecem no laço social. Desse modo, a identidade estética não se configura como uma construção autorreferenciada, mas como um processo vincular, continuamente produzido na articulação entre sujeito, imagem e alteridade.

Nessa perspectiva, a constituição subjetiva é marcada pela presença de uma dimensão íntima que jamais se reduz ao domínio consciente do Eu. Em consonância com a noção lacaniana de extimidade, aquilo que há de mais íntimo no sujeito lhe aparece, paradoxalmente, como exterior e estranho, justamente porque sua constituição é mediada pelo Outro e pela linguagem. Essa dimensão manifesta-se nos pontos em que a imagem falha em produzir uma

identidade plenamente estável, revelando-se nos sintomas, nos impasses identificatórios, no desejo e nas experiências de estranhamento que evidenciam a impossibilidade de uma coincidência completa entre o sujeito e sua própria imagem.

A ânsia pela captura do olhar do outro pode ser analisada como um dos operadores da constituição da identidade estética, uma vez que é por meio das identificações e do campo escópico que a imagem do eu adquire consistência imaginária. Isso não significa que o sujeito se reduza à imagem que projeta ou à forma como é percebido, mas que sua relação consigo mesmo é inevitavelmente mediada pelo Outro.

Ao modificar sua fisionomia, o sujeito não altera apenas sua aparência, mas também **reorganiza as formas pelas quais é reconhecido e significado pelo Outro**. Esse reconhecimento pode produzir tanto identificação quanto estranhamento, evidenciando que nenhuma transformação da imagem garante uma coincidência plena entre o sujeito e sua representação.

Quando tratamos a respeito da despersonalização trabalhada por Sami-Ali (1993), de quando a criança percebe que o rosto de sua mãe não é o mesmo do rosto de outras pessoas e assim, por dedução, que o rosto que sempre achou ter (o de sua mãe, aquele de que tinha acesso) também não deve ser o mesmo que o seu, então, que sua persona, sua imagem é outra, trabalhamos a lógica que causa uma experiência de perda de certa organização imaginária.

No ato das alterações fisionômicas, falamos sobre um duplo processo de despersonalização, de alteração da organização imaginária imediata e de alteração da organização imaginária que vincula o sujeito aos seus objetos primários. Nesse ponto, tecemos a hipótese do contato com o estranhamento duplo. Porém, neste momento do trabalho, pensamos não mais somente em um aprofundamento da experiência com o estranho, mas sim em uma **tentativa de apagamento da alteridade constitutiva da *rostidade***.

Se a experiência narcísica é sempre atravessada relacionalmente pelo Outro, os reconhecimentos e significações que este Outro irá tecer a respeito dessa nova estética podem tanto confirmar como ameaçar essa nova configuração. O que podemos observar é que, quando uma figura pública realiza a publicação de alguma alteração fisionômica, diversas pessoas se veem autorizadas a comentar suas opiniões a respeito daquela nova configuração. Criando, assim, um ambiente estruturalmente tensionado entre o ideal de Eu e a imagem confeccionada.

Trata-se de uma experiência de extimidade, na qual aquilo que há de mais íntimo retorna pela via da exterioridade e do olhar alheio. Esse olhar, entretanto, não é neutro, mas sim atravessado por normas sociais, marcadores de gênero e ideais estéticos que orientam os modos de reconhecimento e pertencimento. É nesse campo que determinadas imagens tornam-se socialmente legitimadas, enquanto outras são invisibilizadas, desqualificadas ou excluídas, revelando que **a identidade estética é sempre produzida na tensão entre a singularidade do sujeito e os discursos que organizam o olhar do Outro.**

Os ideais contemporâneos de beleza funcionam como significantes do Outro que orientam intervenções sobre o corpo. A busca por adequação estética — ou mesmo por coerência entre aparência e identidade de gênero — pode ser vivida tanto como um movimento de reconhecimento quanto como uma experiência de estranhamento.

As identificações que estruturam o sujeito são, portanto, atravessadas pelos valores e ideais de sua cultura, podendo levar à incorporação de referências patriarcais que passam a orientar a relação da mulher consigo mesma e com outras mulheres. Se a feminilidade passa a ser reconhecida por meio de determinados **semblantes** (beleza, juventude, magreza, delicadeza, disponibilidade etc.), as próprias mulheres podem tornar-se agentes da vigilância desses semblantes, porque deles depende seu reconhecimento no campo do Outro.

Assim, não é incomum que mulheres escutem desde muito pequenas opiniões sobre as suas imagens, sobre o que fazem e como fazem, opiniões que vêm muitas vezes de outras mulheres. Como foi exposto em minha própria experiência singular em que o saber sobre a minha *rostidade* foi sendo estruturado a partir de diversas mulheres de quem eu tenho muito afeto e que têm muito afeto por mim, mas que me atravessam com seus saberes assim como são atravessadas por eles. Dessa forma, essa dinâmica de **vigilância dos semblantes** é algo que se reproduz consigo mesma e com outras mulheres de suas vidas.

Como dissemos, o estranhamento é a base para a relação com a alteridade, com a outridade que inquieta aquilo que nos é familiar, já que toda alteridade possui uma dimensão interna. Também dissemos que o desejo é sempre mediado pela alteridade, sempre passa pelo desejo do Outro, por isso, nunca nasce espontaneamente. Assim, aquilo que nos é mais íntimo também nos é exterior.

Nessa perspectiva, aquilo que desperta horror, repulsa ou intensa aversão frequentemente indica menos uma característica do objeto em si do que um ponto de encontro com aquilo que ameaça a consistência narcísica do eu. O horror pode, assim, revelar o confronto do sujeito com sua própria divisão, com a falta que o constitui ou com aspectos de si que lhe retornam sob a forma do estranho. Não sabendo lidar com seu próprio mal-estar, o sujeito pode projetar no outro e atuar significando para o outro o horror que o atravessa através da imagem que lhe é apresentada na *rostidade* que não é a sua.

Também falamos sobre como a tentativa de eliminar marcas singulares em nome de um ideal estético pode ser lida como um esforço de apagar a alteridade inscrita no próprio rosto, transformando a imagem em uma promessa de unidade e pertencimento. **Modificar profundamente a face significa modificar o principal suporte imaginário do Eu.**

Dessa forma, além da padronização estética não eliminar a alteridade, ela a desloca para diferenças cada vez menores, que passam a sustentar novos modos de rivalidade narcísica. Paradoxalmente, quanto mais o mercado promete rostos homogêneos e reconhecíveis, mais ele produz sujeitos capturados pela comparação incessante e pela busca de distinções cada vez mais sutis.

Entre os possíveis destinos do mal-estar inerente à vida em sociedade, Freud (1930/2010) atribui à sublimação um lugar privilegiado, na medida em que ela possibilita transformar conflitos e tensões psíquicas em produções simbólicas compartilháveis. Nessa perspectiva, é possível compreender o crescente interesse do cinema e das séries de terror pelas intervenções estéticas como uma forma de elaboração cultural das inquietações contemporâneas em torno da imagem corporal, dessa modalidade de mal-estar social. Essas narrativas parecem denunciar os efeitos de uma organização social na qual o registro imaginário adquire centralidade crescente na constituição das relações, convertendo a aparência em um dos principais critérios de reconhecimento, pertencimento e valor.

Filmes como *A Substância* e *A Meia-Irmã Feia* exploram justamente essa problemática ao transformar a busca incessante pela imagem ideal em uma experiência que culmina na emergência do monstruoso. Em ambos os casos, o horror não decorre simplesmente das modificações fisionômicas em si, mas do processo, das tentativas de eliminar os limites, a falta e a singularidade em favor de um ideal de perfeição corporal. Paradoxalmente, **quanto mais as personagens perseguem uma imagem idealizada de si, mais se afastam das possibilidades de estabelecer laços sociais**, tornando-se progressivamente capturadas por uma lógica narcísica em que o outro deixa de ser parceiro de reconhecimento para converter-se em espelho, concorrente ou mero espectador de sua imagem.

Compreendemos que é precisamente a alteridade que torna possível o desejo e a singularidade subjetiva. O sujeito não se constitui pela eliminação da diferença, mas pelo encontro com aquilo que lhe escapa, que o divide e que o confronta com os limites de qualquer identidade plenamente estabilizada.

Nessa perspectiva, a diferença torna-se sua própria condição de possibilidade para a constituição do sujeito. **É porque o Outro nunca coincide plenamente conosco e porque nossa própria imagem jamais esgota aquilo que somos que o desejo pode continuar a se movimentar e novas formas de identificação podem emergir.** A alteridade, portanto, não representa uma ameaça à identidade, mas aquilo que impede seu fechamento definitivo e mantém aberta a possibilidade de transformação, criação e laço social.

O uso de maquiagem ocupou em minha vida uma lógica completamente diferente da minha relação com a estética anteriormente exposta. Sempre me interessei por maquiagem. Surpreendentemente, um movimento bem diferente dos realizados pelas mulheres do meu convívio. Eu gostava de testá-las em lojas, gostava de assistir a vídeos sobre a possibilidade de aplicação, gostava de experimentar em mim ou em amigas aquilo que via em outros.

Esses utensílios tinham para mim o mesmo efeito dos desenhos; eu podia inventar. Podia fazer coisas diferentes a cada tentativa. As maquiagens estimulam o meu potencial criativo, com o qual posso usar o corpo como tela. Não me reduzo a ela. Quase nunca a uso. Mas quando quero, posso (re)inventar possibilidades que contornam minha própria *rostidade*.

Além disso, a maquiagem é um grande tema para comunicação com outros. Ao falar sobre maquiagem ou ao saber utilizá-la, outras pessoas pedem que eu faça algo que elas não conseguem fazer, como, por exemplo, um delineado. É sempre uma experiência de troca e de laço social em que eu e outra pessoa nos encontramos ali partilhando um ato criativo e afetivo.

Assim, também é possível compreender que as mídias sociais também podem favorecer o encontro com formas ampliadas de alteridade. A circulação de conteúdos voltados à maquiagem e à produção da imagem tem possibilitado maior visibilidade a diferentes modos de apresentação de si, reunindo mulheres e homens cisgêneros, pessoas trans, indivíduos com deficiências físicas, marcas de nascença, vitiligo, diferentes idades e etnias e outras características corporais que, em muitos casos, deixam de ser ocultadas para integrar a própria construção estética. Nessas produções, a maquiagem nem sempre opera como instrumento de disfarce ou correção, mas pode constituir uma forma de expressão, criação e afirmação da singularidade.

Sob essa perspectiva, amplia-se o reconhecimento de corpos historicamente marginalizados pelos padrões estéticos hegemônicos, permitindo que outras formas de beleza e de pertencimento circulem no espaço público digital. Isso indica que as mídias sociais não produzem apenas efeitos de alienação imaginária ou de captura pelo olhar do Outro, mas também podem favorecer processos de identificação, representação e reconhecimento da diversidade.

Em vez de constituírem um campo exclusivamente normativo, elas podem abrir espaço para a circulação de novos semblantes e para a ampliação das possibilidades de inscrição subjetiva no laço social, ainda que permaneçam atravessadas pelas tensões, desigualdades e disputas que caracterizam a cultura contemporânea.

Dessa forma, compreendemos que os semblantes não são apenas mecanismos de normalização; eles também podem ser reinventados. As redes sociais, embora frequentemente reforcem ideais estéticos homogêneos, também permitem a circulação de semblantes que antes eram invisibilizados. Assim, retomando a substituição de uma condicional excludente pela conjuntiva, o mesmo espaço que produz padronização pode também favorecer novas

identificações e ampliar os modos pelos quais os sujeitos se tornam reconhecíveis no campo do Outro.

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, tentamos abordar os fenômenos da *rostidade*, da estética e do Outro que nos atravessa em sua complexidade; assim, analisamos as nuances que os constituem em cada um de seus aspectos intra e interp-síquicos.

Buscamos ter cautela em nossas elaborações para não fazer um discurso raso e moralista sobre as mudanças fisionômicas ou um discurso que nos posicione como mais uma possibilidade de ataque àqueles que mais as fazem: as mulheres. Mas sim, elaborar nossas considerações a fim de questionar a que as mudanças fisionômicas estão servindo e por que são mais estimuladas e realizadas por mulheres, sem perder de vista os atravessamentos singulares de cada qual. Além disso, todo o nosso trabalho possuiu, apesar da interface com diversas linhas produtoras de saber, o viés interpretativo da psicanálise.

Dito isso, através do percurso empreendido ao longo de todo este trabalho, foi possível compreender que as faltas constitutivas da experiência narcísica atravessam toda constituição subjetiva e que não existe procedimento estético, técnica ou intervenção capaz de suprimi-las. Dessa forma, avaliamos o fenômeno dando destaque ao seu caráter de gestão do mal-estar social contemporâneo, através de suas manifestações excessivas, que denunciam a sintomatologia da resistência do inconsciente em apagar a alteridade que nos constitui através das próteses do Eu ideal como objetos fálicos fetichizados.

Além disso, também analisamos o fenômeno, naquilo que diz respeito à atualidade da *rostidade* como imagem oferecida ao Outro através das redes sociais. Sob essa perspectiva, compreendemos que a realização de um procedimento aponta para a capacidade de realizá-lo como aspecto substituto de um objeto em si, incorporado pelo procedimento, passando do plano virtual para o real.

Nesse sentido, as escolhas relativas às modificações da aparência não devem ser compreendidas apenas como decisões individuais ou estéticas, mas como formas singulares pelas quais cada sujeito se posiciona diante da falta, do desejo e das identificações que organizam sua relação consigo mesmo e com o Outro, portanto, com a sua noção de *rostidade* intrinsecamente atrelada à alteridade. Investigar esses desejos não significa desmontar as fantasias que lhes conferem sustentação, tampouco desqualificar as escolhas realizadas pelos sujeitos. Trata-se, antes, de interrogar os discursos, os ideais e as formas de laço social que os atravessam.

Afinal, se os procedimentos estéticos se tornaram uma marca expressiva da contemporaneidade, talvez a questão mais fecunda não seja simplesmente por que eles são realizados, mas para onde estamos procedendo com esses procedimentos. Essa pergunta deslocou o foco da técnica para a direção ética e política das transformações que vêm sendo produzidas na relação do sujeito com seu corpo, com sua imagem, com o desejo e com a alteridade.

Em vez de buscar uma essência oculta dos fenômenos analisados ou um significado último para as escolhas individuais, interessou-nos acompanhar os deslocamentos produzidos pela linguagem e pelas cadeias significantes que constituem a experiência subjetiva. Se o sujeito é efeito da linguagem, também sua relação com o corpo, com a imagem e com a identidade estética permanece aberta às múltiplas significações produzidas no encontro com o Outro.

Assim, mais do que oferecer respostas definitivas, este trabalho buscou sustentar um percurso de investigação que reconhece a constituição sempre inacabada do sujeito, a impossibilidade de uma identidade plenamente coincidente consigo mesma e a permanência da alteridade como condição fundamental da experiência humana.

Afinal, Freud (1916/2010) nos ajudou a elaborar de forma brilhante que a transitoriedade de algo, a sua efemeridade, é exatamente o que pode dar sustentação à sua importância, à sua beleza, pois são esses traços que não são completos nem eternos que constituem a experiência humana, que permite o investimento de desejo, memória e significado. É precisamente a impossibilidade de fixar a imagem, eliminar a falta ou deter a passagem do tempo que torna o desejo possível.

Assim, defendemos que a beleza não reside na eliminação das marcas da existência, mas na singularidade que elas testemunham e na abertura permanente à alteridade que elas preservam. Se a contemporaneidade parece empenhada em produzir rostos cada vez mais estereotipados, permanentes, simétricos e previsíveis, a psicanálise convida a reconhecer que é justamente a transitoriedade, a imperfeição e a alteridade que tornam um rosto verdadeiramente humano.

Talvez seja justamente nesse ponto que resida uma das principais contribuições desse trabalho para o debate contemporâneo sobre as transformações estéticas da face: recordar que nenhuma intervenção sobre a imagem pode eliminar a falta constitutiva do sujeito, nem substituir o trabalho psíquico implicado na construção de sua singularidade.

Se a contemporaneidade oferece o rosto como objeto de aperfeiçoamento contínuo, a psicanálise devolve a ele sua condição de lugar de encontro com a alteridade, de inscrição da história do sujeito e de expressão daquilo que, sendo ao mesmo tempo íntimo e estranho, escapa a qualquer ideal de perfeição. Afinal, talvez não seja a eliminação das marcas que sustente a beleza, mas a possibilidade de que cada rosto continue narrando, em sua singularidade, a história de um sujeito sempre inacabado.

REFERÊNCIAS

- Almeida, A. M. M. de. (2012). Feminilidade: Caminho de subjetivação. *Estudos de Psicanálise*, (38), 29–44. Disponível em: [Feminilidade: caminho de subjetivação](#)
- Amparo, D. M., Magalhães, A. C. R., & Chatelard, D. S. (2013). O corpo: Identificações e imagem. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, 13(3–4), 499–520. Disponível em: [O corpo: identificações e imagem](#)
- Anjos, P. W., & Ferreira, N. P. (2020). O ato fotográfico a partir do olhar. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*. <https://doi.org/10.1590/1415-4714.2020v23n4p857.11>
- Assoun, P.-L. (1995). *Metapsicologia freudiana: Uma introdução*. Jorge Zahar.
- Birman, J. (1999). *Cartografias do feminino*. Editora 34.
- _____. (2016). *Mal-estar na atualidade: A psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Civilização Brasileira.
- _____. (2019). *Cartografias do avesso: Escrita, ficção e estéticas de subjetivação em psicanálise*. Civilização Brasileira.
- Braunstein, N. A. (2010). O discurso capitalista: Quinto discurso? O discurso dos mercados (PST): Sexto discurso? *A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia*, 2(1), 143–165. Disponível em: [O discurso capitalista: quinto discurso? O discurso dos mercados \(PST\): sexto discurso? | A PESTE: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia](#).
- Butler, J. (2018). *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade* (R. Aguiar, Trad.). Civilização Brasileira. (Obra original publicada em 1990).

- Caversan, H. de A. C., & Silva, M. L. (2025). Quando o saber encontra a verdade: Os efeitos do discurso do analista. *Tempo Psicanalítico*, 57. <https://doi.org/10.71101/rtp.57.853>
- Chen, J., et al. (2019). Association between the use of social media and photograph editing applications, self-esteem, and cosmetic surgery acceptance. *JAMA Facial Plastic Surgery*. <https://doi.org/10.1001/jamafacial.2019.0328>
- Dardot, P., & Laval, C. (2016/2009). *A nova razão do mundo: Ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Boitempo.
- Debord, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. Contraponto.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mil platôs: Platô “Ano zero – rostidade”*.
- Dunker, C. I. L. (2011). Corporeidade em psicanálise. In H. H. A. Ramirez, T. C. Assadi, & C. I. L. Dunker (Orgs.), *A pele como litoral*. Annablume.
- Estado de Minas. (2025, 17 de julho). *Idosa morre após lifting facial e lipo de pescoço; entenda procedimentos*. Disponível em: <https://www.em.com.br/saude/2025/07/7203365-idosa-morre-apos-lifting-facial-e-lipo-de-pescoco-entenda-procedimentos.html>
- Ferreira, S. R. da S. (2022). *Repensar a esfera pública política a partir das câmaras de eco: Conceitos e questões metodológicas*. *Liinc em Revista*, 18(2), e6067. <https://doi.org/10.18617/liinc.v18i2.6067>
- Franco, F., et al. (2020). O sujeito e a ordem do mercado. In V. Safatle, N. Silva Junior, & C. Dunker (Orgs.), *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Autêntica.
- Francisco, el Hombre. (2016). Triste, louca ou má [Canção]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wUlCR9yTjyM>
- Freud, S. (1976). *Além do princípio de prazer*. Imago. (Obra original publicada em 1920)

- _____. (1980). *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. Conferência 24: O estado neurótico comum. Imago. (Obra original publicada em 1917).
- _____. (1980). *Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna*. Imago. (Obra original publicada em 1908)
- Freud, S., & Breuer, J. (2016). *Estudos sobre a histeria (1893–1895)* (L. Barreto, Trad.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1895).
- _____. (1996). A dissolução do complexo de Édipo. In *Obras psicológicas completas*. Imago. (Obra original publicada em 1924)
- _____. (1996). Análise terminável e interminável. In *Obras psicológicas completas*. Imago. (Obra original publicada em 1937)
- _____. (1996). Feminilidade. In *Obras psicológicas completas*. Imago. (Obra original publicada em 1933)
- _____. (1996). Sexualidade feminina. In *Obras psicológicas completas*. Imago. (Obra original publicada em 1931)
- _____. (2010). Sobre a transitoriedade. In P. C. de Souza (Trad.), *Obras completas* (Vol. 12, pp. 249–252). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1916)
- _____. (2012). *Totem e tabu* (P. C. de Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1913)
- _____. (1996). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Imago. (Obra original publicada em 1905)
- _____. (2010). *Introdução ao narcisismo*. Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1914)

- _____. (2010). *O mal-estar na civilização*. Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1930)
- _____. (2010). *O estranho*. Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1919)
- _____. (2010). *Os instintos e suas vicissitudes*. Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1915).
- _____. (2011). *O eu e o id*. Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1923).
- _____. (2015). *Sobre as teorias sexuais das crianças*. Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1908).
- _____. (1996). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 17, pp. 145–156). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Trabalho original publicado em 1917).
- Furmankiewicz, A. (2025). Dois milhões de cirurgias plásticas por ano colocam o Brasil na liderança do ranking mundial. *Jornal da USP*. Disponível em: [Cerca de 2 milhões de cirurgias plásticas por ano colocam o Brasil na liderança do ranking mundial – Jornal da USP](#)
- G1. (2025). UBA: O que está por trás da “capital das plásticas”. *G1 – Saúde*. Disponível em: [Ubá: 'capital das plásticas' oferece cirurgias a preços imbatíveis | G1](#)
- Gonçalves, B. (2026). Pesquisa sobre o Instagram no Brasil. Opinion Box. Disponível em: [Pesquisa Instagram no Brasil 2026: dados dos usuários brasileiros](#)
- Han, B.-C. (2019). *A salvação do belo* (G. P. Philipson, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 2015)

Hooks, b. (2019). *E eu não sou uma mulher?* Rosa dos Tempos. (Obra original publicada em 1981)

Jerusalinsky, A. (2000). O desejo paterno. *Correio da APPOA*, (79), 31–39.

Jorge, M. A. C. (2003). Discurso e liame social: Apontamentos sobre a teoria lacaniana dos quatro discursos. *Revista Humanidades*, (49), 40–52.

_____. (2022). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan – Vol. 1: As bases conceituais*. Zahar.

Kehl, M. R. (2008). *Deslocamentos do feminino*. Imago.

Lacan, J. (1998). A agressividade em psicanálise. In *Escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 104–126). Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1948)

_____. (2008). A anamorfose. In *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Jorge Zahar. (Seminário originalmente proferido em 1964)

_____. (2008). A esquizo do olho e do olhar. In *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Jorge Zahar. (Seminário originalmente proferido em 1964)

_____. (2008). A linha e a luz. In *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Jorge Zahar. (Seminário originalmente proferido em 1964)

_____. (1998b). As psicoses (Livro 3, V. Ribeiro, Trad.). Jorge Zahar. (Seminário originalmente proferido em 1955–1956)

_____. (1972). Discursos de Jacques Lacan na Universidade de Milão. Aula de 12 de maio de 1972. (Comunicação oral não publicada)

- _____. (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In *Escritos*. Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1953)
- _____. (2003). Nota sobre a criança. In *Outros escritos* (pp. 369–370). Jorge Zahar. (Texto original publicado em 1969)
- _____. (2006). *O avesso da psicanálise: O seminário, livro 17* (N. A. Dacio, Trad.). Zahar. (Seminário originalmente proferido em 1969–1970)
- _____. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. In *Escritos*. Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1949)
- _____. (1998). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In *Escritos*. Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1945)
- _____. (2008). *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise* (A. Quinet, Trad.). Jorge Zahar. (Obra original apresentada em 1959–1960).
- _____. (2008). *O seminário, livro 20: Mais, ainda (1972–1973)* (M. D. Magno, Trad.). Jorge Zahar. (Seminário originalmente proferido em 1972–1973)
- _____. (2007). *O seminário, livro 23: O sinthoma*. Zahar. (Seminário originalmente proferido em 1975–1976)
- _____. (2003). Radiofonia. In *Outros escritos* (pp. 400–447). Jorge Zahar. (Apresentação oral original em 1970)
- _____. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In *Escritos* (pp. 807–842). Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1960)
- Lazzarini, E. R., & Viana, T. de C. (2006). O corpo em psicanálise. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. <https://doi.org/10.1590/S0102-37722006000200014>

Lei 13.718/2018: Divulgar foto, vídeo de nudez ou cena de sexo passou a ser crime no Código Penal Brasileiro. (2018, 15 de outubro). *Jusbrasil*.

<https://www.jusbrasil.com.br/artigos/lei-13718-2018-divulgar-foto-video-de-nudez-ou-cena-de-sexo-passou-a-ser-crime-no-codigo-penal-brasileiro/637227748>

Lindenmeyer, C. (2012). Qual é o estatuto do corpo na psicanálise? *Tempo Psicanalítico*, 44(2), 341–359. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S0101-48382012000200006&script=sci_arttext

Lispector, C. (2019). *Perto do coração selvagem*. Rocco Digital. (Obra original publicada em 1943).

_____. (2020). *Se eu fosse eu*. In: *A descoberta do mundo: Edição comemorativa*. Rocco digital. (Obra original publicada em 1968 no Jornal do Brasil).

Lucena, B. B., Seixas, C. M., & Ferreira, F. R. (2020). Ninguém é tão perfeito que não precise ser editado. *Psicologia USP*. <https://doi.org/10.1590/0103-6564e190113>

Maraccini, G. (2025). Brasil é o país que mais realiza cirurgia plástica no mundo. *CNN Brasil*. Disponível em: [Brasil é o país que mais realiza cirurgia plástica no mundo, diz relatório | CNN Brasil](#)

Moraes, L., & França, V. (2026, 16 de janeiro). *IA criminosa: O que está por trás do escândalo das imagens sexualizadas do Grok, de Musk*. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/tecnologia/ia-criminosa-o-que-esta-por-tras-do-escandalo-das-imagens-sexualizadas-do-grok-de-musk/>

National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine. (2025). *A new vision for women's health research: Transformative change at the National Institutes of Health*. National

Academies Press. Disponível em: [Read "A New Vision for Women's Health Research: Transformative Change at the National Institutes of Health" at NAP.edu](#)

Nogueira, I. B. (2021). *A cor do inconsciente*. Perspectiva.

Novaes, J. V. (2006). *O intolerável peso da feiura: sobre as mulheres e seus corpos*. Garamond.
Disponível em: [Editora PUC-Rio](#)

Orlowski, J. (Director). (2020). *O dilema das redes* [Filme]. Netflix.

Peixoto, Z. (2014). O Facebook para além da rede social: O usuário como consumidor-mercadoria. In C. Porto & E. Santos (Orgs.), *Facebook e educação: Publicar, curtir, compartilhar* (pp. 221-236). EDUEPB.
<https://doi.org/10.7476/9788578792831.0013>

Pinto, M. M. M. (2009). Fragmentação da identidade e comportamento narcisista no mundo das novas tecnologias. *FaSCi-Tech*, 1(1), 63–73. Disponível em:
<https://fateccscs.edu.br/fascitech/index.php/cover/article/view/7>

Pires, G. T. S. (2013). Fotografia através de dispositivos móveis: Estudo de caso sobre o Instagram. *Revista da Graduação*, 6(1). Disponível em:
<https://revistaseletronicas.pucrs.br/graduacao/article/view/13776>

Queiroga, C. S., Barone, L. M. C., & Costa, B. H. R. da. (2016). Uma breve reflexão sobre a formação das massas nas redes sociais e a busca por um novo ideal do eu. *Jornal de Psicanálise*, 49(91), 111–126.

Quinet, A. (2022). A sociedade escópica e o estado digital. *Trivium: Estudos Interdisciplinares*, 14(número especial), 103–112. <https://doi.org/10.18379/2176-4891.2022vNSPEAp.103>

- Rocha, T. H. R. (2017). *A masculinidade na cultura neoliberal: As intervenções no corpo e seus discursos segundo a psicanálise* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP. <https://doi.org/10.11606/T.47.2017.tde-27072017-143302>
- Travassos, M. do R. de C. (2024). Mal-estar na cultura: Considerações psicanalíticas sobre as encruzilhadas do racismo e sexismo na Amazônia. *Estudos de Psicanálise*, (62), 137–144. <https://doi.org/10.5935/2175-3482.n61a11>
- Safatle, V., Silva Junior, N., & Dunker, C. (Orgs.). (2020). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Autêntica.
- Sami-Ali. (1993). Corpo e narcisismo: Uma teoria do rosto. In *Corpo real, corpo imaginário* (S. Cassal, Trad., pp. 108–137). Artes Médicas. (Obra original publicada em 1984)
- Santos Souza, N. (1983). *Tornar-se negro: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Graal.
- Schermann, E. (1996). Em nome do pai: Adolescência e morte. In H. C. Ribeiro & V. Pollo (Orgs.), *Adolescência: O despertar* (pp. 113–123). Contra Capa Livraria.
- Silva, H. C. da, & Rey, S. (2011). A beleza e a feminilidade: Um olhar psicanalítico. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 31(3), 554–567. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932011000300009>
- Slavutzky, A. (2021). Apresentação. In I. B. Nogueira, *A cor do inconsciente: Significações do corpo negro* (pp. 17–22). Perspectiva.
- Sontag, S. (2009). *Sobre fotografia* (R. Figueiredo, Trad.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1977).

- Statista. (2025). Penetration rate of social media use among internet users in Brazil from 2017 to 2024. Disponível em: <https://www.statista.com/statistics/1083556/brazil-social-media-usage-rate/>
- _____. (2025). Social media usage in Brazil – Statistics & facts. Disponível em: <https://www.statista.com/topics/6949/social-media-usage-in-brazil/>
- Strömquist, L. (2023). *Na sala dos espelhos: Autoimagem em transe ou beleza e autenticidade como mercadoria na era dos likes & outras encenações do eu* (K. L. Garrubo, Trad.). Quadrinhos na Cia.
- Suenaga, C., Lisboa, D. C., Silva, M. S., & Paula, V. B. de. (2012). *Conceito, beleza e contemporaneidade: Fragmentos históricos no decorrer da evolução estética* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade do Vale do Itajaí].
- UNESCO. (2025). Wadi Al-Hitan (Whale Valley). UNESCO World Heritage Centre. Disponível em: [Wadi Al-Hitan \(Whale Valley\) - UNESCO World Heritage Centre](#)

ANEXOS



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Psicologia
 Av. Pará, 1720, Bloco 2C, Sala 54 - Bairro Umuarama, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: +55 (34) 3225 8512 - www.pgpsi.ip.ufu.br - pgpsi@ipsi.ufu.br



DECLARAÇÃO

PORTARIA PROPP Nº 268, DE 10 DE SETEMBRO DE 2026 (7708121)

ANEXO I

**DECLARAÇÃO SOBRE O USO DE FERRAMENTAS DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL
 EM DISSERTAÇÃO DE MESTRADO OU TESE DE DOUTORADO**

Nome completo: Larissa Magalhães Guedes

Matrícula nº: 12422PSI014

Programa de Pós-Graduação em: Psicanálise e cultura

Trabalho:

☒ Dissertação de Mestrado

☐ Tese de Doutorado

Intitulada: ROSTIDADE FILTRADA: A construção do feminino entre photoshop, inteligência artificial e neoliberalismo

Declaro, para fins de depósito junto à Universidade Federal de Uberlândia – UFU, que as informações abaixo refletem de forma verdadeira, completa e transparente eventual utilização de ferramentas de Inteligência Artificial – IA durante a elaboração do trabalho.

1. UTILIZAÇÃO DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

☐ Declaro que **NÃO** utilizei ferramentas de Inteligência Artificial na elaboração da dissertação/tese.

☒ Declaro que **UTILIZEI** ferramentas de Inteligência Artificial na elaboração da dissertação/tese, conforme detalhamento abaixo.

Ferramenta(s), plataforma(s) e, quando possível, versão(ões) utilizada(s):
 GRAMMARLY e ChatGPT

Período de utilização: 12/09/2024 a 21/07/2026

2. FINALIDADE DA UTILIZAÇÃO

Marcar todas as opções aplicáveis:

☒ Exploração inicial de ideias e brainstorming;

- ☐ Geração de estruturas, tópicos ou rascunhos iniciais, posteriormente submetidos à revisão e reescrita humana;
- ☐ Busca de fontes/literatura;
- ☐ Leitura assistida, sumarização ou extração de informações, com conferência humana;
- ☐ Revisão linguística, gramatical ou estilística;
- ☐ Tradução, com revisão humana;
- ☐ Formatação de referências e citações;
- ☐ Apoio à análise e visualização de dados;
- ☐ Geração ou revisão de código para análise de dados;
- ☐ Programação, depuração ou documentação de código;
- ☐ Desenvolvimento de protótipos, ferramentas ou simulações;
- ☐ Transcrição de áudios ou vídeos;
- ☐ Geração de tabelas, gráficos, figuras ou outras visualizações;
- ☐ Outra finalidade: _____.

3. DESCRIÇÃO SINTÉTICA DA UTILIZAÇÃO

O uso da ferramenta GRAMMARLY auxiliou na conferência ortográfica e na coesão do texto escrito através da revisão linguística, gramatical e estilística, além da tradução de conteúdo. Já, o uso da ferramenta ChatGPT auxiliou em múltiplas tarefas, sendo elas: a exploração de ideias iniciais; a geração de estruturas, tópicos e rascunhos iniciais; a busca de fontes e literaturas; a sumarização de temas específicos; a formatação de referências e o apoio à análise e visualização de dados. É importante ressaltar que todas as funções desempenhadas pelas ferramentas foram conferidas pela autora e em momento algum as ferramentas substituíram a escrita própria ou plagiaram qualquer conteúdo. Assim, todos os autores utilizados ao longo do trabalho foram devidamente referenciados nos formatos da APA.

4. VALIDAÇÃO HUMANA

Os conteúdos gerados pelas IAs sempre foram conteúdos de apoio de material previamente selecionado, lido e validado pela autora. Além disso, após sua confecção, a autora realizou de forma sistemática e criteriosa a depuração e conferência de cada um dos dados. Evitando assim, qualquer possibilidade de apropriação de ideias em formato de plágio de conteúdo. Dessa maneira, houve validação humana em cada uma das etapas do uso das ferramentas.

NÍVEL DE ENVOLVIMENTO DA IA NA PRODUÇÃO

☐ **Baixo:** uso pontual para tarefas auxiliares, tais como revisão gramatical, tradução ou formatação de referências.

☐ **Moderado:** uso para apoio à geração de ideias, organização textual, sumarização, programação ou atividades semelhantes, com substancial intervenção, validação e/ou reescrita humana.

☐ **Alto:** uso extensivo em etapas da pesquisa, tais como análise de dados complexos, produção de códigos, protótipos ou simulações, sempre submetido à supervisão humana e à validação crítica dos resultados.

5. DECLARAÇÕES DE INTEGRIDADE E RESPONSABILIDADE

Para efetivação do depósito, declaro que:

☐ Assumo responsabilidade integral e exclusiva pelo conteúdo final da dissertação/tese, incluindo a veracidade e a precisão das informações, a originalidade do trabalho e a validade das análises, conclusões e interpretações apresentadas;

☐ Toda utilização de IA foi submetida à minha supervisão, análise crítica, validação e, quando necessária, revisão ou reescrita, não sendo atribuída à ferramenta de IA autoria intelectual da dissertação/tese;

☐ Não apresentei como de minha autoria conteúdo produzido por IA sem a necessária revisão, validação e apropriação intelectual crítica;

- ☐ Verifiquei a precisão e a confiabilidade das informações incorporadas ao trabalho e não utilizei referências bibliográficas, dados ou informações geradas por IA sem a correspondente conferência em fontes idôneas;
- ☐ Não inseri em ferramentas de IA dados pessoais, sensíveis, sigilosos, inéditos, confidenciais ou informações protegidas da UFU ou de terceiros, salvo quando presentes condições institucionais e jurídicas adequadas de proteção;
- ☐ Respeitei os direitos autorais, a propriedade intelectual, as licenças de uso, a confidencialidade e as demais normas éticas, legais e institucionais aplicáveis;
- ☐ Quando houve utilização de transcrições, dados pessoais ou conteúdos envolvendo terceiros, foram observadas as exigências éticas e legais aplicáveis, inclusive quanto à anonimização, quando pertinente;
- ☐ Tenho ciência das limitações, riscos de erro, alucinações, vieses e demais restrições inerentes às ferramentas de IA utilizadas;
- ☐ Comprometo-me a prestar informações adicionais sobre a utilização de IA, caso solicitado pelo Programa de Pós-Graduação, pela banca examinadora ou por órgão competente da Universidade;
- ☐ Declaro que o eventual uso de Inteligência Artificial não afasta nem reduz minha responsabilidade acadêmica, ética, administrativa, civil ou de qualquer outra natureza pelo conteúdo depositado.

Declaro, por fim, serem verdadeiras todas as informações prestadas neste documento.

Uberlândia, 16 de setembro de 2026.

Nome do(a) discente: Larissa Magalhães Guedes

Documento assinado digitalmente
 LARISSA MAGALHÃES GUEDES
 Data: 16/09/2026 15:49:27-0300
 Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

Assinatura do(a) discente: _____

Documento assinado digitalmente
 ANAMARIA SILVA NEVES
 Data: 18/09/2026 14:53:14-0300
 Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

Orientador(a): Anamaria Silva Neves

Documento assinado digitalmente
 ANAMARIA SILVA NEVES
 Data: 18/09/2026 14:52:19-0300
 Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

CIÊNCIA do(a) orientador(a): _____