



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA



INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Programa de Pós-graduação em Psicologia — mestrado

Área de concentração: Psicologia Aplicada

Wílza Assunção Braz

ANTICRISTO — FEMINILIDADE E LOUCURA
NA OBRA DE LARS VON TRIER

UBERLÂNDIA
2010

Wílza Assunção Braz

**ANTICRISTO — FEMINILIDADE E LOUCURA
NA OBRA DE LARS VON TRIER**

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: Psicologia Aplicada

Orientador: Prof. Dr. Caio César S. C. Próchno

UBERLÂNDIA
2010

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Caio César Souza Camargo Próchno

Prof^a Dr^a Maria Lúcia Castilho Romera

Prof.^a Dr.^a Karla Adriana Bessa

Aprovado em ____ / ____ / _____

*Com amor:
à minha mãe, Emília;
à minha filha, Laura.*

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos se estendem a todos os amigos que ajudaram com reflexões e correções deste trabalho, especialmente a Juliana Bom-Tempo, que caminhou comigo lado a lado no percurso desta pesquisa. Obrigada, amiga, pela força, por nossas conversas e pelo carinho.

Agradeço ao amigo José Carlos Bandeira, com o qual travei diálogos significativos e que foram fundamentais para a contribuição deste trabalho.

Obrigada Tio Bande, pelas ideias, dicas e informações.

Obrigada caro professor e orientador Caio, pela paciência e confiança.

Agradeço ainda a todos os professores do mestrado, cujo trabalho tem a minha sincera admiração.

A todos que acreditaram, em especial ao Glênio, minha irmã Vera e minha cara amiga Leandra Ramin.

Finalmente, agradeço à CAPES, pelo financiamento que tornou concreta a produção desta pesquisa.

RESUMO

Este trabalho se ocupa em analisar, através da obra do diretor de cinema Lars Von Trier *Anticristo*, a condição subjetiva da feminilidade tendo como elemento diretivo de considerações teóricas a relação entre razão, feminilidade e loucura. Utilizando como método de pesquisa o método interpretativo da psicanálise, constitui-se uma leitura da obra que se faz via rupturas de campos, entendendo campo como estruturas inconscientes que se fazem presentes como sustentadores de situações relacionais singulares e diversas. Dessa forma, essa pesquisa se constitui sob a égide do trabalho reflexivo interpretativo com potencialidade de rupturas consequentes aos abalos das relações instituídas. Relações estas entre a pesquisadora, o tema da sua investigação e a obra de arte. Busca-se mostrar aproximações teóricas entre a subjetividade feminina dentro do discurso freudiano e a condição da loucura, tendo como norteadores os personagens que compõem a história. O Homem do *Anticristo* representa o universo racional e pragmático, cuja lógica sistemática parece dar conta de tudo, cuja objetividade predomina no modo de ver o mundo e na maneira de efetivação na busca pelo objeto de desejo. Uma lógica hegemônica do pensamento ocidental; fundamento da revolução científica moderna. A leitura que apresentarei neste trabalho acerca da Mulher é desta como representante do universo feminino, permeado por uma lógica subjetiva, simbólica, ao reverso do pensamento lógico racional. A Mulher representa nesta leitura a condição feminina enquanto subjetividade outra cuja singularidade foi apreendida e possibilitada pelo discurso psicanalítico a partir da análise e da construção teórica feita por Freud sobre a histeria. Do mesmo modo, a loucura se posiciona enquanto avesso ao modo racional científico, o que justifica — tal qual acontece com a feminilidade — os discursos, as construções filosóficas e as ações sociais excludentes. Feminilidade e loucura são apresentadas aqui como condições subjetivas que impõem alteridade ao pensamento racional apoiado pelo cogito cartesiano e que necessitam de outra forma de escuta que lhes promova sentido.

Palavras-chave: feminilidade, razão, loucura, psicanálise.

ABSTRACT

This work aimed to analyze femininity's subjective condition. For that, it focuses on *Antichrist*, a movie directed by Lars Von Trier. Its theoretical guidance is the relationship among reason, femininity, and madness. By using the psychoanalytic interpretive method, this work analyzes such a movie based on the notion of field ruptures, in which field is understood as unconscious structures that maintain singular and diverse relational situations. Therefore, this research is the interpretive method in action, by establishing field ruptures occurring among the researcher, her subject of investigation, and the artwork (the movie). Through the movie's characters, it tries to show theoretical approaches between feminine subjectivity in Freudian terms and the condition of being mad. The *Antichrist*'s Man represents a rational and pragmatic universe whose systematic logic seems to have all the answers and whose objectivity predominates both in the way of seeing the world and of searching for an object of desire; it is the hegemonic logic of the Western thought, the foundation of the scientific revolution. The analysis of the Woman in this work considers her as a representative of the feminine universe permeated by a subjective, symbolic logic in reverse to the rational, logical thought. She represents the feminine condition as another subjectivity whose singularity was apprehended and made possible by the psychoanalytical discourse showed in Freud's theoretical analysis of hysteria. The same way, madness places itself as antagonist to the rational thought, which justifies — as it happens to femininity — the many excluding discourses, philosophical thoughts, and social actions. That said, in this work femininity and madness are subjective conditions opposed to the rational thought, supported by the Cartesian cogito, and needing to have their meaning promoted by other way of listening to them.

Keywords: femininity, reason, madness, psychoanalysis.

SUMÁRIO

Introdução <i>ANTICRISTO</i> — LARS VON TRIER	8
Capítulo 1 MÉTODO	15
Capítulo 2 O HOMEM	20
2.1 O caminho da Razão: do pensamento grego a Cristo	20
2.2 A complexa visão de mundo cristã e o pensamento no Ocidente	22
2.3 Fé, razão e pecado em Santo Agostinho	25
2.4 O pensamento de Aristóteles e o mundo moderno	27
2.5 A revolução científica	29
2.6 <i>Anticristo</i> — Homem: leituras possíveis	31
Capítulo 3 LOUCURA	41
Capítulo 4 A MULHER	52
4.1 Melancolia: embate entre o amor e o ódio	54
4.2 A natureza má das mulheres — bruxaria na Idade Média	62
4.3 Maternidade e o feminino possível	69
4.4 Histeria: a configuração da demonologia e da fantasmagoria na teoria de Freud	72
4.5 Complexo de Édipo feminino	74
4.6 Mulher: leituras possíveis	76
CONSIDERAÇÕES FINAIS	79
REFERÊNCIAS	83

Introdução

ANTICRISTO — LARS VON TRIER

Tarefa difícil traçar o que poderia ser a sinopse de um filme permeado por uma linguagem especificamente simbólica. Trata-se de uma obra-prima do cinema contemporâneo. Em outros termos, ao se propor um relato cronológico desse filme, corre-se o risco de se perder muito de sua proposta original. No entanto, faz-se necessário situar minimamente o leitor, uma vez que o ideal é que o mesmo veja a obra para um entendimento melhor deste trabalho como um todo.

Um casal, cujo nome não é mencionado, vive a dor da perda de seu único filho. O primeiro capítulo, intitulado “Prólogo”, narra, de forma poética pela tonalidade das cores, pela luz e pela trilha sonora, o acontecimento, cujo desfecho dá início aos dramas dos personagens.

Homem: o primeiro a ser mostrado; seu rosto evidencia uma idade aproximada de 40 anos. Imagens lentas, em preto-e-branco; o seu rosto nos é mostrado sob pingos de água de chuveiro. Mulher: pingos de água, imagens lentas, contrastes de cores e luz. Os dois: beijos, carícias — estão nus. Órgãos genitais em close surpreendente. É um bailar, suave, só o som da trilha, mas ouço os suspiros, os barulhos dos objetos caindo ao serem afastados para abrir espaço. Escovas de dente, garrafa de bebida, suspiros em *off*, mas ouço as imagens. Fico perplexa como quem assiste a um suave balé. Uma babá eletrônica com o som desligado. Nick: um bebê, filho, de aproximadamente 2 anos de idade, acordado em um berço, levanta-se, põe-se a andar pela casa, vai até a porta do quarto dos pais, assiste por um segundo à cena e se dirige a uma janela. Atraído pela neve, sobe em cima da mesa e escorrega, em imagens lentas, acompanhadas pela trilha, até alcançar fatalmente o solo. Um acontecimento dramático narrado de forma singela. Pressuponho o tamanho envolvimento do casal, pois os ruídos que o bebê faz pela casa não lhes chamam a atenção.

Com a morte do filho, a nudez se revela agora como culpa. A nudez desvelada pelo olhar de uma criança. Flagram-se nus, perdem a inocência paradisíaca da ingenuidade. O desejo parece agora se insinuar, descobrem-se pecadores. Culpa, desejo, melancolia, autopunição, racionalidade, loucura: esses são os ingredientes que compõem a história

desses personagens que, desse ponto em diante, expulsos são do paraíso e se verão à mercê de uma busca que os levará a encontros multifacetados.

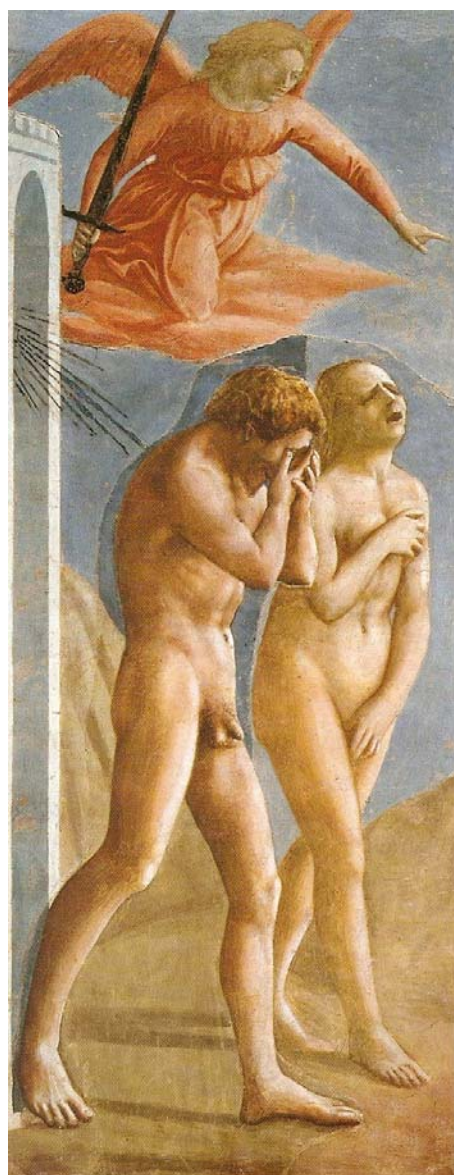


Figura 1 – *Adão e Eva expulsos do Paraíso*, Masaccio (c. 1427) — 205 x 90 cm

Fonte: Beckett, 1997, p. 83.

Segue-se um período de internamento da Mulher, que se submete a um tratamento medicamentoso para seu sofrimento diante da perda ocorrida e do intenso sentimento de culpa. Penso na procura por uma saída mágica, de fora para dentro, um remédio para a dor de ser. Seu esposo, um psicoterapeuta, a convence a desistir do tratamento medicamentoso e se submeter a um tratamento dirigido por ele, dando início então a uma relação que, além de conjugal, passa a se caracterizar por um vínculo terapêutico.

Diferentemente do que acontece com a Mulher, a reação dele diante da dor parece estar atenuada, pelo menos ele não demonstra desespero; dedica-se ao trabalho. Penso na procura pela racionalização como aplaca-dor. Insistindo em investigar e provocar na Mulher, o enfrentamento de seus medos, ambos se dirigem a uma cabana localizada em uma floresta chamada Éden, local onde ela estivera em tempo anterior com o filho, passando uma temporada de isolamento para escrever sobre sua pesquisa. Ao Éden, ao paraíso do esquecimento, da inocência, lá onde não havia pecado, estaria a causa do sofrimento e do medo.

Inicia-se então o segundo capítulo, intitulado “Dor — o caos reina”, que começa logo após o Homem se defrontar com a imagem de um veado que carrega em suas entranhas um feto morto. Durante esse capítulo, o Homem, imbuído de muito afeto e atenção, utiliza suas técnicas terapêuticas para identificação e enfrentamento de medos, o que se constitui em registrar de maneira hierárquica os medos da Mulher. Em uma pirâmide, ele escreve os elementos causadores dos medos para ela, e o topo está reservado àquele mais importante, que se configura em objeto de sua investigação. Percebe-se nesse momento que ela é uma pesquisadora de história, mas o tema de sua pesquisa ainda não se evidencia. No final desse episódio, há uma suspeita fala da Mulher de que se sentia curada graças às técnicas empregadas pelo Homem. Ela diz-se curada e atribui isso à competência dele. O Homem parece não acreditar e se depara com outra imagem estranha: uma raposa que lhe fala de forma sinistra e com um tom onírico que “O caos reina”.

“Desespero — feminicídio” é o título dado ao terceiro capítulo, que se inicia com a descoberta do tema que a Mulher pesquisava — o feminicídio. Ao descobrir que era esse o objeto da sua pesquisa — isto é, as torturas e mortes sofridas por mulheres durante a Idade Média —, o Homem começa um percurso que o levará ao encontro de seu objeto de investigação: o medo que domina a Mulher — ela mesma. Ela lhe conta de sua teoria de que, se a natureza é má, a mulher é regida pela natureza, logo ela também é má, e que o feminicídio ocorreu porque tais mulheres provocaram a própria morte. Ele se revolta com a teoria formulada e diz que ela precisava ter uma leitura crítica. Nesse momento, ele encontra um laudo do óbito do filho dizendo que Nick apresentava uma deformação nos pés. O Homem pega várias fotos do filho e percebe que os sapatos da criança estavam trocados nas fotos. Mostra para a Mulher. Ela diz que deveria estar distraída. Ele, em silêncio, entra em outro cômodo e percebe que em todas

as fotos a troca se repete. Pega o desenho da pirâmide dos medos e coloca “ela mesma” no topo.

Tal descoberta parece suscitar nela o desespero diante da ideia de abandono e castigo pelo Homem, o que a leva a um violento acesso de fúria contra ele. Ela chega por trás e o golpeia, ao mesmo tempo o beija, tirando-lhe as roupas. Em um movimento ambivalente, ao mesmo tempo em que demonstra desejo, também o agride de forma a expressar seu ódio, acerta-lhe um toco de madeira no pênis — ele desmaia —, depois o masturba até que ejacule sangue. Ele, ainda em estado de dormência, é perfurado na perna, e ela lhe coloca um peso para que não fuja. Ela sai e o deixa no cômodo. Ele, em um acesso de desespero, acorda, percebe o que aconteceu e se arrasta para o Éden. Ela, ao perceber a ausência do Homem, sai à sua procura, enfurecida. Ele, ao ouvir os gritos da Mulher, esconde-se numa toca. Outra imagem inusitada: um corvo dentro do buraco começa a emitir sons incessantemente, ele o golpeia com violência, mas ele não morre nem para de piar. Ela ouve os sons do corvo, encontra-o e começa a destruir o buraco, enterrando-o vivo. Assim finaliza o episódio.

“Os três mendigos — a dor, o sofrimento e o desespero” é o nome dado ao quarto capítulo. Ela se arrepende, pede perdão ao Homem e começa a desenterrá-lo. Eles tentam retirar o peso da perna dele, mas está parafusado, e ela jogou a chave-inglesa fora, não conseguindo encontrá-la. Eles se arrastam até a casa. Ele pergunta se ela queria matá-lo, ela responde: “Ainda não, os três mendigos ainda não chegaram, quando eles chegam alguém tem que morrer”. Aqui, numa linguagem simbólica, o veado representa a dor; a raposa, o sofrimento; e o corvo, o desespero. Ela se deita ao lado dele e começa a se masturbar, coloca a mão dele na sua vulva, depois pega uma tesoura e corta seu clitóris, em um processo de castração. Os três elementos estão presentes na cena e, diante de tal visita, “alguém tem que morrer”, diz a mulher. Ele encontra a chave-inglesa, retira o peso da perna e enforca a Mulher, matando-a com as próprias mãos. Depois disso, ele faz uma fogueira e queima o corpo dela.

A última parte — “Epílogo” — apresenta a mesma música do início do filme. A imagem volta a ficar em preto-e-branco, ele se mostra um Homem fragilizado, humano, machucado, subindo a montanha, indo embora do Éden. Ele vê de novo os três mendigos (corvo, veado e raposa) e, ao subir a montanha, olha para trás e aparece a imagem de várias mulheres subindo atrás dele, mulheres sem rosto, saindo do Éden.

Von Trier nos presenteia com uma obra carregada de simbolismos, imagens, poesias e diálogos reveladores. Personagens não nomeados servindo a múltiplas interpretações,

representações. Aqui, eu os nomeio na medida em que lhes atribuo iniciais maiúsculas para diferenciar a Mulher como elemento de análise da feminilidade, da mulher em geral, e o mesmo para Homem na condição masculina. Mesmo assim, os nomeio: nome do pai, da mãe e do filho. Sobre os lugares ocupados por cada um deles nessa trama triangular, piramidal, minha leitura é a nomeação que faço. Nomeio o sentido que me provoca. O sentido que me provoca é o da condição subjetiva feminina em sua especificidade, representante de um universo regido pela falta do objeto fálico — pênis; regido por uma lógica outra que não pretende se ancorar na pura razão, mas que, ao contrário disso, permite-se ao desvario da intuição; mais adepta a uma lógica emotiva e sensitiva, vulnerável a impulsos repentinos, atitudes imprevisíveis. Por essa lógica ilógica do ponto de vista de quem se ancora na constata e previsível racionalidade: o universo feminino, povoado por suas fantasias, seus desejos, seus misticismos, suas intempéries, sua inconstância, sua inveja. Tal universo parece tangenciar o universo da loucura, entendida também como contraposição à razão ou pensamento racional dominante.

Sobre a constituição do elemento feminino puro, Gilberto Safra (2009), recorrendo à teoria de Winnicott sobre o viver criativo, define que o elemento feminino constitutivo do *self* está relacionado com a possível identificação com o seio materno, onde o bebê encontra a opção de identificação psíquica: o seio como alternativa de *ser* é oferecido pela mãe. Em suas palavras:

O elemento feminino possibilita a quietude sustentada, o elemento masculino abre a experiência de ilusão. A ilusão aparece no momento em que o bebê cria o seio como objeto a partir da necessidade. O elemento feminino relaciona-se ao *ser*, o masculino ao *fazer*. (Safra, 2009, p. 78).

Desse modo, segundo Winnicott conforme o entende Safra (2009), a percepção criativa decorre do gesto (masculino) e do *ser* (feminino). O gesto possibilita o acesso a uma realidade objetiva, porém posterior ao *ser*, cuja realidade decorrente é subjetiva. Winnicott está se referindo à constituição do *self*, ao qual esses elementos — feminino e masculino — são-lhe inerentes independentemente do gênero. Estar no mundo é a possibilidade de apreender a realidade de modo objetivo sem perder a pessoalidade. Observa-se o feminino relacionado com o acalento, a quietude, aspectos sentientes; e o masculino com a experiência do *fazer*, da ilusão possibilitadora da ação voltada ao objeto.

Segundo essa visão, temos que, desde os primórdios da constituição do *self*, masculino e feminino se diferenciam quanto aos aspectos relacionados com a condição diante do objeto: temos o feminino como sustentação subjetiva provedora da possibilidade do gesto. O ser ou existir, vinculados ao universo feminino, na condição de aspectos subjetivos, são a estrutura-base que possibilita a ação ou o gesto de busca do objeto, aspectos de objetividade, relacionados com o universo masculino. Temos, então, uma maneira subjetiva, portanto intuitivo-emocional, de lidar com a realidade e uma maneira objetivo-racional de estar no mundo. Ambos permeiam e equilibram os universos masculino e feminino de gênero, uma vez que a preponderância exclusiva de um dos aspectos empobrece a criatividade na condição do existir.

Entretanto, na evolução do gênero, somados às contingências socioculturais, esses aspectos psicogenéticos atuarão de forma predominante em um ou outro gênero. A princípio, não há distinção: os gêneros se diferenciarão durante o caminhar do encontro desses caracteres com as condições externas de cultura. Constituir-se-ão, também, graças às experiências corporais relacionadas com os órgãos genitais e à vivência da triangulação mãe-criança-pai.

A mulher, ou o feminino, ocupou por longo período de tempo um lugar sem luz no ocidente. Na Idade Média, os ataques loquazes [??] ou as crenças supersticiosas eram motivo de perseguição e morte. Para o mundo medieval, o que não era reconhecido pela razão divina era visto como herege, portanto digno de punição. As mulheres e os poucos homens que assim se comportavam eram tidos como bruxos: serviçais de demônios e contrários a Deus.

O Homem do filme *Anticristo* representa o universo racional e pragmático cuja lógica sistemática parece dar conta de tudo, cuja objetividade predomina no modo de ver o mundo e na maneira de efetivação na busca pelo objeto de desejo. Uma lógica hegemônica do pensamento ocidental; fundamento da revolução científica moderna. A leitura que apresentarei neste trabalho acerca da Mulher é desta como representante do universo feminino permeado por uma lógica subjetiva, simbólica, ao reverso do pensamento lógico racional. Ao relacionar o masculino com o feminino, tenho como meta traçar um mapeamento da subjetividade de ambos, uma vez entendendo que a leitura de apenas um só se faz possível dentro do campo de relação com o outro. Em outras palavras, o masculino se constitui como tal na relação com o feminino, e vice-versa. Pretendo fazer uma leitura da subjetividade feminina com base no filme e tendo como eixo de discussão o elemento *razão*. O personagem Homem do filme, na sua

constituição psicológica, remete-me ao mundo do racional, enquanto a Mulher, ao mundo da subjetividade. Duas formas que se complementam, mas que, em sua forma pura ou extremada, pode levar à loucura.

Com esses elementos, pretendo correlacionar a proposição de que a razão está para o homem como a loucura — na condição de razão outra — está para a mulher. Nesse aspecto, a loucura é aqui tratada também na sua relação antagônica com o princípio da racionalidade organizadora do mundo como des-razão. A loucura como elemento de negação ou de delação dos limites da razão; da mesma maneira que a subjetividade feminina também assim procede quanto ao universo masculino: a delação de uma forma de apreensão outra que permeia a racionalidade, mas que engendra outras possibilidades de existência e simbolização.

Após definir a metodologia utilizada, no primeiro capítulo, passo a fazer um levantamento histórico-filosófico do percurso da razão no Ocidente: da época clássica dos gregos ao presente, o que leva a formas de pensar na maneira de ver o mundo originalmente ligado a forças superiores e divinas e que, aos poucos, distancia-se delas para assumir uma independência humana. Nesse sentido, temos uma característica anticristã da racionalidade científica representada na figura do Homem, racionalidade esta da qual a psicologia e, em certa medida, a psicanálise também não se furtaram. No terceiro capítulo, discorro sobre a história da loucura e sua correlação com o mundo racional como proponente de rupturas dos campos (Herrmann, 1999) circunscritos pela lógica da razão e com o universo feminino como possibilidade de existência de outra lógica possível de subjetivação. O quarto capítulo é uma leitura sobre a personagem Mulher para falar da correlação entre a subjetividade feminina e sua constituição, como sujeito à luz de Freud. Nas considerações finais, correlaciono feminilidade-loucura e masculinidade-razão, ou feminilidade como possibilidade para a des-razão.

Capítulo 1

MÉTODO

O método adotado nesta pesquisa é o psicanalítico, ou seja, a interpretação. Tal interpretação opera, segundo Herrmann (1999), por rupturas de campos. No desenrolar de nosso contato não só com cenas e diálogos da obra/filme, mas também com a construção psicológica dos personagens e toda a plasticidade estética, tensões foram sendo criadas, e dos desdobramentos destas rupturas puderam se efetivar.

A partir do tema proposto a ser investigado, a saber, o da condição subjetiva feminina, a história apresentada no filme serviu como fio condutor das reflexões pessoais minhas e da busca de embasamento teórico que dessem sustentação a minhas interpretações. Diante de sentidos não explicitados, contradições apresentadas como sustentadoras de campos do inconsciente, situações inusitadas que dizem respeito particularmente à minha leitura do filme, o que se apresentou a mim, uma vez tomado em consideração, produziu aqui o sentido estético e a ficção da obra de Von Trier. Ao método da interpretação, cabe o estudo do inconsciente, seu desvelamento, que só é possível dentro do campo transferencial.

Quando falo de encontro entre mim e a obra, estou me referindo a um encontro constituinte de um campo transferencial no qual o inconsciente, sempre relativo, dita ou limita a configuração só abalada ou desfigurada pela interpretação desdobrada do/s interpretante/s. O campo-inconsciente, ao romper-se, possibilita, mesmo que de forma fugaz, acesso à sua lógica de produção. Quando surgem — ou ao surgirem — outros sentidos, podemos auferir que outra lógica delimitava a relação daquele campo rompido: campos entre mim e a personagem Mulher, entre mim e o Homem, entre mim e a condição materna e feminina, campos entre mim e as imagens que me eram apresentadas. São encontros que, de início, apontavam-me a um caminho, que, ao ser trilhado, desembocava noutro ou noutros tantos possíveis, levando-me a discussões múltiplas e inesperadas. É o processo que Herrmann (1999) denominou de ruptura de campo: uma revelação inesperada ocorre porque os elementos estruturantes de uma rotina são inconscientes; a ruptura do campo faz emergir o que está detrás da rotina, o

que a sustenta de modo inconsciente. Sobre o método psicanalítico de investigação, Herrmann (2001, p. 61) assim o define:

A ruptura de campo é, portanto, o método da Psicanálise segundo a Teoria dos Campos. E é um método muito especial pois cria a situação onde os fenômenos que estuda se podem dar e cria, até certo ponto, os próprios fenômenos estudados. [...] A situação analítica é método em ação, é a forma mesma pela qual funciona a psique humana, só que ao revés, invertida. Nosso psiquismo cria e procura manter seus campos, a situação analítica sistematicamente os desmancha.

Rotineiramente, portanto, poderia assistir ao filme de modo que este se apresentasse a mim apenas como filme excêntrico, de um diretor excêntrico e que conta a história dramática de um casal que perde um filho e de como a mãe enlouquece por causa dessa perda. Esta seria a aparência rotineira de uma leitura. Quando tomo a obra não como entretenimento, mas como expressão potente de construção inconsciente, proponho-me na relação com ela à possibilidade de deixar que surjam significados outros que não os rotineiros os quais eu possa tomar em consideração. De tais interpretações, sentidos surpreendentes se constroem.

A busca nesse sentido foi por pistas apresentadas na forma daquilo que subjaz aos diálogos e que se manifesta na forma de expressões faciais, palavras utilizadas, entonação. Diante das falas dos personagens, de suas posturas e daquilo que se apresenta como elemento estético plástico e sonoro, posicionei-me como alguém apto a desvendar um mistério. O que essas “pistas” me contavam que as estruturas dialógicas e estéticas queriam esconder ou dar outros sentidos? Cabe notar que o leitor — e aqui vai um dica — provavelmente encontrará este filme nas prateleiras da sessão de terror das vídeolocadoras. É curioso, pois, detrás desse cuidado em classificá-lo como filme de terror, percebe-se que há uma associação entre as imagens estranhas, o clima de suspensão, as referências às bruxas medievais com histórias amedrontadoras.

No entanto, uma leitura nada rotineira revela que esse “filme de terror” assusta não porque contém imagens assombrosas, mas por causa do pode revelar sobre a constituição mesma, que também não foge ao ficcional, da condição humana. É a isso que todos os elementos estéticos do filme se referem: imagens de corpos humanos entrelaçados a raízes de árvores, de uma raposa assustadora que fala, de animais que comem as próprias vísceras, dentre outras; é da condição humana que esses elementos se prestam a falar à luz das condições subjetivas dos personagens.

Este foi meu ponto de partida para a investigação que apresento aqui: a estruturação psíquica dos personagens, a estrutura estética da obra que se apresenta, também, como expressão do inconsciente do seu criador, visto que toda obra humana não foge ao caráter inconsciente. O que produzi aqui diz respeito ao encontro entre minha subjetividade e a subjetividade expressa na obra de arte: o filme *Anticristo*, do diretor Lars Von Trier.

A investigação em psicanálise não se restringe ao lócus da escuta clínica realizada na situação analítica do consultório. Em tudo o que diz respeito ao processo de criação humana jaz a marca do inconsciente e sua produção, passível de investigação psicanalítica, haja vista ser seu objeto o inconsciente e seu método de interpretação. Exemplos clássicos desse tipo de investigação são os estudos realizados por Freud nas obras *Totem e tabu*, *Mal-estar na civilização* e *Moisés e o monoteísmo*.

Segundo Rezende (1997), a psicanálise inaugura um corte epistemológico que faz dela uma forma de ciência totalmente diferenciada. O corte produzido pela psicanálise toma o sujeito em sua dimensão dual: de um lado, o sujeito do consciente, de outro, o sujeito do inconsciente, que se relacionarão de modo cognitivo, redimensionando a relação sujeito–objeto. Para esse autor, o critério de cientificidade na pesquisa psicanalítica seria, portanto, o critério da analisibilidade: de que o conhecimento se constrói graças ao espaço analítico que forma na presença do analista e do sujeito do inconsciente. Este é um encontro entre subjetividades cujo processo de interpretação, que não se restringe apenas ao inconsciente do analisando, irá trazer à tona elementos demandantes de novas significações. A essas novas significações, a verdade da psicanálise é a verdade que a causa ou provoca como ciência. Dessa maneira, sujeito e objeto não existem em separados: um existe em função da presença significativa do outro. O outro que lhe confere escuta de significados outros com base no campo da relação (transferência), condição para que haja o inconsciente a ser tomado em consideração (Romera, 2004).

Sendo assim, desde a primeira vez em que assisti ao filme, fui tomada por significados dados a mim graças ao encontro do vivido em minha subjetividade e que conferia um sentido outro e único a ser construído neste processo. O tema de minha investigação, a constituição do feminino, apresentava-se delimitado pela sua relação com a loucura, relação esta identificada no filme, sem que se furtasse a mim o caminho vivenciado que viria a ser a minha própria feminilidade. Em outras palavras, a condição transferencial cunhada pelo tema de investigação se deu no contato entre o filme e

minha singularidade como mulher. Nesse sentido, há uma situação em que o observador faz parte da observação, objeto e sujeito não estão em esferas distanciadas; ao contrário, fazem parte indissociável do caminho da produção de um saber.

Depois de assistir o filme completamente por duas vezes, passei a anotar os pontos-chave do que seriam minhas discussões: a racionalidade, a condição subjetiva feminina e a sua relação com a loucura. Na terceira vez em que realizei a leitura, ative-me a cenas e diálogos que serviriam como bases para análises e ponderações teóricas, bem como fiz anotações pertinentes ao que me remetiam como processo analítico tais cenas e diálogos. Nesse ponto é importante frisar que as leituras feitas dizem respeito mesmo a processo de rupturas de campo, uma vez que suscitaram em mim, em busca de meu tema, significados apreendidos dentro da minha relação vivencial com a obra. O que produzi como leitura diz respeito à parte que tomou vida nesse encontro e que, de certo modo, completa o sentido dado pelo filme: rupturas que provocaram estado de suspensão, cuja reorganização em outro campo se configurou como leituras possíveis, resultado da interpretação.

As cenas escolhidas por mim e a leitura destas o leitor irá encontrar ao longo do texto. Mas se faz importante ressaltar os critérios utilizados para a escolha das cenas.

Em primeiro lugar, aquelas que a princípio provocaram “desconforto” no sentido de chamar a atenção para algo presente-não explícito, mas que se explicitaria ao longo do modo como a história ia sendo contada. Um exemplo disso se refere à primeira cena, na qual acontece a morte do bebê. Esse elemento, tal qual a babá eletrônica desligada, passa-nos quase despercebido para, só mais tarde, proporcionar a leitura de que, embora Ela soubesse que Nick às vezes se levantava e saía pela casa, ela deixara o aparelho desligado, remetendo assim à condição ambivalente do desejo, que se revela em forte sensação de culpa.

Outro critério diz respeito à relação direta de alguns diálogos e algumas cenas com as referências teóricas adotadas que servem de sustentação das leituras empreendidas. Por exemplo, ao tomar o Homem como figura ilustrativa da racionalidade, escolho a cena do diálogo que Ele trava com Ela no hospital, onde certa arrogância terapêutica se insinua como portadora de uma verdade. Nessa cena também a fala da Mulher serve de primeiros indícios de uma autoculpabilização reveladora de um processo melancólico.

Ao longo de toda a escrita, as cenas foram vistas, os diálogos foram escutados, e os recursos estéticos e simbólicos foram observados, no intuito de me deixar surpreender

por algo inusitado que pudesse ser tomado em consideração, algo cuja interpretação proporcionasse rupturas de campos estruturados entre mim e a obra de arte.

Os eixos norteadores dizem respeito a três elementos: a razão, a loucura e a feminilidade. No primeiro capítulo, portanto, estão concentradas as cenas nas quais diálogos e cenas pertinentes a esse tópico são abordadas e embasadas pela teoria histórica acerca da racionalidade no ocidente, privilegiando a razão como elemento masculino por natureza. As cenas e os diálogos dizem respeito tanto à arrogância da racionalidade figurada pelo personagem Homem quanto seus encontros com situações que o põem em xeque com essa condição, tal qual acontece com seu contato com o universo “caótico” da feminilidade. Aqui as leituras de cenas são permeadas por recursos estéticos e simbólicos utilizadas pela linguagem do diretor, como a cena em que, adentrando o Éden, Ele se depara com um cervo fêmea que carrega em suas entranhas um feto morto.

No segundo capítulo, trago a história da loucura em sua dimensão contrária à razão, e que tal como o elemento feminino necessita de outras formas de escuta para se colocar como uma contraposição constituinte do mundo humanizado; ou seja, o reverso da razão e o produto contrário da produção racional.

O terceiro capítulo diz respeito aos diálogos e cenas que sustentam leituras possíveis para a condição singular vivida pela personagem Mulher, mas cujo referencial teórica psicanalítico remetem à subjetividade feminina em geral. As cenas escolhidas dizem respeito àquelas em que se explicitam seus conflitos relacionados à sua condição feminina e a relação entre culpa e desejo.

Entendo que o método psicanalítico se constrói ao longo da pesquisa, no entanto achei importante apresentar o modo como a pesquisa foi feita aqui, antes dos capítulos propriamente ditos, porque penso que o leitor poderá, dessa forma, acompanhar com mais proveito as ideias apresentadas tendo em mente o modo como fora realizada a investigação do tema.

Capítulo 2

O HOMEM

No princípio era o verbo.

— Genesis 1:2

2.1 O caminho da Razão: do pensamento grego a Cristo

O historiador Richard Tarnas (2003), ao discorrer sobre a busca filosófica do pensamento universal entre os gregos, relata que, para Platão, haveria uma força de irracionalidade e erro que compõe o mundo denominada *ananke* ou Necessidade. Tal força estaria ligada ao mundo material, sensível e instintivo e se contraporía ao racional, que, por sua vez, regeria a mente e o desejo ligado ao espírito. Para Platão, na maior parte do tempo, a Razão predomina sobre *ananke*, daí a perfeição e infinitude do mundo. Quando da prevalência da maldade e da desordem, isso ocorre porque nesses momentos a Necessidade predomina sobre a Razão. Uma inteligência universal rege, na concepção platônica, o mundo, embora este esteja sob a influência da inconstância característica da irracionalidade. De qualquer modo, *ananke* está subjugada à razão universal e infinitamente boa; essa razão dirige todas as coisas em direção ao equilíbrio, independentemente da fortuita Necessidade, e tem como fonte uma inteligência divina que controla o mundo com o qual se identifica.

Ainda segundo o mesmo historiador, Heráclito, filósofo pré-socrático, refere-se a essa inteligência divina utilizando a expressão *Logos*, que em sua concepção seria um princípio racional que põe ordem no Caos. O universo conta com *Logos* para ordenar o seu constante e infinito fluxo, porém *Logos* não apenas se refere à razão divina, mas se expressa ainda na força da racionalidade humana, que em última instância, também, é uma manifestação daquela. *Logos* é regido pelo elemento fogo, simbolizando seu constante movimento em direção à união de todos os opostos. Em outras palavras, todas as unidades se compõem pelos seus opostos graças à ação dessa força inteligente

universal, cuja compreensão possibilita ao homem viver em harmonia com sua vida pessoal e com o cosmos. *Logos* representa a possibilidade de ligação entre a alma humana e a inteligência de vida, o mundo da matéria e do espírito; subjuga o impulso instintivo ao pensamento transcendental.

Originalmente, a expressão *Logos*, segundo Tarnas (2003), significava *palavra, fala ou pensamento*, dessa forma do mesmo modo que expresso no livro bíblico de Gênesis, o que está na origem de tudo, do universo, é *Logos* — a palavra, o verbo. A inteligência divina reguladora do universo e manifesta na razão humana possibilita a esta o conhecimento do cosmos e, portanto, de si mesma em última análise.

O pensamento grego sofreu impactos importantes no período da conquista de Alexandre e da hegemonia romana. Com a vasta expansão territorial do mundo helênico, o indivíduo reflexivo ficou exposto a uma diversidade muito grande de opiniões e costumes. Quanto às mudanças no pensamento filosófico desse período, Tarnas (2003, p. 94) escreve: “A mudança [...] era em parte consequência de uma nova especialização intelectual, na esteira da expansão e classificação nas ciências de Aristóteles — especialização que aos poucos separou a Ciência da Filosofia”. Ainda assim, a crença no *Logos* foi preservada por um longo período de tempo durante a dominação romana graças ao estoicismo, corrente filosófica surgida em Atenas no início do século III a. C., em Zenão, seguidor do pensamento platônico. Contemporâneo ao pensamento estoico havia o epicurismo, que discordava do caráter moral e do *Logos* defendidos pela escola estoica. Epicuro desprezava a religiosidade tradicional e pregava a liberdade humana em relação aos deuses como fonte de felicidade. O temor supersticioso quanto à punição dos deuses antes ou depois da morte deveria ser superado, dando lugar ao prazer humano, como a companhia de amigos e o alívio dos sofrimentos.

Embora com o epicurismo já tenhamos uma ameaça ao *Logos*, ou seja, à crença na razão da providência divina, o ceticismo é a concretização da sua completa negação. Os cétricos, seguidores de Sextus Empiricus, acreditavam que a busca pela verdade metafísica era fonte de desilusões, uma vez que esta não poderia ser alcançada. Dessa forma, o indivíduo deveria se contentar em admitir que nada sabe e manter a mente aberta, sem determinações de conhecimentos ou não conhecimentos apriorísticos.

Essas três escolas filosóficas não davam conta da sede espiritual que predominava na cultura helenista. O estoicismo, o epicurismo e o ceticismo não eram satisfatórios em suas proposições, uma vez que marcavam uma ruptura na forma de conceber o mundo em sua unidade intelectual e transcendental visível em Platão, Pitágoras e Aristóteles. A ciência passou a ser mais racional, abrindo mão do caráter religioso, cuja meta seria o conhecimento divino. Como mostra Tarnas (2003), foi durante essa crise espiritual que surge o cristianismo. Jesus, um jovem líder religioso viveu disseminando seus ensinamentos nas regiões da Galileia e Judeia. Era tido como enviado de Deus, o Ungido. Acreditava-se que morrera e fora ressuscitado. O cristianismo se fortalece durante o império de Constantino, no século IV, o qual, convertido, empenha-se em disseminar o cristianismo com todo o seu fervor. O mundo dos clássicos gregos aos poucos perde em sua potência. Em contrapartida, o cristianismo se encontra em plena ascensão no final do século IV, atingindo o apogeu como religião oficial de Roma. Com a tomada do império por um rei bárbaro, o mundo grego entra em estado de adormecimento, para ser retomado durante o Iluminismo. Daí por diante a visão cristã passará a dominar o pensamento e a cultura do mundo ocidental, cujas influências marcantes se evidenciam até os nossos dias.

2.2 A complexa visão de mundo cristã e o pensamento no Ocidente

Continuando sua epopeia do pensamento no ocidente, Richard Tarnas (2003) conta a respeito do contexto político, social e filosófico no final da era clássica, no qual o cristianismo alcança larga expansão e profunda expressão no que tange ao modo de estruturação do pensamento ocidental. Veremos aqui como a ideia original grega referente ao *Logos* é apreendida na concepção cristã, deslocando a Razão para o universo restritivo do monoteísmo e tendo sua representação arquetípica na figura de Cristo.

A universalização da filosofia cristã e sua propagativa tiveram forte contribuição do mundo grego. Embora de origem judaica, serão os helênicos como Paulo os mais interessados na nascente religião e serão eles, e não os judeus, os protagonistas do fortalecimento dela. Os judeus esperavam um enviado de Deus que seria encarnado na forma de um monarca, um político advindo da linhagem de David. A comunidade israelense se encontrava dividida, mas Paulo pregava um universalismo que salvaria e libertaria a todos, inclusive os gentios. O divino salvador já estava presente em espírito e seria necessário que todos o adotassem para encontrar a salvação.



Figura 2 – O Cristo em ressurreição com o braço erguido — Michelangelo (1475–1564); *Christ*, from *The Last Judgment*, 1536–41

Fonte: Grubb, 1996, p. 113

Fonte: Grubb, 1996, p. 113

Nesse sentido, Tarnas (2003) analisa que a cultura greco-romana teve um papel decisivo para a consolidação do pensamento cristão, uma vez que era menos sectária que o judaísmo e tinha em suas bases o ideal do *Logos* universal, uma Razão divina imanente na razão humana, tornando todos os indivíduos unidos, independentemente da nacionalidade, como filhos de Deus; todos indiscriminadamente teriam acesso à sua Razão controladora do cosmos. O pensamento platônico quanto à existência de uma verdade última e eterna que rege o universo, o primado do espiritual sobre a matéria, encontra uma nova apreensão pela teologia cristã. Quanto à identificação do pensamento platônico com o cristianismo, escreve Tarnas (2003, p. 121):

[...] a soberania da sabedoria divina no Cosmo; o primado do espiritual sobre o material; a ênfase socrática no “cuidado com a alma”; a imortalidade desta e seus elevados imperativos morais; o sentimento da justiça divina depois da morte; a importância de um escrupuloso auto exame; a advertência para controlar as paixões e apetites a serviço do Bem e da verdade.

Fica evidente agora o encontro entre o pensamento grego em Platão e a nova teologia emergente do cristianismo. Quanto à concepção de *Logos* ou Razão, embora imanente na racionalidade humana, têm sua origem última em uma força transcendental divina e controladora do universo. O homem está ligado a Deus graças a essa possibilidade de utilização da sua razão em prol do bem e da elevação do espírito.

Sustentada pelo Evangelho, a encarnação de Cristo representava no mundo helenístico a materialização corpórea do Logos; assim, Jesus Cristo era a personalidade da Razão divina entre os homens. O *Logos*-homem representava a possibilidade salvacionista para a humanidade. A descoberta de Cristo significava para o filósofo a descoberta libertadora da verdade, o elo entre a alma humana e o divino, o interventor e redentor da humanidade. Cristo representava a possibilidade de iluminação individual pela prática da reflexão racional e da fé.

O Pai envia seu Filho — *Logos* — para consolidar, na história da humanidade, seu caráter eterno universal. A verdade sempre existente desde os primórdios da criação tornada presente em corpo e Espírito Santo, consolidando a ligação entre o céu e a terra, o cosmos e a mente humana, a matéria e o espírito. O caminho para a chegada ao Pai estava aberto agora em Cristo, a Razão encarnada mediadora entre a humanidade e o Divino. O elemento fogo que rege o *Logos* permanece em Cristo como aquele que possui a luz que ilumina o externo da caverna platônica. A luz da Razão redentora, reveladora da verdade e, ao mesmo tempo, sua encarnação.

A Ressurreição de Cristo representa a imanência da Razão divina na racionalidade humana, que havia perdido sua suficiência ao se rebelar contra sua fonte — Deus — antes, no paraíso, com o Pecado Original, pecado este que marca o primeiro passo em direção a uma independência intelectual. Ao comer da árvore do fruto do Bem e do Mal, Adão desafia a soberania implacável de Deus e lança toda a humanidade na escuridão da sua própria racionalidade falha, sem o reconhecimento e a proteção divina. Lançados ao próprio destino, a humanidade cega só poderia resgatar a sua condição pela graça de Deus. Apenas um homem perfeito, sem pecados, como Adão o fora, poderia servir de resgate à humanidade. Deus, em sua divina graça, envia seu filho Jesus Cristo como o redentor dos pecados humanos. O amor e a fé agora se tornaram mais importantes que sofisticadas argumentações filosóficas. Os teólogos filosofavam dentro do dogma cristão. O ponto de reflexão focal era o da encarnação divina libertadora e mediadora entre o mundo da matéria e o mundo celestial. O *Logos* passa a ter dentro do legado cristão uma personificação; é a palavra criadora e pessoal de Deus ressoando toda a sua verdade e

amor. Embora a Razão não tenha perdido o seu valor para o dogma cristão, ela ficou colocada em um plano inferior ao da Fé. A simples crença em Deus ou em sua palavra salvadora — o *Logos* — era a garantia da salvação. A Razão passa a ter um caráter secundário. O conhecimento da verdade era proporcionado pela fé, e esse caráter teve em Agostinho sua expressão máxima e profundamente marcante no pensamento cristão da Idade Média.

2.3 Fé, razão e pecado em Santo Agostinho

Prometi mostrar-te que há um ser, muito mais sublime do que o nosso espírito e a nossa razão. Ei-lo: é a própria verdade!

— Santo Agostinho, *O livre arbítrio*

O pensamento do teólogo e filósofo Santo Agostinho influenciou de modo significativo o pensamento da cristandade medieval ocidental. A respeito do pecado, ele discute em sua obra intitulada *Livre arbítrio* que o mal não é de responsabilidade divina. Deus proporcionou ao homem a vontade livre e que o pecado ou a desordem são decorrentes do mau uso que o homem faz dessa liberdade. Para esse pensador, toda a humanidade participou do pecado original, uma vez que todos os herdeiros carnis sofreriam a dor do parto e estariam sempre subjugados ao império da culpa em vida e ao mal da morte, podendo ser resgatados dessa situação apenas graças à redenção ao Cristo e à purificação na ressurreição do corpo. O pecado original se referia à luxúria ou à vergonha sentida por Adão e Eva ao se flagrarem nus devido ao fato de se submeterem ao gozo corpóreo sem terem em vista a procriação. Eis a descrição do que, para Agostinho, refere-se o comer do fruto da árvore do conhecimento: a constatação da nudez vergonhosa, luxuriosa. Portanto, o pecado deriva da audácia humana em se afastar de Deus e tentar um caminho guiado pela própria sorte, à mercê da sua própria razão e inteligência, racionalidade essa obscurecida pela ignorância e fadada ao erro e suas consequências. Nas palavras de Agostinho (2010, p. 198) ao se referir à reação da suprema justiça divina diante do pecado, ele diz: “Assim, quando Deus castiga o pecador, o que te parece que ele diz senão estas palavras: ‘eu te castigo porque não

usaste de tua vontade livre para aquilo para o qual eu a concedi a ti”? Isto é, para agires com retidão”.

Resumidamente, para Santo Agostinho, o pecado é a soberba ou a desobediência humana quando faz uso egoísta da livre vontade providenciada por Deus. O caminho para a salvação do pecado é a fé; ou seja, a aceitação de que está em Deus a causa última de tudo. Deus como razão universal e sabedoria eterna, que em seu amor paterno pela humanidade concede a esta o livre arbítrio; assim, a possibilidade de utilizar a sua liberdade de escolha para o bem, para a busca do espírito, ou elevação da alma. Toda atitude humana que desvie desta proposição incorre em erro e, portanto, está sujeita à ação justa corretiva de Deus. Tudo o que se contrapõe ao *Logos*, materializado na figura de Cristo e imanente na mente humana, é digno de ser rotulado como pecado: o anti-*Logos* ou anti-Cristo.

Para Agostinho, a razão era — como tudo — possibilitada pela providência divina, e a fé, o caminho para a busca do conhecimento, ficando a razão pura sem a iluminação do Criador estéril e sujeita ao erro. A esse respeito, escreve:

Enfim, a mais, temos um terceiro elemento, que por assim dizer é como a cabeça ou o olho da nossa alma. A menos que se encontre um nome mais adequado para designar a nossa razão ou inteligência, faculdade que a natureza dos animais não possui. Vê, pois, eu te peço se podes encontrar na natureza do homem algo mais excelente do que a razão. (Santo Agostinho, 2010, p. 62).

Prosseguindo em sua busca por demonstrar a existência Divina pela razão, Agostinho irá afirmar mais à frente que o que há de mais sublime com relação à razão humana é o próprio Deus e que, a Este, ela deve a sua existência. Portanto, a razão não existiria sem o Criador supremo e estaria a serviço da busca da sabedoria entendida como a verdade que leva ao Bem. A razão a serviço da espiritualidade, em Santo Agostinho, tem a força para aquisição do conhecimento religioso guiado pela fé. Para ele, faz-se necessário conhecer aquilo no qual se acredita; daí a utilização da razão como meio para apurar a própria fé. A razão é subjugada ao exercício da fé, e o racionalismo humano, independentemente dela, está exposto ao mundo pagão, esquecido ou negado nos textos aristotélicos.

Até aqui, discorri a partir de uma visão histórico-filosófica sobre os caminhos da razão-*Logos* desde o mundo grego até a Idade Média com Santo Agostinho (século IV a. C ao século V d. C.). Nesse período, a razão tem como característica uma ligação divina, num mundo ainda regido pelo teocentrismo, estando o Deus cristão, ou a

divindade dos gregos, num lugar ontogenético. A finalidade última do exercício da razão é, nesse período, o conhecimento do cosmos e da natureza humana, mas que em última análise leva ao conhecimento das leis divinas que estão por trás da manifestação das leis físicas.

2.4 O pensamento de Aristóteles e o mundo moderno

O pensamento racional durante quase toda a Idade Média teve como característica a prevalência da fé sobre a razão, do pensamento teológico sobre o pensamento racional. A questão decorrente da dualidade fé–razão começa a tomar rumo decisivo para o pensamento moderno durante os séculos XII e XIII, quando o Ocidente redescobre os textos aristotélicos preservados pelos mulçumanos e bizantinos. Sobre o impacto provocado pelo reencontro do Ocidente com os escritos de Aristóteles, Tarnas (2003, p. 198) comenta:

[...] o magistral conjunto de seu conhecimento científico, sua codificação para o discurso lógico e sua confiança no poder da inteligência humana estavam em pleno acordo com as novas tendências de racionalismo e naturalismo crescente no Ocidente medieval.

Foi no contexto da evolução das universidades promovida pela Igreja que o pensamento racional aristotélico ganhou força, em meio a uma crescente preocupação com a pluralidade das verdades, na qual se dava atenção especial ao poder da razão humana. A razão passa a assumir o caráter de veículo para o conhecimento empírico sobre o mundo. Gradualmente, deixa de ser apenas lógica submetida ao dogma da Igreja como forma de decodificação da verdade iluminada por Deus.

A leitura dos textos Aristotélicos trouxe à tona uma aparente dicotomia entre razão e fé, entre o conhecimento do mundo natural e o conhecimento acerca dos propósitos divinos. Essa questão tem como divisor de águas a concepção formulada por Tomás de Aquino, filósofo escolástico do século XIII. Embora devoto à teologia bíblica, era preocupado com os mistérios do mundo físico e, nesse sentido, se sentiu seduzido pelo pensamento científico de Aristóteles em textos tais como *Metafísica* e *Física*, nos quais o filósofo demonstra uma capacidade racional empirista de cognição das leis físicas que regem o universo. Os textos aristotélicos serviram como luva à busca escolástica de compreensão do mundo em sua totalidade. Enfrentando as questões que surgiam entre a crença cristã e o pensamento pagão, ou seja, entre o pensamento grego e o cristianismo, e também a dicotomia fé–razão, esses eruditos defendiam uma ruptura ao

proporem que a teologia se preocupava com as questões de fé, deixando para a ciência o conhecimento do mundo. O mundo natural, na visão dos escolásticos, deveria ser apreendido pelo exercício dos sentidos e pela observação empírica. O caminho para a revolução científica no pensamento ocidental estava alicerçado por essa nova forma de concepção de mundo em que fé e razão começam a tomar rumos diferentes.

Nesse sentido, a filosofia de Tomás de Aquino foi de suma importância para a efetivação dessa nova ordem, pois, embora defensor da providência divina, defendia que o conhecimento racional sobre as leis físicas não anulavam a crença no poder de Deus; antes, a constatação da complexidade do universo reafirmava a profunda sabedoria divina. A humanidade passa a ocupar um lugar central entre os universos da Natureza e do Espírito. Visto ser ela fruto da criação divina, a sua liberdade efetiva servia ao propósito de glorificação do Senhor. Portanto, a condição humana não separava o homem de Deus; mas, sendo este sua criação, uma relação entre ambos se estabelecia. Uma visão de mundo no qual Deus assume o lugar central é distanciada da natureza humana em sua essência superior e passa a dar lugar a uma concepção na qual a liberdade e a razão humana ganham *status* por testemunharem a supremacia da criação divina, agora sustentada pelo conhecimento racional empirista da natureza.

Tomás de Aquino defendia um homem em corpo e alma. Corpo que lhe proporcionaria a condição para apreensão empírica da matéria, em sintonia com o pensamento aristotélico de que os sentidos despertam o intelecto para a compreensão das ideias transcendentais.

A respeito do encontro de Agostinho e Aristóteles sobre este ponto, Tarnas (2003, p. 208) descreve:

A teoria do conhecimento de Aristóteles baseava-se na certeza epistemológica de que o homem poderia conhecer a verdade ao ser diretamente iluminado a partir do seu interior pelo conhecimento das idéias transcendentais de Deus. Essas idéias são o Logos, Cristo — o mestre interior de Agostinho, que contem todas as idéias e interiormente ilumina o intelecto humano.

Apesar da influência de Agostinho no pensamento de Aquino, a forma de apreensão da realidade se daria graças, também, à realidade sensorial, e não apenas às ideias, uma vez que a universalidade deriva da experiência com o singular. Tomás de Aquino teve um papel fundamental ao introduzir o pensamento aristotélico e unir, assim, o mundo grego ao cristão, possibilitando uma maior expressão do pensamento racional humano, estando a filosofia científica a serviço do enriquecimento da teologia. A inteligência

humana era tida como providência divina concedida a serviço da compreensão dos mistérios da existência.

Durante o fenômeno do Renascimento, a filosofia de Aristóteles e as ideias de Aquino tomam um caráter racionalista e inflexível dentro das universidades. Os humanistas neoplatônicos trouxeram uma nova concepção com base na era clássica, em que o homem era exaltado. Tido como possuidor da centelha divina, o homem assume novo aspecto em sua posição diante da condição divina: um homem renascido é mais consciente de seu papel no universo. Segundo Tarnas (2003), a nova concepção de homem na qual a liberdade era exaltada promoveu uma expansão radical da visão e da atuação do homem, dimensão esta que encontra expressão no movimento da reforma e abriria caminho definitivo para a revolução científica iniciada com Copérnico em sua teoria heliocêntrica.

2.5 A revolução científica

A revolução científica inaugura com Copérnico a entrada do mundo na era moderna. Com sua teoria de que os planetas não giram em torno da Terra, mas sim do Sol, Copérnico rompe definitivamente com o pensamento da era medieval. A nova teoria trouxe transformações radicais para a astronomia científica, que agora contradiz a ordem planetária instituída pela Bíblia, na qual o homem ocupava um lugar central no eixo entre a terra e o céu. Diante da afirmação de que a terra não era o centro da criação divina, a intervenção de Cristo com seu caráter redentor perde seu sentido. Estava em jogo o pilar de sustentação do dogma cristão. Além disso, a teoria planetária acerca do movimento da Terra provocou um rompimento com a antiga cosmologia, causando uma série de problemas deixados para Kepler, Galileu, Descartes e Newton resolverem futuramente.

Newton inaugurou uma ciência responsável pela compreensão do universo como sistema que funciona com bases matemáticas e mecânicas totalmente apreensíveis pela racionalidade humana, desconsiderando a existência de um ser divino no centro de seu funcionamento. Através da razão, o homem poderia conhecer as leis matemáticas e mecânicas que regem o universo e, mais que isso, poder dominá-las. A filosofia corroborou, nesse período, o conhecimento científico e suas implicações tecnológicas. O mundo da racionalidade, livre de preceitos religiosos, dava ao homem moderno total liberdade e condições de realizações.

A filosofia de Descartes contribuiu de modo significativo para a efetivação da racionalidade emancipada. De formação jesuítica, ele era um pensador do racionalismo crítico. As diferentes proposições filosóficas predominantes na época e a redução na crença do caráter divino como explicação para o mundo e a existência influenciaram esse filósofo a querer buscar uma base irrefutável para o conhecimento. Utilizando um método racional minucioso, Descartes propunha uma maneira de chegar à verdade absoluta de tudo. As informações advindas do mundo sensitivo provocavam falsas conclusões, sendo a realidade passível de real entendimento só pela via da racionalidade crítica e disciplinada. Duvidar de tudo era o começo. Era necessário se livrar de concepções existentes *a priori* e que pudessem anuviar o conhecimento. Apenas as verdades claramente sentidas poderiam ser consideradas indubitáveis. Assim, Descartes conclui, após colocar tudo sob o crivo da dúvida, que a única certeza é que existe a dúvida, logo o ser que duvida existe. Tudo é dubitável, menos o fato de que o ser pensante sabe da sua existência, pois duvida. Ao conceber que, primeiramente, a razão possibilita o entendimento de si própria e que, depois, Deus pode ser compreendido, Descartes inaugura uma revolução no pensamento filosófico. O mundo entendido como não orgânico, embora originalmente criado por Deus e funcionando por intermédio de sua própria força, era totalmente cognoscível com a aplicação da observação e mensuração, base para o desenvolvimento tecnológico. A ciência passa a ser filha do encontro do sujeito racional com o mundo material. Os pensamentos desse filósofo matemático lançaram as bases para o pragmatismo da cultura moderna e para o racionalismo científico de nossa época.

A ciência passa a substituir a religião no mundo moderno. As revelações das escrituras agora são substituídas pelo razão e observação empírica. Fé e razão se separam em definitivo. O homem passa a subjugar a Natureza à sua própria vontade. O conhecimento agora não serve a Deus, mas ao homem. A racionalidade agora parece dar conta da realização plena de felicidades humanas; razão e ciência solucionam os males da humanidade. O homem moderno rompe com Deus ao adotar sua potencialidade racional para compreensão e domínio da Natureza. O homem rompe com o *Logos* universal. A racionalidade cientificista e tecnológica da modernidade toma para si os méritos do desenvolvimento do mundo; em última análise, a ciência e a filosofia científicas modernas se comportam como hereges segundo o pensamento medieval agostiniano. Como o ocorrido no momento do pecado original, o homem se rebela contra Deus e se lança ao destino da própria sorte, à mercê de sua própria razão, um ato

pecaminoso por expressar a soberba e o orgulho do homem, como se este pudesse se comparar a Ele. A ambição de conhecimento e controle da Natureza, o não reconhecimento do poder divino, a utilização da razão em prol de objetivos egoístas caracterizam o homem moderno segundo uma leitura cristã medieval e sua prepotência pragmática como anticristo.

2.6 *Anticristo* — Homem: leituras possíveis

Tomo como ponto de partida na leitura que faço do personagem Homem de *Anticristo* que ele representa o modo racional de apreensão de mundo. Não surpreende que este seja retratado pela imagem de um homem, visto ser o masculino o portador do elemento razão vigente na história do pensamento do mundo ocidental. Todo esse legado que começa com os gregos e influencia definitivamente o modo de estruturação do pensamento ocidental em seus múltiplos aspectos (filosófico, científico, jurídico, moral e religioso) diz respeito a construções efetivadas por ações engendradas pelos homens. Em outras palavras, o modo ocidental de cultura tem suas bases sustentadoras hegemonicamente masculinas. Domenico de Masi (2000), em uma entrevista concedida sobre o seu livro intitulado *Ócio criativo*, conta que na Atenas de Platão as mulheres tinham um papel reservado ao mundo privado, eram analfabetas e não participavam em nada das decisões concernentes a Polis. Mesmo as relações sexuais — estas eram reservadas à procriação, enquanto que os encontros amorosos ou enamorados se davam entre os homens, visto ser somente entre eles que se davam as trocas intelectuais. As mulheres ficavam segregadas em câs, limitadas aos afazeres domésticos e tendo como convivência a companhia das escravas. Nessa época, a vida intelectual e a guerra eram monopólio dos homens e ocupavam o centro da polis. Ainda segundo Masi (2000), séculos depois, na sociedade industrial, os homens ainda dominavam o cenário dos negócios, das fábricas e da política, enquanto as mulheres ficavam em casa cuidando dos filhos, segregadas em relação ao mundo do trabalho. Sobre as diferenças atribuídas à participação de homens e mulheres no mundo da época industrial, Masi (2000, p. 104) comenta:

[...] os homens segregaram as mulheres fora desses centros, trancando-as nos recintos domésticos, dedicado aos afetos, à estética, à criação dos filhos [...] O que se atem ao rude, ao prático, ao econômico, ao competitivo e ao racional é reservado aos homens: guerras, trabalhos, esportes, hierarquias eclesiásticas.

Ao mundo das mulheres fica reservado tudo o que diz respeito à beleza, à solidariedade e a emotividade. É o mundo do ensino, do lar, do jardim, da assistência, da escola, da sedução, do hospital e do hospício.

Ainda no mesmo livro, Masi (2000) nos aponta mais um trecho desse discurso histórico no qual o mundo da razão está destinado aos homens. Discorrendo sobre as características de uma sociedade andrógena sem distinção hierárquica rígida, aponta que um dos motivos seria o de que, as atividades relacionadas ao estético e flexível foram reservadas às mulheres uma vez que as máquinas cuidariam de atividades repetitivas e os homens das atividades racionais e rígidas. O motivo? Segundo o autor pelo simples fato de eles terem sido educados desde sempre a lidarem com o mundo de forma racional, ficando assim as funções estéticas e intuitivas legadas às mulheres.

Temos o elemento razão ligado ao modo de subjetividade masculina, condição essa estruturada por discursos variados quanto à sua constituição histórica e cultural. Desse modo, o discurso científico, os avanços tecnológicos, as instâncias jurídicas e políticas, enfim a estruturação do mundo ocidental como um todo, se deu graças ao exercício e aplicação filosófica e sistemática da razão, cuja história é contada com uma frágil participação feminina, durante séculos. O quanto essa racionalidade, historicamente construída, não interditou outras formas de subjetividade, ao procurar moldar outras vozes ou formas de existência dentro do seu discurso científico pragmático?

No final de sua obra intitulada *A epopéia do pensamento ocidental*, Richard Tarnas (2003, p. 467) dedica as três últimas páginas para falar do aspecto feminino nesse contexto da evolução do pensamento humano, sua fala introdutória é a seguinte:

Podem-se fazer, hoje, inúmeras generalizações sobre a história da cultura ocidental, porém a mais imediatamente óbvia é o fato de ter sido do início ao fim um fenômeno avassaladoramente masculino [...] A tradição intelectual do ocidente tem sido produzida e canonizada quase inteiramente por homens e constituída principalmente dos pontos de vistas masculinos.

A explicação que esse autor encontra para essa questão é a de que se trata de um fenômeno arquetípico, onde o homem, herói em sua busca por entender-se no mundo, ou seja, por um sentido de sua existência, traçou um caminho racional que o tornou autônomo em relação à sua matriz constitutiva, a Natureza — elemento feminino. Numa leitura arquetípica, o homem seria o bebê que, ao nascer, precisa estruturar-se egoicamente num processo de individuação, e nesse estágio negaria a sua mãe natureza como sendo uma extensão de si mesmo. O feminino, portanto, ligado à natureza serviria

como sustentação para a existência ou para o *ser* winnicottiano, enquanto o masculino se empenharia na busca ativa e objetiva por condições intelectuais de apreensão significativa do mundo engendrada pela razão. Nesse cenário ocorreu o desenrolar do pensamento científico moderno ofertando ao mundo uma veste masculina, uma vez que o mundo nada mais é que a projeção da mente que o constitui.

Tarnas (2003), discorrendo sobre a crise da ciência moderna, nos conta que, com as contribuições do pensamento kantiano ao afirmar a realidade objetiva como tendo somente o caminho de poder ser conhecida por meio das estruturas da mente que a busca conhecer, lança base para a crise da metafísica. Mesmo que seja possível conhecer a realidade, não há garantias de que haja uma verdade absoluta que esteja fora da mente humana. Essa concepção levantava a questão de que: era o conhecimento acerca da realidade o reflexo de uma realidade universal, ou mera realidade humana? Kant propôs uma ciência humanizada onde o homem era a medida do conhecimento das leis naturais. No entanto, suas ideias apontam para um limite da razão, uma vez que eliminam qualquer fundamentação segura de ciência que esteja fora do espírito humano. Os limites da razão humana apontados por Kant deslocam o homem para um lugar em que este se vê obrigado a se haver com uma realidade mais ampla sobre si mesmo.

Para o pensamento moderno era a ciência que norteava a visão realista e confiável de mundo, apesar de proporcionar conhecimentos técnicos dos fenômenos e conhecimentos isolados de questões existenciais. Embora a ciência tenha atingido seu apogeu durante os séculos XIX e XX, no final do século XX o seu sólido chão começa a sofrer abalos dos arcabouços teórico-filosóficos oriundos de reformulações na física mecânica de Newton, dando início a uma crise interior ao pensamento científico moderno. As mudanças epistemológicas que deslocavam o sujeito do conhecimento para uma posição de equivalência ao objeto e o desagrado existencialista provocado por uma lógica racional que negava o transcendente pareciam não dar conta do clima de desolação e niilismo no qual o mundo ocidental se encontrava. O homem se via abandonado, expulso do paraíso e tendo que se haver com os limites da razão.

Com a psicanálise de Freud, o homem é atingido em seu narcisismo por mais um forte golpe. Ao propor que a mente humana, ou o ego racional, não garantem ao homem a possibilidade de apreensão da realidade, como defendia Descartes, mas que condições inconscientes são determinantes do pensamento. A base epistemológica, portanto, dessa ciência é a de que a realidade do mundo objetivo é projeção da condição inconsciente do sujeito. Em outras palavras, nem mesmo a própria mente pode ser concebida como

objeto empírico a ser conhecido, visto que a apreensão consciente da mente não fornece uma realidade pura acerca da mesma, uma vez que os determinantes do seu funcionamento estão além da capacidade cognitiva de apreensão, pois são inconscientes. O homem deixa de ser o senhor da própria casa. Agora, o cogito cartesiano passa também a ser objeto de dúvida. Ou seja, a razão pura não garante conforto do conhecimento da matéria como uma instância separada e, portanto, apreensível pela inteligência e método apurados. A realidade é projeção das estruturas cognitivas em Kant, mas Freud vai mais além ao afirmar que a realidade não se separa do sujeito. Em última análise, objeto e sujeito são extensões da própria realidade e o mundo é resultado de interpretações.

A Psicanálise surge num momento (fim do século XIX) em que a psique moderna demandava um sentido existencial em meio a uma situação de alienação espiritual. Ela, assim como a psicologia como um todo, parecia ser a cura para as dores da alma. No entanto, a psicologia e a psicanálise não se viram poupadas pelas cobranças paradigmáticas do pensamento científico que as acusavam de insustentabilidade epistemológica, reservado apenas ao sujeito em relação ao seu funcionamento interno, sem contribuir consideravelmente para as questões relativas ao conhecimento das leis naturais.

Antonio Quinet (2003), ao falar da psicanálise enquanto ciência, refere-se a esta como sendo análoga à proposição cartesiana, uma vez que o sujeito da psicanálise é um sujeito pensante, embora o pensamento seja inconsciente. Mais: o método para a interpretação dos sonhos, segundo esse autor, é um procedimento análogo ao usado por Descartes: o sonho é colocado num campo dubitativo e a dúvida serve como elemento desconstrutivo do sonho em suas partes elementares até chegar à sua interpretação. Desse modo, a psicanálise também se reserva a um lugar ao sol do cientificismo racional cartesiano, cujo sujeito é o sujeito do inconsciente, cuja lógica é apreendida pelo método psicanalítico, a interpretação. Essa foi a maior contribuição dessa ciência: a psicanálise pode oferecer ao homem a possibilidade de entender o funcionamento do inconsciente, que em última instância está por trás de qualquer feitio humano.

Em *O futuro de uma ilusão* (1978b), Freud é defensor da ciência e da racionalidade como meios de compreensão da realidade do mundo sem as ilusões promovidas pela religião que, a seu ver, é comparada com a neurose obsessiva infantil. No entanto, admite ser este mundo apreensível pela maneira como nos organizamos psiquicamente.

Ele diz: “[...] ela própria (estrutura psíquica) é parte constituinte do mundo que nos dispusemos a investigar” (Freud, 1978b, p. 128). E mais adiante afirma:

O mundo nos deve aparecer em conseqüência do caráter específico de nossa organização, [...] as descobertas supremas da ciência, principalmente por causa do modo pelo qual foram alcançadas, são determinadas não apenas pela nossa organização, mas pelas coisas que influenciaram essa organização. (Freud, 1978b, p. 128).

A esse respeito, Herrmann (1999), ao discorrer sobre a construção do mundo com bases na ciência e no pensamento racional, se refere ao homem como um ser absurdo que passa a sua existência buscando construir um sentido para um si e também um mundo concreto com suas tecnologias sem jamais se satisfazer. Os homens empenhados em construir o mundo não passaram da construção do espelho do seu próprio desejo. O homem não se sente bem com o produto de sua própria criação; ou seja, um mundo tecnológico onde a natureza parece dominada, porque ao criar o que queria acabou por produzir também o que não queria: a sombra do desejo. A ferramenta razão produziu relações irracionais com as quais o homem tem que se haver perplexo diante do absurdo de sua criação. Tendo suas raízes no empirismo médico, e embora apresente uma base inicialmente cartesiana, a Psicanálise rompe com eles ao instaurar um novo paradigma que toma todo objeto de conhecimento como extensão da própria mente humana, se contrapondo à ideia de um objeto fenomenológico apreensível pelo intelecto. Em última instância, o real é criação humana.

Diferente do cartesianismo puro, o pensamento a que se refere a psicanálise é o pensamento inconsciente; é o desejo inconsciente e não o pensamento racional, a evidência da condição humana. Instaura o método interpretativo de investigação do inconsciente como ferramenta para compreensão das regras que sustentam o desejo. Freud, com a criação do método psicanalítico da interpretação, foi muito longe, ultrapassando os limites da ciência dominante, pois ao propor uma solução para a loucura de sua época acabou por revelar a irracionalidade de um mundo sustentado pelo discurso da razão. Se a ciência psicologia tinha a pretensão de garantir esse status ao adotar o modelo empírico aos moldes das ciências naturais, cujo modelo era o da física, a psicanálise surge nesse cenário como uma ciência epistemologicamente fundamentada, não se furtando, portanto, de suas bases cartesiana, empirista e interpretativa do mundo, mas que revela ao mundo o absurdo da sua própria racionalidade. Acaba por mostrar que é impossível negar o absurdo por trás das formas

mais estruturadas de existir, que qualquer estrutura firme como a razão não passam de campos edificados em torno de outra estrutura que funciona às avessas dessa aparência quotidiana, no caso, a própria irracionalidade.

O pensamento contemporâneo é produto desse cientificismo pragmático, onde todas as respostas são permeadas pelo conhecimento científico racional, deixando pouco espaço para outros modos de existência no mundo, modos subjetivos que se expressam e só podem ser decodificados por outra linguagem que não a do empirismo lógico. Outra razão cuja *Razão* não alcança. A história da Razão no ocidente nos mostra pontos onde os limites da capacidade de entendimento sobre a natureza sempre vêm à tona. Para os gregos, uma razão imanente provinda das divindades regentes do universo; no pensamento judaico-cristão, a razão a serviço da fé em um deus único e materializado na forma de Cristo. Com Copérnico, assistimos à descentralização do universo humano sendo tirado do foco dos objetivos divinos, para em Descartes termos um homem completamente independente da razão de Deus, tendo como garantia de existência a sua própria razão, e, finalmente em Freud, vimos a derrocada desse pensamento ao ser introduzida a ideia de inconsciente, colocando mais uma vez um limite na condição racional humana.

O Homem, personagem do filme, representa a ciência anticristã, há muito separada de Deus, vivendo da arrogância e prepotência dos humanos guiados pela sua implacável racionalidade e pelo seu pragmatismo. Representa o sujeito do cogito cartesiano que privilegia a razão e a consciência de si como instâncias únicas através das quais a verdade sobre o mundo pode ser encontrada e soluções para problemas da humanidade possam ser alcançadas. O aspecto anticristo da ciência apreendido no filme através do personagem Homem não se refere apenas à comparação feita com a leitura da razão em Santo Agostinho, no sentido do seu pecado capital ao se consolidar como uma razão que romperia com o Deus Pai. O Homem anticristo de Von Trier é um homem em crise com os limites da própria existência assegurada pelo modo racional. O racionalismo exacerbado que não satisfaz à sede por uma busca de sentido existencial, deflagrando um sentimento de desamparo, desamparo este constitutivo da condição desejante, segundo Freud (1978c).

O Homem é um psicoterapeuta que apresenta técnicas de tratamento baseadas na psicologia moderna cognitivo-comportamental; ou seja, um ramo da psicologia que se atém a tratar sintomas a partir da investigação da consciência e dos comportamentos observáveis. Faço essa suposição com bases nos diálogos em que ele pede à mulher que

relate os seus medos, e com técnicas de visualização ele propõe a ela um enfrentamento deles, utilizando uma técnica pertencente a esta abordagem chamada de implosão. O paciente é colocado em contato direto com a situação que causa o medo para desenvolver recursos de enfrentamento.

Elementos que a Mulher traz em suas falas refletem culpa e desejo e parecem demandar uma escuta que contemple uma subjetividade outra, aquela do inconsciente. O Homem que se mostra cético quanto às determinações do tratamento medicamentoso e se coloca na posição de quem possui a cura em suas técnicas possui a verdade reveladora e salvacionista para o problema da melancolia de sua esposa está ancorado numa visão de mundo psíquico empirista, se atendo apenas aos elementos de medo consciente, sem tomá-lo em sua dimensão simbólica e inconsciente. No entanto, esse mesmo Homem é tomado em algumas cenas por sentimentos ou pensamentos inapreensíveis por essa racionalidade que o deixam em estado de abalo, quando, no final do episódio “Prólogo”, o Homem se encontra com o cervo que carrega em suas entranhas um feto morto. Isso o surpreende, o deixa estupefato. Fora um sonho? Ele viu essa imagem de fato, ou algo na imagem daquele animal o remeteu ao filho morto? Algo se rompera, algo inominável, sujeito exposto a outra lógica que insinua o início do desmoronamento de suas certezas. Outra imagem surpreendente, no capítulo “Dor — o caos reina”, é aquela em que ao se encontrar e se assustar com a reação de um lobo uma raposa verbaliza a frase “o caos reina”. Mais uma vez, teria o Homem sonhado? Ou fora a sensação provocada pelo susto que o coloca em um estado caótico, sem controle? Ele se vê nesse momento mergulhado em um universo desconhecido, o universo feminino. Uma lógica misteriosa com a qual ele estava tendo que lidar ao adentrar no universo da Mulher, o Éden, o feminino. Não seria esse o caos, ou seja, uma forma de subjetividade não apreensível pelo masculino e não alcançável pela racionalidade que não toma em consideração o simbólico, o imaginário, a lógica do afeto?

Há um diálogo, ainda no capítulo “Dor — o caos reina”, em que ambos concordam que os sonhos não têm significados, pois a psicanálise estaria morta junto com Freud. Ocorre uma negação clara dos processos inconscientes quanto à regência do desejo na dinâmica subjetiva; ao mesmo tempo, parece óbvia a insistente presença do mesmo. Outro exemplo, ainda neste capítulo “Dor — o caos reina”: Ela se diz culpada pela morte do filho, relata ter ouvido o choro do filho na floresta quando estava escrevendo sua tese e diz que costumava ouvir o choro de tudo que iria morrer. O Homem, ao observar algumas fotos do filho, observa que os sapatinhos do menino estão colocados

com os pés trocados, tal descoberta do ato falho em colocar os sapatos nos pés do filho trocando os pares e provocando desconforto é interpretado por ambos como um possível mal ao qual a criança era submetida pela mãe. Talvez, numa situação em que a culpa não se fizesse tão fortemente presente, esse fato pudesse ser visto com um ato falho que indicasse o cuidado da mãe em não deixar que a criança se afastasse para longe dela. Nessa sequência há uma pista relevante quanto ao motivo inconsciente relativo ao intenso sentimento de culpa da Mulher. Culpa que a leva a uma cena no capítulo “Os três mendigos”, em que a Mulher vira o filho pouco antes de ele cair da janela e teria ocultado; ou por ter deixado a babá eletrônica desligada; culpa que remete à experiência da cena primária, onde pai e mãe experimentam um gozo do qual o terceiro elemento (filho) não participa — é deixado de fora.

Há, portanto, no desenrolar destas descobertas, evidências de uma expressão forte do desejo que não é escutado, mas é pressentido. O caos reina. O caos da lógica inconsciente, inapreensível pelas técnicas dessa psicologia dedicada aos fenômenos da consciência. Reina também o caos da subjetividade feminina inapreensível pela lógica da razão insensível, pragmática e masculina. Uma lógica de não razão inapreensível pelo universo masculino, que diante de tal modo de funcionamento se vê sem respostas, sem explicação racional. Ali onde mora essa forma de existir, prevalecem a intuição, a Natureza, a emoção. Essa outra lógica cujo funcionamento é análogo à loucura, uma vez que traz em si uma potencialidade simbólica e de criação por séculos não considerada em nome da racionalidade.

Ao se deparar com estes eventos, da ordem de outra lógica, o Homem se encontra em um estado de ruptura com relação aos campos que já estavam anteriormente estabelecidos. A lógica racional construída por séculos desde a Grécia, passando pela Idade Média e chegando à modernidade, parecia não conseguir alcançar o universo simbólico e inconsciente que as demandas do Éden suscitavam. Era necessário habitar outro campo. Os conceitos aqui citados referem-se à teoria dos campos de Fábio Herrmann (1999). Assim, campo refere-se às regras que constituem a rotina cotidiana, e para que nossas relações diárias sejam vividas é necessária uma redução consensual dos sentidos do que está sendo dito, criando um campo comum para o diálogo e o discurso. As pessoas habitam vários campos ao mesmo tempo. É o campo que dá sentido e delimita o pronunciado, que dita as regras que ordenam este discurso. Existem campos que se configuram como limitadores da possibilidade de experimentar a variedade de sentidos que um discurso pode possuir. Entretanto, quando há um desencontro entre

campos, ocorre uma ruptura, e essas regras se apresentam denunciando a lógica inconsciente que regia aquele discurso. Nas palavras de Herrmann (2001, p. 55), “Por meio desta escuta divergente, acaba sempre por topar com alguma representação apenas de passagem sugerida, ou mal escondida, que não pode em absoluto figurar no campo em que se move o paciente”. A ruptura de campo se dá quando ocorre este desencontro de campos em razão de um desarranjo dos sentidos.

O Homem no filme habita um campo regido por regras da racionalidade que entraram em desencontro com o campo da lógica da Mulher. Ao adentrar nesse universo, ocorre uma ruptura, e ele vivencia a desconfiguração de seu campo inicial. Entretanto, quando esse campo se rompe não há um alívio imediato, pois ocorre uma incapacidade de organização imediata de um campo estável. Este momento é particularmente caótico, ocorre “[...] um trânsito por terra de ninguém, um tempo, maior ou menor, de relativa irrepresentabilidade” (Herrmann, 2001, p. 57). O Homem parece não compreender racionalmente o que estava ocorrendo com a Mulher e com ele mesmo. As imagens surpreendentes com que se deparou ao adentrar o Éden provocavam abalos incompreensíveis à lógica racional. O campo que adentrara era da ordem do onírico, do simbólico e o impelia a buscar outras configurações, pois sua racionalidade chegara a um limite. Ele vivenciava, à medida que se aprofundava na investigação sobre as causas do medo na Mulher, rupturas violentas nos campos que ele havia configurado. Este momento provoca certo caos nas representações e há uma expectativa de que algo estruturante de uma nova ordem, uma nova organização do campo rompido aconteça o que Herrmann (2001) chama de expectativa de trânsito. Nesse processo ruptivo, as múltiplas representações entram em um estado caótico e giram pela periferia da superfície das representações. Por causa da falta de um organizador, entram em um estado que Fábio Herrmann (2001) chama de vórtice, “[...] quando se destampa uma pia, a água rodopia em torno do ralo, arrastando em seu movimento quaisquer resíduos que flutuavam nas bordas, como um redemoinho” (Herrmann, 2001, p. 57).

Assim, o Homem, ao adentrar esse universo feminino, começa a sofrer rupturas de campo, abalos nos conceitos preestabelecidos; sendo invadido por conteúdos de outra dimensão que não a consciência, dimensões inconscientes. Essas representações entram em um estado de vórtice, e tanto ele quanto o espectador do filme entram em expectativa de trânsito, à espera de que aqueles conteúdos emergentes tanto dos sonhos

quanto da própria realidade ali presente se organizem em um novo campo. Mas afinal o que é realidade?

Deparamo-nos com cenas bizarras que parecem compor um campo onírico, entretanto ele não está dormindo, como se estas representações invadissem o campo consciente da lógica racional e real, desconfigurando essa lógica e configurando outra lógica, outro campo. Um conceito de Herrmann essencial para essa investigação é o de realidade: “[...] representação. Representação do real” (Herrmann, 2001, p. 188). Ou seja, a realidade é algo fluido e mutável, constituído por trânsitos subjetivos e culturais. Entretanto, há no cotidiano certos campos que não oferecem nem permitem alternativas, campos que de forma dominante comportam-se como campos com limites rígidos, com ideologias que impossibilitam as rupturas de campo. Esses campos rígidos farão uma força contrária às rupturas. Em muitas cenas do filme, o Homem se coloca como resistente às falas e representações que abalam os rígidos traçados do seu campo habitual. Entretanto, ele acaba entrando em ruptura de campo, pois é violentamente invadido por essa outra lógica da feminilidade, que muito se aproxima da lógica da desrazão e da loucura.

Capítulo 3

LOUCURA

Ao discorrer sobre loucura neste capítulo, pretendo ressaltar a sua dimensão histórica trazida por Foucault (1972), indo desde a concepção de loucura como doença, a negação do sujeito louco pelo discurso cartesiano até chegar à sua apreensão pelo discurso da psicanálise, em que a loucura adquire nova roupagem e um terreno possível para existência. Nesse sentido, minha leitura aponta os lugares ocupados pela loucura dentro do universo racional em diferentes momentos históricos. Finalizo este capítulo discorrendo sobre a maneira como se deu a apreensão da loucura e da feminilidade pelo discurso psicanalítico.

Nas chamadas práticas psiquiátricas, o termo loucura adquire o sentido de doença mental e, portanto, se conceitua enquanto tal por manifestar um quadro de sintomas que lhes são peculiares. São alterações tais como as do pensamento e linguagem, motricidade e emotividade, percepção e socialização. Tais sintomas categorizam a chamada doença mental em classificações nosológicas que têm como variação a sua evolução. Assim, os termos empregados comumente são: mania, obsessão, histeria, paranoia, catatonia e outros. Tida como uma alteração orgânica cerebral ou como distúrbio da personalidade, ou seja, da organização da personalidade, a loucura sob o ponto de vista psiquiátrico, desde o nascimento desse ramo da medicina, tem o caráter de doença. Sobre essa perspectiva do que venha a ser loucura, Frayze (2006) esclarece que existe uma cumplicidade entre as visões organicista e psicofuncional, haja vista que ambas pressupõe uma lógica de normalidade tanto para o termo saúde como para uma suposta personalidade que funcione dentro de um padrão dinâmico ideal. Em suas palavras:

[...] é tão difícil definir a saúde ou esse estado normal da matéria orgânica cuja alteração objetiva gera a loucura como determinar *a priori* a personalidade ideal. [...] ambas cometem o mesmo engano básico. Procuram tratar como um fato em si aquilo que é essencialmente relacional. (Frayze, 2006, p. 19).

Tomando-se como referência o caráter relacional da loucura, temos que a mesma não pode ser compreendida como um fato isolado. Ela está sempre relacionada a um padrão de normalidade, seja o da saúde ou da racionalidade. Mas qual o sentido de normalidade? Ainda no mesmo texto, o autor citado acima define que a palavra *norma* é de origem latina e tem como sentido o termo “esquadro”, ou seja, aquilo que não se desvia de uma estrutura fixa e mediana; mantém-se no meio, em pé e endireitado. Logo, normalizar adquire o sentido de colocar regra a algo que não se enquadra dentro de uma estrutura padronizada e, mais ainda, a própria iniciativa de normalização traz em si o seu oposto negativo; em outras palavras, só é possível tornar igual aquilo que é diferente. A internação, segundo o pensador Foucault (1972), é um exemplo de uma forte ferramenta normatizadora da loucura quando tem por objetivo suprimir as diferenças.

Nota-se o caráter relacional entre normal e anormal que se estabelece *a priori* na definição de loucura. Essa perspectiva traz em si a noção de que a loucura é uma categoria cuja apreensão se dá no sentido das relações que se estabelecem entre normal e anormal e que variam segundo contextos culturais e sociais diversos. Ou seja, os sintomas que são considerados anormais numa cultura e que classificam o sujeito como louco podem ser considerados, por outros povos, como normais ou até mesmo úteis. É o caso dos transe xamânicos, por exemplo. De qualquer modo, essa perspectiva toma a loucura como expressão de algo que foge à norma ou às regras estabelecidas como normatizadoras do comportamento. Temos a loucura como um problema e o louco como expressão que justifica que a mesma seja excluída.

Frayze (2006) nos traz a visão da etnologia para mostrar que a concepção que relaciona loucura e patologia não é universal. Mostra com exemplos simples que quando o observador preserva os sentidos simbólicos de uma dada cultura, o fenômeno da loucura se manifesta de modo integrativo da mesma. Se tomada pelo ponto de vista da cultura onde ela se inscreve, a loucura não é tida como doença, mas sua manifestação traz em si um caráter simbólico importante para a estruturação e manifestação sociais, constituindo-se por um universo em que é possível e necessário o seu caráter religioso, mítico ou sobrenatural.

Michel Foucault, em sua *História da loucura*, descreve com densidade o modo como a loucura fora apropriada pela psiquiatria, demonstrando o caráter histórico da loucura e como a mesma adquiriu a alcunha de *doença* para o mundo contemporâneo na medida em que fora capturada pelo pensamento racional da medicina. Nessa obra, Foucault

remonta a história da loucura desde a Idade Média, onde ela assumia muitas vezes um caráter simbólico e não se separava da razão. Uma época em que não havia dicotomia entre razão e des-razão e a loucura, embora assumida como experiência de demência, ela era livre e fazia parte do cotidiano das pessoas. Isso ocorreu no final da Idade Média, quando a experiência transcendental era cultivada acima dos valores racionais como coisa dada, com valor em si. A razão era valorizada como elemento de fortificação da fé e devendo estar a serviço dela. Dessa forma, a loucura, bem como a lepra, tinha um sentido de purificação espiritual que pudesse elevar o espírito. A loucura era uma experiência possível a qualquer um e, como tudo, trazia consigo algum desígnio divino. O louco era portador de uma verdade, a verdade da loucura.

Ainda segundo Foucault (1972), será a partir do século XVII que a loucura passa a ser hospitalizada, dentro de uma sociedade burguesa que privilegiava a razão como elemento estrutural para o progresso do homem. Dessa forma, o pensador francês mostra que a loucura ganha uma máscara intitulada doença quando a mesma passa a ser apropriada pelo pensamento filosófico moderno, em que a loucura se separa da razão e passa a ser tomada como elemento fora dela, exterior a ela. Tal concepção toma corpo com a proposição cartesiana na qual o sujeito existente é o sujeito pensante. Nesse sentido a verdade da loucura desaparece, pois para o sujeito da idade clássica a verdade do conhecimento só era alcançada pelo exercício da razão; o louco passa a ser excluído desse processo.

Foucault (1972), ao falar de como a distinção de loucura fora se construindo na era clássica em contraposição ao pensamento racional, analisa as analogias discursivas entre loucura, sonho e erro. Embora a loucura se pareça com o estado onírico, não será o sonho o esgotamento da sua distinção, posto que sonho não implica engano, mas será o erro o elemento central da definição clássica da loucura.

Nos séculos XVII e XVIII, o louco não é tanto vítima de uma ilusão, de uma alucinação de seus sentidos, ou de um movimento de seu espírito. Ele não é abusado, ele se engana. Se é fato que, de um lado, o espírito do louco é arrebatado pelo arbitrário onírico das imagens, de outro lado e ao mesmo tempo, ele se encerra a si mesmo no círculo de uma consciência errônea. (Foucault, 1972, p. 240–1).

E ainda: “A loucura começa ali onde se perturba e se obnubila o relacionamento entre homem e a verdade” (Foucault, 1972, p. 241).

A loucura passa a ser excluída pelo pensamento filosófico, uma vez que ela se separa da verdade do conhecimento e se instaura, com Descartes, como a possibilidade de *não*

ser. O sujeito cartesiano, que de tudo duvida, duvida dos seus sentidos, enquanto o louco neles acredita sem perceber que o que enxerga nada mais é que fruto de sua imaginação. Enquanto o exercício da dúvida garante a certeza do *ser* cartesiano, o mundo imagético no qual o louco se encontra o separa dessa condição, uma vez que o que o louco pensa que vê, na verdade, ele não vê. O *ser* que duvida *é*; o louco *não é*. A respeito da cisão que se estabelece entre razão e loucura a partir do pensamento cartesiano, Foucault (1972, p. 244) afirma: “O desatino mantém a mesma relação com a razão que o ofuscamento com o brilho do dia. E isto não é uma metáfora. Estamos no centro da grande cosmologia que anima toda a cultura clássica”.

Enquanto, no Renascimento, ao desatino era garantido um espaço de significação, na sociedade clássica ele passa a ser a expressão da animalidade humana. Excluídos da sociedade, os loucos eram mantidos e expostos ao público como espetáculo, através do qual a segura razão garantia-se por mirar-se na sua imagem invertida, cujo espelho era aqueles desprovidos do poder do pensamento. Se a razão era a graça concedida pelo Senhor como demonstração do seu amor pelos homens, essa mesma razão era então a ligação entre homem e Deus. O louco, entretanto, desprovido dessa bênção, era a encarnação do animal no homem. Embora a graça divina concedeu-lhe o perdão permitindo que ele vivesse em manifestação de pura ingenuidade, a sua des-razão era a marca da sua culpa; o louco expressava o castigo e o perdão divino ao homem em sua queda, em seu rompimento com Ele. Dessa forma pode-se deduzir que o louco trazia em sua animalidade a marca do antilogos, do anti-Cristo.

O pensamento filosófico da era clássica confina o louco ao estado de não ser, concomitante a esse pensamento e baseando-se nele, o louco é retirado do convívio social em virtude do perigo da sua irracionalidade. Sendo tratado em seu estado negativo, em que a loucura se inscreve no universo do erro, o desatino passa a ser objeto do monólogo dominante da racionalidade sobre ela. Tomada como objeto de conhecimento, a loucura passa a ser alvo de desvendamento e explicação racionais; a não razão se constituindo no universo racional. Ela é agora subjugada ao discurso cartesiano, e campo de compreensão da psiquiatria médica, ramo da medicina que se desenvolve juntamente com o nascimento da loucura enquanto des-razão, e a delimita ao rótulo “doença mental”, concepção predominante até os dias de hoje.

A perspectiva histórica da loucura abre visibilidade para a compreensão de que o atual conceito de loucura enquanto doença não a encerra de modo definitivo nessa categoria. Ela assume diversos sentidos ao longo da história, se inscrevendo de modos

singulares em suas manifestações significativas em diferentes culturas. A ênfase que pretendo dar refere-se ao contexto histórico do desenvolvimento do pensamento racional, onde a loucura perde o seu potencial enquanto uma forma de existência que carrega em si uma “certa verdade”, uma verdade de outro mundo. Quando capturada por esse pensamento, a sua existência é condicionada a uma perspectiva filosófica racional que a coloca num lugar de contraposição a ele, o que ao mesmo tempo a exclui da possibilidade de ser; também a estabelece enquanto sua negativa afirmativa, ou seja, enquanto não racional. A loucura reafirma o seu oposto.

Tendo como sustentação filosófica o pensamento cartesiano, o sujeito que já não é passa a ser excluído, também, do espaço físico social mediante a construção de instituições apropriadas para seu confinamento com preguiçosos e todos os tipos que não se enquadram nas normas de convívio. É o começo do silenciamento total da loucura que se efetiva completamente quando esta recebe o status de doença mental, cujo discurso é evasivo e sem sentido, no qual todas as manifestações que dizem respeito às expressões do louco se reduzem a um quadro classificatório de sintomas.

Segundo Frayze (2006), com o advento da psicologia no final do século XVIII e início do século XIX, a loucura ganha um caráter psicológico na medida em que o louco, submetido ao processo de institucionalização, sente-se culpado por sua loucura. A loucura é um desvio moral cuja origem se esconde no interior da subjetividade; o louco é aquele que rompe com a sua verdade. “Nesse sentido a loucura deixa de se referir ao não ser e passa a designar o ser do homem. E através desse redimensionamento do problema, a reflexão sobre a loucura torna-se uma reflexão sobre o homem.” (Frayze, 2006, p. 88). Essa mudança de perspectiva prepara o caminho para a inserção da loucura no domínio da linguagem, e será com a teoria psicanalítica desenvolvida por Freud que a linguagem da loucura adentrará o universo dessa outra especialidade enquanto potência, por desvelar que no universo psíquico não há distinção entre normal e anormal, entre desejo e pensamento, entre racional e irracional. Nesse sentido, a psicanálise inaugura, dentro do próprio pensamento racional cientificista — haja vista ser aí o seu berço —, a possibilidade de escuta da manifestação da loucura, atribuindo-lhe significado (Frayze 2006).

Foucault, em *A ordem do discurso* (2005), ao falar sobre o procedimento de exclusão que permeia a ordem discursiva dominante nas variadas sociedades, lança mão da dicotomia loucura–razão para pensar em tal princípio. Diz aí que, de uma forma ou de outra, o discurso do louco sempre foi excluído e que, embora hoje isso pareça ter

desaparecido, ou seja, embora atualmente o discurso do louco pareça ter sido incorporado enquanto portador de uma verdade, a exclusão não deixou de existir, haja vista o complexo aparato desenvolvido para que a voz do louco seja ouvida. Mesmo na psicanálise, enquanto possibilidade de não separação entre razão e loucura, e seu próprio aparato teórico, que se pretende menos racional, novo paradigma científico, mesmo a necessidade desse aparato é a manifestação mesma da exclusão do discurso do louco. Em suas palavras: “Se é necessário o silêncio da razão para curar os monstros, basta que o silêncio esteja alerta, e eis que a separação permanece” (Foucault, 2005, p. 13).

Nessa perspectiva, embora a psicanálise inaugure um universo possível para a significação da loucura, ela se inscreve enquanto ciência dentro do pensamento cartesiano, porém redimensionando o sujeito que se desloca da posição de pensante para a condição de desejante. Na consideração do inconsciente enquanto constituinte do humano, a loucura ganha sentido de representação do sujeito e do seu mundo. Apesar de ter um caráter excludente, se tomada como mais um discurso que se inscreve sobre a loucura, a psicanálise é uma leitura que possibilita uma apreensão da mesma enquanto elemento significativo no que tange a compreensão do humano e das ambiguidades inerentes ao desejo no processo de criação humana.

Fabio Herrmann (1999), em *O que é psicanálise*, ao falar sobre o desenvolvimento do mundo tecnológico graças ao cientificismo, falando da construção mesma do mundo humano, chama a atenção para o paradoxo que se constituiu nesse processo. As superestruturas de especializações de conhecimento, o poder de dominação sobre a natureza, a política e as estruturas econômicas culminaram como características de um mundo altamente humanizado e ao mesmo tempo desumanizado. Tal condição proporciona ao homem moderno e contemporâneo um sentimento de estranhamento diante da própria criação, uma vez que ao criar, também destrói, haja vista os eventos das guerras. O estranhamento que se origina da forma absurda do desejo, cuja manifestação se dá em obras criativas e produtivas, frutos do instinto de vida e que, paralelamente, traz em si o seu oposto, o outro lado da moeda: o instinto de morte. Esse último, negado pelo homem que não se reconhece nele, não vê nessa produção sua participação, o que causa estranhamento e desencanto. A esse respeito as palavras de Herrmann (1999, p. 15–6) ilustram:

Pois bem, a ruptura com a natureza e a industrialização excessiva da nossa vida cotidiana constituem exatamente o êxito completo da construção da casa dos

homens. Mas o homem mesmo não se sente à vontade na casa que criou. Esse retrato de si, que vê no seu mundo parece-lhe absurdo.

Surge no contexto do auge das ciências exatas, que tinham como modelo a física, a ciência psicanalítica, cujo método adotado é o interpretativo. Cabia a ela a elucidação do que seria a loucura e, nesse caminho, essa ciência foi muito longe ao constatar que a loucura que se apresentava como irracionalidade, ou não razão, nada mais é que o outro lado negado da moeda. As mesmas regras que constituem o mundo quotidiano da racionalidade também sustentam o mundo da loucura. A loucura como manifestação do que a razão busca esconder. Desse modo temos então que a loucura assume do ponto de vista psicanalítico um sentido constitutivo do mundo, cuja consideração possibilita a compreensão do funcionamento psíquico inconsciente com lógicas e funcionamentos que não seguem o padrão da racionalidade, mas cuja interpretação desvela regras constituintes análogas às regras da racionalidade e realidade quotidianas. Esclarece Herrmann (1999) que o desejo ao se realizar se mostra indesejável, e essa é uma definição simples do que ele denomina de princípio do absurdo. As ciências, portanto, são o espelho da condição humana, ou seja, do desejo. Segundo esse princípio, todo desejo busca a realização e que tudo aquilo que chega ao seu limite extremo ultrapassa a si mesmo, revelando assim o seu oposto, situação parecida à do rei que se percebe nu. O desejo se manifesta no absurdo da condição humana, e a loucura é uma manifestação da exacerbação da potência racional, que traz em si a sua oposição.

Fabio Herrmann (2001, p. 29) assim define o conceito de campo:

Campo significa uma zona de produção psíquica bem definida, responsável pela imposição das regras que organizam todas as relações que aí se dão; é uma parte do psiquismo em ação, tanto do psiquismo individual, como da psique social e da cultura. [...] o inconsciente freudiano é um campo, ou, a rigor, uma série de campos interconectados teoricamente.

Toda produção psíquica não só individual se estrutura em campos, e o método psicanalítico da interpretação promove rupturas nesses campos, processo este produtivo do conhecimento psicanalítico. Temos a racionalidade humana e suas derivações tecnológicas, sociais e políticas como campo que se estrutura em regras, dando a este um caráter identitário que se manifesta nas relações quotidianas. A loucura é, nesse caso, a expressão do absurdo do desejo inerente a qualquer produção humana que, ao ser subversiva, delata o caráter não quotidiano das regras que sustentam a racionalidade. A loucura fala aquilo que se cala no discurso da razão. A loucura ganha com a

psicanálise o *status* de potente representação da realidade. Ao ser considerada como reverso da racionalidade, sua apreensão se dá ainda no domínio daquela; mas, ao contrário de ser considerada sua oposição, a loucura passa, com a psicanálise, a ser apreendida como sua outra metade constituinte, aquela que fugiu ao controle, aquela que diante da pretensão humana em querer controlar tudo e dominar a natureza delata os limites do poder da racionalização. O desejo humano que busca se realizar por completo parecia vislumbrar tal possibilidade no desenvolvimento exacerbado da ciência, porém encontra na loucura a manifestação da própria incompletude característica do desejo. A loucura tem, então, a possibilidade de representação do limite de alcance de realização da felicidade humana esperçada na promessa de concretização de um mundo regido pela razão. Ao se manifestar como impossibilidade de controle absoluto da racionalidade, a loucura se inscreve como exposição do caráter insaciável do desejo humano neste campo.

Nesse contexto em que a loucura emerge com tal caráter interpretativo, a feminilidade também surge como potencial forma de expressão. É com a análise das históricas que Freud começa suas descobertas acerca da manifestação do inconsciente, e nesse seu percurso, segundo Joel Birmann (2001), a teoria desenvolvida por Freud sobre a histeria demarcou profundamente o rompimento com o mito de que esta fosse um atributo exclusivo das mulheres, uma vez em que havia casos comprovados da sua manifestação também em homens.

No entanto, Birmann (2001, p. 83–4) afirma que antes de Freud a histeria estava intimamente associada com a subjetividade feminina e seus conflitos:

Apesar de todos os pesares, a histeria ainda marcava as mulheres, sendo uma das personagens nefastas em que se delineava um dos horizontes possíveis para estas. Horizonte terrível, bem entendido, já que indicava sempre para as mulheres um destino bastante tenebroso.

Qualquer manifestação nervosa em mulheres era atribuída ao seu caráter histérico, compondo assim a determinação definitiva da histeria como *marca* da feminilidade. Da mesma forma que a loucura era excluída pelo discurso racional, sendo encarcerado pela condição do *não ser* ou do ser doente, a feminilidade estava em lugar semelhante, uma vez que as expressões das subjetividades das mulheres só eram possíveis dentro dos limites da histeria. A crença de que a histeria era uma característica das mulheres e que estas estavam fadadas a se tornarem históricas em algum momento de suas vidas delimitava um campo de diferenciação destas em relação ao universo masculino. Sendo

o homem dotado de caráter racional e pragmático, cabia a este o direito à vida pública e, às mulheres, a maternidade como condição de existência. O caráter social do papel da mulher enquanto procriadora era reforçado pela concepção biológica de que a histeria estava associada ao útero e que a mulher apenas se realizava enquanto tal ao procriar, sendo a sua não realização a fonte do seu adoecimento. Freud retoma essa ideia antiga que relacionou a sexualidade à histeria, porém a reformula em seu discurso ao enfatizar a diferença sexual (Birmann, 2001). Em Freud, a sexualidade passa a determinar o psiquismo, e nesse sentido a forma como se constitui a subjetividade masculina e feminina se compõe pelos mitos relacionados à sexualidade. Ao propor uma causa psíquica para a histeria, Freud inscreve-lhe o erotismo e o delimita na subjetividade de um modo geral (Birmann, 2001).

A psicanálise promoveu um campo possível para a existência da feminilidade, assim como o fez para loucura. Ao inscrever o erotismo na histeria, Freud rompe definitivamente com a crença na etiologia biológica ligada aos nervos atribuída a ela. Ao fazer esse deslocamento para o cenário do erotismo, a atribuição social da identidade feminina ligada à procriação também passa a ser um discurso desconstruído, e a subjetividade feminina ganha espaço para expressão na medida em que a histeria é compreendida como manifestação simbólica demandante de significação. O universo feminino, mais especificamente a sexualidade feminina, reprimido pela sociedade patriarcal, se manifesta em sintomas físicos cuja escuta psicanalítica lhe proporciona sentido interpretativo.

Para Birmann (2001), Freud retomou o mito demonológico que permeou a idade média acerca da sexualidade feminina. O prazer sexual das mulheres medievais estava atrelado a um pacto demoníaco em que seus corpos eram tomados pelo diabo. O gozo do sexo, as manifestações de luxúria eram tidas como uma desobediência à norma familiar e religiosa. A esse respeito, Birmann (2001, p. 95) diz que “O erotismo foi identificado aqui como uma manifestação privilegiada de forças diabólicas, que se chocavam no real com os imperativos da moral do cristianismo e das boas virtudes da família”. O prazer sexual das mulheres não poderia ser admitido dentro de uma sociedade patriarcal cristã; a elas cabia o papel de mãe casta e cuidadosa do lar, cuja essência se ligava à natureza. Entretanto é interessante notar como Birmann (2001) chama a atenção para o fato de Freud ter retomado o mito demonológico ao realocar a histeria para o campo do erotismo e ao postular a sua etiologia psíquica. Nesse sentido, ele rompe com a perspectiva positivista que negava a sexualidade e o espiritual e

reconfigura um terreno possível para onde as produções femininas possam ter um destino sublimável, onde as manifestações históricas possam ser vislumbradas dentro de um campo estético:

A mulher histórica se desenharia agora pelos seus imperativos do seu erotismo, assumindo então novas feições, nas quais se reconheciam finalmente as belas produções do seu pensamento, e suas virtudes éticas, inexistindo naquelas qualquer traço de degeneração. (Birmann, 2001, p. 172).

O louco encontra lugar de *ser* e a mulher, de existir. A loucura e a feminilidade encontram no campo do discurso psicanalítico a possibilidade de serem ouvidas. A histeria feminina, assim como a loucura em relação à razão, exigia para si um modo de existência que não aquele em que se via excluída do universo predominantemente masculino racional e patriarcal.

Eis um diálogo que se estabelece entre o Homem e a Mulher:

H.— Tenho tido vários sonhos estranhos.

M.— Os sonhos não valem nada para a psicologia moderna. Freud não morreu?

Nota-se uma negação da técnica psicanalítica. No entanto, a negação da psicanálise assume a forma de negação da possibilidade de simbolização, ou melhor, de um campo onde suas angústias (da Mulher) pudessem ter um caminho sustentado pelo valor do símbolo, o que não ocorre, e ademais a técnica utilizada com predominância egoica parece não ser continente. A Mulher demanda em seus conflitos o campo analítico. Isso se evidencia logo no início do filme quando acusa a si mesma pela morte do filho e ao longo da história o seu conflito gira em torno das suas angústias relacionadas com essa perda. Ela relembra e conta ao Homem quando ouviu o choro do filho ecoar pelo espaço, ela o procura e não o encontra. Ele interpreta esse episódio como o medo dela; ele enuncia isso como sendo uma verdade sobre ela. Enunciação essa tomada por ela como arrogância. Em seguida, ocorre o seguinte diálogo: ouvindo o barulho das sementes das árvores de carvalho caindo sobre o telhado:

M.— Os carvalhos chegam a ter centenas de anos. Eles precisam produzir uma única árvore por século para se propagar. Isso pode parecer banal pra você, mas foi uma grande descoberta quando estive com Nick [filho]. As bolotas também caíam no telhado na época. Elas caíam, caíam e morriam, morriam. Eu me dei conta de que tudo que eu achava bonito no Éden talvez fosse repulsivo. Eu agora podia ouvir o que eu não ouvia antes. O choro de tudo aquilo que está para morrer.

H.— tudo isso seria muito emocionante se fosse um livro infantil. Frutos não choram. Você sabe disso tanto quanto eu. Isso é o medo. Seus pensamentos distorcem a realidade. Não é o oposto.

M. — A igreja de Satã...

H.— Meu Deus!

M. — A natureza é a igreja de Satã.

Percebo nesse trecho que ao falar sobre o choro do filho e o choro de tudo que estava para morrer a Mulher enuncia algo do seu desejo, mas não encontra espaço analítico para que isso ocorra. Ao falar sobre os carvalhos, Ela fala dela mesma: vida e morte a compõem. Anuncia que agora se dá conta que tivera um pressentimento quanto à morte do filho. Pressentimento que só se materializa agora devido ao sentimento culposos? No entanto, a atenção dele se prende aos aspectos conscientes dos seus medos, deixando escapar o que se evidencia em sua fala: desejo, erotismo, fantasmas. Materiais componentes do psiquismo. Ao não encontrar campo sustentável pelo simbólico, o caminho encontrado por Ela, ao se dar conta do seu desejo, desamparada, sucumbe-se em atos de agressão, violência, onde fantasmas se misturam com a realidade. Será um surto de loucura, ou manifestação de uma energia pulsional que não encontra espaço para representação? Essa questão nos remete ao conceito psicanalítico da histeria e à sua concepção quanto à constituição da feminilidade que serão abordados no próximo capítulo. Por ora, interessa assinalar a importância da escuta analítica para a produção de um lugar de existência para a loucura e a feminilidade.

Capítulo 4

A MULHER

A cena que se segue após o enterro de Nick se refere a uma visita que o Homem faz à mulher que se encontra um mês internada em um hospital, onde faz uso de medicamentos para livrá-la da depressão em virtude da perda do filho. O diálogo que se estabelece a princípio diz respeito ao descrédito do Homem quanto à medicalização para o sofrimento. Afirma saber mais que o médico. Reafirma o discurso psicológico em detrimento do discurso médico. A reação apresentada pela Mulher é de uma oposição provocante. “Você se acha muito inteligente, melhor que todo mundo”. Ela se queixa de certo ar de superioridade que ele aparenta provocar nela. Em seguida, afirma ser a culpada pela morte da criança. O diálogo é o seguinte:

H.— Não há nada de atípico em seu sofrimento. [Segue uma pausa]

M.— [Com ar melancólico] Foi minha culpa.

H.— Mas e eu? Eu também estava lá.

M. — Eu podia ter impedido. Você não sabia que ele começara a acordar à noite ultimamente. Mas eu sabia que às vezes ele acordava e saía da cama e andava pela casa, enquanto você pensava que ele dormia profundamente. Ele acordou, ficou muito confuso e sozinho [fala chorando].

A proposta do Homem é a de que ela deixe de utilizar medicamentos e enfrente a angústia como uma reação normal diante da perda; e mais, que enfrente os seus medos. Ela se sente profundamente culpada pela morte de Nick, e o seu esposo se anima a cuidar dela utilizando técnicas da psicologia moderna cuja atuação se dá em atendimento de demandas conscientes. Por amor, resolve cuidar dela.

Em seu artigo intitulado *Sobre o narcisismo: uma introdução*, Freud (1996e), referindo-se à condição diferencial entre os sexos masculino e feminino quanto à escolha objetal, remete à condição masculina para o amor como sendo do tipo de ligação, onde o amor objetal é completo. A supervalorização sexual nos homens se origina no narcisismo infantil, e, quando adulto, tal narcisismo se transfere para o objeto sexual. O ser do sexo masculino, portanto, busca sua completude no encontro com o objeto de amor; o ego fica empobrecido, uma vez que a libido se fixa no alvo do seu

desejo. O homem ama conforme o tipo anaclítico, ou seja, o de ligação: ele ama a mulher que o alimenta.

Quanto ao sexo feminino, Freud (1996e) diz que a mulher desenvolve uma capacidade de amor narcisista, ou seja, voltada para ela mesma, o que a torna mais interessante aos olhos do homem uma vez que estes buscam naquelas o amor objetual que os tragam de volta ao estado narcisista original outrora renunciado. Porém, Freud (1996 p. 54) admite que em alguns casos o inverso pode ocorrer, ou seja, algumas mulheres — não as do “tipo pura e verdadeira” — podem desenvolver uma forma de amar do tipo de ligação, como o que ocorre com os homens, e que inclusive apresentam uma supervalorização sexual tal como ocorre com eles. Os tipos narcisistas provocam inveja, pois parecem afastar do ego qualquer coisa que o desqualifique. “É como se os invejássemos por manterem um bem aventurado estado de espírito — uma posição libidinal inatacável que nós próprios já abandonamos” (Freud, 1996 p. 55)

O modo como a Mulher ama o Homem remete ao tipo de ligação, dessa forma Ela não pertence ao grupo de mulheres ao qual Freud chamou de o mais encontrado, puro e verdadeiro. A maneira como Ela se liga ao Homem, inclusive pela sua alta demanda sexual, remete a Ele como sendo o seu objeto de desejo, e não a Ela mesma. Em sua dor melancólica, ela precisa dos cuidados dele, os quais ele assume como terapeuta. “Nenhum terapeuta a conhece melhor que eu”, com essa frase o Homem assume um lugar arriscado ao decidir atender àquilo que aparentemente seria a demanda de sua esposa. O amor dele apresenta-se melhor como o que Freud chamou de amor narcisista, que parece dar conta de si mesmo, cuja libido voltada para si em primeiro lugar parece inabalável. Ela sente inveja. Ele não precisa dela, embora a ame. Ele se mostra um homem seguro, coerente e forte emocionalmente, inclusive para amar e para perder, o que ocorre no caso do filho. Ela evidencia essa inveja quando o ataca em seu narcisismo. “Você parece tão esperto e cheio de si. Considera-se melhor que os outros. Porta-se como conhecedor da verdade.”

No entanto, Ela se posiciona o tempo todo como submissa ao seu olhar, e nas cenas finais o seu medo de perdê-lo se evidencia em plena potência, beirando à loucura. É o tipo de paixão na qual a busca pela realização do ideal do ego tem sua origem na situação narcísica infantil, e a obsessão em atingi-lo apresenta-se de forma perversa uma vez que exalta o objeto sexual numa tentativa de torná-lo num ideal. O estado

apaixonado no tipo de ligação tem sua forma originária e modo de funcionamento infantil no qual o investimento libidinal egoico ocorria. O ser que ama nesses moldes busca no objeto de desejo condições que o devolva à situação originária, portanto

[...] uma pessoa amará segundo o tipo narcisista de escolha objetal: amará o que fora outrora e não é mais, ou então o que possui as excelências que ela jamais teve.

A fórmula paralela à que se acaba de mencionar é a seguinte: o que possui a excelência que falta ao ego para torná-lo ideal é amado. (Freud, 1996, p. 62).

Ela prefere a cura pelo amor. Onde um ego ideal é inalcançável, a catexização libidinal a objetos se torna excessiva e a busca por um ideal de sexo se faz incessante. Freud sublinha que num tipo de relação analítica com pacientes que não conseguem amar há uma transferência dessa expectativa, ou seja, da cura pelo amor, para a figura do analista, situação que compromete o tratamento, visto que, quando o paciente alcança um estágio em que suas repressões são diminuídas, ele abandona o tratamento e vai em busca de alguém para amar. A esse despeito Freud (1996a, p. 62), no texto “Luto e melancolia”, diz: “Poderíamos ficar satisfeito com esse resultado, se ele não trouxesse consigo todos os perigos de uma dependência mutiladora em relação àquele que o ajuda”. Uma situação de dependência em virtude da transferência que ocorre na cena analítica pode ser contornada dentro da própria análise. A mesma, no entanto, produz um sério risco quando acontece fora deste contexto, em um contexto amoroso por exemplo, onde a dependência emocional em relação ao outro se dá em campo de estruturação egoica, na qual a libido direcionada ao outro não encontrará a realização plena do seu objetivo, visto esta ser ideal. Os conflitos derivados dessa situação podem ser catastróficos, tendo em vista a idealização do eu refletida no outro. Entretanto, a decorrência da teoria do ideal do eu dá suporte para a análise freudiana também quanto à outra manifestação neurótica, a saber, a melancolia, estado patológico de luto.

4.1 Melancolia: embate entre o amor e o ódio

O sofrer da Mulher pela morte do filho talvez não seria atípico se o que ela vivenciasse quanto a isso fosse um estado de luto. No entanto, pela distinção feita por Freud (1996a) entre o estado de luto e a melancolia vivida com a perda de um objeto, percebe-se que ela se encontra em um estado mais agudo, por assim dizer, de luto, manifestando uma condição melancólica. Freud (1996a) define que o luto se refere a um estado de reação à perda de algo ou alguém importante ou amado e que a

melancolia se refere a uma reação patológica em virtude do mesmo fato; o luto, ao contrário do que ocorre na melancolia, não necessita de tratamento médico, pois sintomas como a dificuldade em se alimentar ou dormir não se apresentam de modo substancialmente danoso ao indivíduo. Sobre a melancolia, Freud (1996a, p. 142) descreve que os principais sintomas são:

[...] desânimo profundamente penoso, a cessação de interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda e qualquer atividade e uma diminuição do sentimento de auto-estima a ponto de encontrar expressão em auto-recriminação e auto-envilecimento, culminando numa expectativa delirante de punição.

Apesar de o luto trazer as mesmas características, com exceção da diminuição da autoestima, o que o diferencia da melancolia é o fato de que após um período de tempo a descatectização do objeto se conclui e o ego volta a ficar livre para catexizar outros objetos.

A perda no que concerne ao luto diz respeito a um objeto real, enquanto na melancolia esta se dá em realização a um objeto ideal. A Mulher vivencia uma perda que está para além da morte do filho, ela vivencia também a perda de algo que não consegue nomear, uma parte de si mesma. Enquanto no luto há um envolvimento na elaboração de uma perda real, onde não há aspectos inconscientes a serem elaborados, o melancólico se envolve em um dispendioso trabalho egoico marcado por profundos conflitos, caracterizando assim um campo regido por uma perda desconhecida. Se para o Homem foi o mundo que ficou pior ou mais empobrecido sem o filho, o Mundo interno da Mulher é que se encontra vazio e sem cores. Os sentimentos são de desprezo por si mesma; os pensamentos, de culpa. Desqualifica dores e demandam punição. Apresenta um ego que se desmoraliza. Adoece, não dorme nem come. Um ego empenhado numa única tarefa: resolver os conflitos que povoam a mente que se culpa pela morte não exatamente de alguém, mas de algo. Uma perda relativa a si mesma. Freud relata que os conflitos provenientes nas melancolias se dão entre duas partes do ego que são independentes entre si: o ego e sua parte crítica, ou a consciência. A melancolia é marcada por uma intensa insatisfação de ordem moral, e conclui que os sentimentos de desprezo, os pensamentos autocríticos, enfim, todas as violentas autoacusações são, na verdade, aplicáveis ao objeto de amor, e as autorrecriminações em relação ao objeto amado são direcionadas ao ego do próprio indivíduo. Há uma identificação do ego com o objeto abandonado, uma vez que a libido catexizada no

objeto perdido não se liga a outro; ao contrário, se direciona ao ego, daí os ataques críticos de uma parte do ego a si mesmo identificado com o objeto perdido.

Nesse cenário conflituoso, o grande pano de fundo se desenha enquanto perda do objeto amado, no entanto o que emerge disso é ainda mais importante, a saber: a ambivalência de sentimentos vivenciada neste terreno: o amor e o ódio. O caráter patológico da melancolia reside no fato de que as autorrecriações advêm do fato de que a pessoa enlutada sente-se culpada pela perda. Freud (1996a, p. 147) fala disso de modo muito claro ao enunciar:

[...] o conflito devido à ambivalência empresta um cunho patológico ao luto, forçando-o a expressar-se sob forma de auto-recriação, no sentido de que a própria pessoa enlutada é culpada pela perda do objeto amado, isto é, que ela a desejou.

Desse modo, a tortura empregada ao ego diz respeito tanto a um prazer sádico quanto ao ódio dirigidos ao objeto. Esses sentimentos retornam ao ego que, velado pela doença, silencia a sua hostilidade vingativa contra o objeto amado.

O sentimento intenso de culpa morte e a necessidade de autopunição sentida por Ela revelam, na verdade, seu desejo inconsciente. Isso se evidencia no momento em que Ela se flagra, através das fotos, colocando os sapatos invertidos nos pés dele. Ela interpreta, num primeiro momento, como sendo um lapso, mas outras fotos tiradas em outros dias revelam que ela o fazia com frequência, talvez de modo inconsciente, mas com frequência. O que poderia ser concebido também como sendo os cuidados de uma mãe amorosa, que para garantir que o bebê não se afaste muito dificulta-lhe o andar, passa a ser entendido como forma de maus-tratos. Através dos laudos de autópsia o que se revela a ambos é o peso da deformidade nos pés provocada em situação que não a da queda; o que leva a uma interpretação de que ele fora “torturado” por Ela. Nesse momento, Ela parece ter sido pega de surpresa por algo que ela não conhecia, ou conhecia e assegregava na forma da sua doença (inconscientemente). Essa ideia é reforçada por uma das últimas cenas do filme em que Ela nos revela que vira o filho em perigo de cair pela janela. Ocorre aí um contato com sua fantasia culpabilizadora, pois não importa se Ela vira de fato essa imagem, mas sim a fantasia localizada por trás desse traço supostamente mnêmico.

Freud nos coloca a par de uma descoberta quanto ao caráter do suicídio derivada do estudo sobre a melancolia. Conclui que o ego só é capaz de se aniquilar quando o investimento da libido, oriunda de um retorno da catexia a um objeto original, volta a

ele fazendo-o tratar a si mesmo como objeto, resultando em que toda a hostilidade relacionada ao objeto passa a ser direcionada ao ego. Daí decorre a conclusão de que o objeto se torna mais poderoso que o ego, ele o domina. Nesse sentido, a morte da Mulher se transfigura na vingança do filho que morrera. Vingança concretizada pelas mãos do Homem. Ao matá-la, Ele pôde enterrar definitivamente o filho que insistia em permanecer vivo nela.

Tanto no assassinato promovido por Ele quanto no desejo vida-morte imbuído Nela e expresso em seu sentimento de culpa, se encerra a ambivalência inerente a todo ser humano no que diz respeito ao potencial para o amor e para o ódio. A atitude do homem para com a morte remete a uma condição primitiva onde aniquilar a vida de outrem fora proibida. O atentado de morte para com o seu semelhante sempre fez parte da história da humanidade, e segundo Freud (1996a), na aurora da civilização, os homens primitivos vivenciavam na morte dos seus amados a perda de algo bom em si mesmos, mas também o aniquilamento de seus inimigos e desconhecidos. Os sentimentos de ambivalência emocional têm aí sua origem ancestral/cultural. O inconsciente por sua vez atua da mesma maneira que os homens primevos. Para ele, a morte não existe, isto é, o inconsciente se comporta de modo a não reconhecer a própria morte; ele é imortal. No entanto, reconhece de pronto a morte de outrem, não executando de fato a morte, mas assassinando na ordem do desejo. Em outras palavras, inconscientemente o ser humano traz em si o desejo de morte e assassinato, desejo constituído em tempos memoráveis que fora interditado pelo processo de culturalização, mas que permanece vinculado em forma de instinto. A despeito da ambivalência que permeia o inconsciente das relações amorosas, Freud (1996a, p. 308) diz:

Esses seres amados constituem, por um lado, uma posse interna, componentes de nosso próprio ego; por outro, contudo, são parcialmente estranhos, até mesmo inimigos. À exceção de apenas pouquíssimas situações, adere à mais terna e à mais íntima de nossas relações amorosas uma pequena parcela de hostilidade que pode excitar um desejo de morte inconsciente.

A psicanálise encontrou em casos de sentimentos de culpa exacerbados e em casos de severas autocríticas, bases para entender o grau da extensão do desejo de morte (Freud, 1996a). Compreender a maneira como se estrutura originalmente no ego a ambivalência entre amor e ódio pode trazer luz para o entendimento do funcionamento do desejo. Em 1915, Freud também escreveu o estudo intitulado *Os instintos e suas vicissitudes* (1996b). Nesse texto esclarece sua teoria acerca da origem do amor e do

ódio relacionados aos instintos ligados ao ego e à sexualidade. O amor e o ódio têm origens distintas e só se tornam opostos após a interação que ocorre entre as demandas da realidade, desprazerosas ao ego, e o princípio do prazer que rege o ego primitivo. Com isso eles se tornam dissociados. O amor se origina da capacidade do ego em reconhecer e buscar os objetos de satisfação, ou seja, se comporta como instintos sexuais provisórios, buscando a autoerotização como modo de satisfazer-se. Nesse momento, a tendência em relação ao objeto prevalece como uma voracidade aniquiladora de tal modo que a destruição do objeto não tem o caráter de importância. O ódio e o amor nessa fase quase não se distinguem. É o que ocorre na fase da oralidade, onde o seio da mãe é amado, mas também é atacado com a mesma potencialidade. O objeto seio é sentido como bom e mal, portanto ambivalente, e o amor direcionado a ele assume a mesma característica. O objeto bom, satisfatório, é incorporado pela voracidade dominadora assim como o objeto mal é submetido ao mesmo processo em um ataque de hostilidade que procura liquidá-lo. Enquanto o amor é narcisista, ou seja, o ego se esforça na direção de objetos de prazer, o ódio deriva da força do ego em repudiar os estímulos desprazerosos que o acometem. A oposição entre eles se dará na fase em que uma organização genital já se encontra presente, no entanto da mesma forma que o amor o ódio também se liga aos instintos de autopreservação, uma vez que o ego utiliza a mesma intensidade (ânsia) para incorporar os objetos de prazer e para repudiar os objetos desprazerosos. O ódio se origina no ego narcisista que luta para afastar as experiências desagradáveis — princípio do prazer —, portanto ele é mais antigo que o amor, visto este ter a sua origem nos instintos sexuais que se desenvolvem posteriormente. De qualquer modo, ambos se ligam ao instinto de autopreservação, onde a dualidade amor-ódio se constitui na luta do ego para sobreviver; o mesmo objeto pode ser fonte de prazer e desprazer, evocando sentimentos antagônicos.

A Mulher, ao longo de toda a narrativa, expressa uma ambivalência emocional em relação ao Homem, o que para ele soa como estranhamento. O capítulo dois, “Dor — a caos reina”, tem a seguinte sequência finalizante: o diálogo citado acima acerca do sonho e da psicanálise, na qual a afirmação de que Freud, portanto, a psicanálise, estaria morto parece querer agradá-lo; é um presente seu a Ele. O presente se estende na fala seguinte, em que Ela afirma sentir-se curada e demonstra isso se posicionando corajosamente diante da entrada da toca da raposa, inclusive estendendo o braço para o interior da mesma.

“M. — Olha! Eu estou curada. [Abraça-o] Eu estou bem! Você é tão competente.” Diante do olhar fixo e do rosto inexpressivo do Homem, Ela se queixa: “Você não consegue ficar feliz por mim, não é?”. Se desagrada e sai. Nesse instante, o Homem passa a caminhar por entre folhagens e depara com o personagem raposa que lhe diz: “o caos reina”. Aqui, a ruptura que ele vivencia. Diante do desagrado dela e de sua desconfiança, ele tem a intuição de estar inserido em um universo caótico, sobre o qual pode não ter o controle suposto por ele, qual seja, o universo feminino.

No terceiro capítulo se evidencia o tema de sua tese, o feminicídio, e esta descoberta os leva para um terreno perigoso que culminará em vivências trágicas para ambos, uma vez que tal descoberta abre caminho para o desvelamento do seu objeto de medo-desejo. O medo que ele identificara como sendo dela mesma se configura como expressão do desejo de aniquilamento. Os diálogos que favorecem essa análise se dão na seguinte sequência: Ele resolve subir até o terraço da cabana e descobre o material escrito no qual ela trabalhara. Feminicídio, bruxas perseguidas na Idade Média, tortura contra mulheres, supostos poderes paranormais de mulheres que controlavam elementos da natureza, os três mendigos: cervo, raposa, corvo representado respectivamente a dor, o sofrimento e o desespero. Ao retornar, acorda a Mulher e começa a falar com ela numa tentativa para clarificar o que seria o seu medo principal. Num jogo de representação, propõe a ela fazer o papel da natureza humana, à qual ela terá que reagir diante de sua ameaça. Ao que ela responde:

M.— Esse tipo de natureza. O tipo de natureza que leva pessoas a fazerem coisas terríveis contra mulheres? Esse tipo de natureza me interessou muito quando estive aqui. Esse tipo de natureza era o tema de minha tese. Mas você não deve subestimar Éden. Descobri coisas a mais em meu material além do que eu esperava. Se a natureza humana é má, isso também vale para a natureza...

H. — Da mulher? A natureza feminina?

M. — A natureza de todas as irmãs. As mulheres não controlam os seus próprios corpos, a natureza é quem faz isso.

H. — A literatura que você utilizou em suas pesquisas descreve atos cruéis contra mulheres, mas você entendeu como prova da maldade das mulheres? Tinha que ter um olhar crítico, essa era a sua tese! Invés disso abraçou a ideia! Você sabe o que está dizendo?

Ela sabe e não sabe. Esse é o ponto nodal do desejo. A identificação sua com as mulheres que mereçam ser castigadas, a ideia que perpassa a sua investigação e a investigação acerca de si mesma. Ela encontrara em suas pesquisas algo mais do que ela esperava ao se deparar com a natureza feminina que parece confirmar nela uma natureza má. Ela abandona a pesquisa não por ser superficial, mas por ser profunda na revelação que trouxe sobre ela mesma. Aqui, o conceito de que o que ela investigava não era algo fora dela, um objeto externo, mas sim o de que sua tese a levou ao encontro consigo mesma. Tal fala não encontra ressonância na leitura que o Homem faz. Na sua visão, aquilo se tratava de uma pesquisa, a tese, era o objeto dela. Não há na escuta dele a dimensão de que ao falar do feminicídio ela falava dela mesma. Diante da impossibilidade dessa escuta, ela completa:

“M.— Eu nem sei por que eu disse isso.” Por trás desse *não saber* há, no mínimo, uma forte suspeita que poderia ser traduzida em “eu sei exatamente por que eu disse isso”. É mesmo do campo do *isto* o que Ela diz saber. O campo que se estrutura na relação entre ambos é o campo do desencontro entre o que é racionalizável, e o que não se racionaliza, ou pelo menos se encontra na estrutura de outra maneira de razão, a razão do inconsciente. O *eu* que não sabe sobre o *isto*.¹

O outro lado do que teima em se estruturar no solo da razão consciente, que se evidencia na fala Dele, é exatamente o oposto. Diante do seu saber coerente (do Homem), eu não sei nada (Mulher), mas sei, se analisado por outra lógica, a lógica que não se evidencia no racional, mas, ao contrário dela, se evidencia naquilo que o racional quer dar conta, luta em controlar: o desejo, o inconsciente. Tal como Fábio Herrmann (1999) preconiza, o inconsciente se faz conhecido via interpretação das linhas de força que o sustentam, isto é, os campos. A origem de um campo que sustenta uma relação consciente não é diferente daquele que a sustenta inconscientemente. Em outras palavras, o inconsciente é relativo e composto por campos de inter-relações infinitas, cuja ruptura evidencia a sua lógica; lógica essa que em seguida se configura em outro campo. Dessa maneira, o inconsciente não *existe*, mas *há* o inconsciente. Isto é, o método interpretativo da psicanálise possibilita que surja a lógica na qual se estruturam as representações do real.

¹ Se referem às instâncias Id e Ego. O Id, ou isto, que é inominável por se tratar do desejo, do inconsciente. O Ego, a instância organizadora que se origina do Id e que mantém a mediação entre os impulsos deste e o mundo externo (Freud, 1978a).

Ao analisar as falas dos personagens, suas narrativas, busco entender os campos que estruturam a realidade apreendida pelos seus discursos. O outro lado da moeda, o que não se evidencia prontamente, mas se esconde em estruturas de campos do real, suas representações.

A fala dele é a seguinte: “M. — Eu não consigo mais trabalhar”. Nesse momento, Ele chega ao limite da sua capacidade de entender racionalmente o que se passa com Ela. Do que exatamente Ela teria medo? Seria da natureza em geral? Da natureza humana? Algo nele se rompera, não há respostas. Para ambos não há campo seguro para suas representações, agora há angústia, assim, ambos se encontram em *expectativa de trânsito*: um momento que antecede a uma interpretação que possibilita a ruptura de campo, um estado de suspensão (Herrmann, 2001)

Na cena seguinte, eles fazem sexo, e Ela quer que Ele a agrida, que ele a puna, sugerindo um estado masoquista que remete a um prazer em ser castigada por seu sadismo anteriormente insinuado na fala de que as mulheres teriam uma natureza má. Ele se nega a ocupar este lugar. Ela se irrita, sai nua pela noite do Éden, deita-se aos pés de uma árvore, se masturba. Ele vem, bate em seu rosto e faz sexo com Ela ali, sobre a grama, aos pés da árvore. Agora Ele não se diferencia Dela, ambos se fundem em uma só carne. Eles e a natureza não se diferenciam, são a mesma coisa, regidos pela mesma força — o universo da Mulher.

“M. — [Fala ofegante] As irmãs de Ratisbonn podiam provocar chuvas de granizo.” O inconsciente encontra, a partir dos últimos diálogos estabelecidos entre eles, terreno para se configurar em outras representações que se constituem nos acontecimentos seguintes.

H. — Eu não posso continuar com isso se você não me escutar! O bem e o mal não têm nada a ver com terapia! Sabe quantas mulheres inocentes foram mortas só no século XIV apenas por serem mulheres? Aposto que sabe. Muitas! Não porque eram más.

M. — Eu sei disso. É que às vezes eu esqueço.

H. — O mal do qual você fala é uma obsessão. Obsessões não se materializam, é um fato científico. Ansiedades não podem levá-la a fazer coisas que você não faria normalmente. É como na hipnose. Você não pode ser hipnotizada para fazer coisas que não faria se não estivesse hipnotizada. Coisas que vão contra a sua natureza. Você está entendendo?

M. — Eu acho que sim.

H. — Você acha, mas não precisa entender, só confia em mim.

Ela consente de forma submissa, mas descontente. Em seguida, Ela encontra o laudo do médico-legal sobre a causa da morte de Nick. Apenas o envelope se encontrava no lixo junto com outros papéis que seriam queimados no aquecedor.

H. — Eu não queria contar a você porque você não estava bem.

M. — E o que descobriram?

H. — Nada que tivesse importância no caso. “*a única anormalidade na vítima é uma deformidade leve nos ossos dos pés causada anteriormente, não havendo qualquer relação com o caso*”. É o que consta no laudo, mas ele não esclarece a Ela. Ao invés disso, pega uma foto de Nick e mostra-lhe.

H. — Você sabe que colocou os sapatos do Nick trocados nesta foto?

M. — [Mostra-se surpresa] É mesmo! Que estranho! Foi um lapso meu neste dia, que estranho!

O Homem continua a olhar para ela com um ar preocupado, desacreditado. Ele já sabia e já tinha feito a ligação entre o laudo e as fotos. Isso foi mostrado em cenas anteriores no capítulo dois. Mas agora o sentido era outro, e a consequência do desvelamento provocado neste ato falho dela, o de trocar os sapatos do filho, trará consequências dramáticas. A sua predisposição sádica não consciente, o sentimento de culpa, o desejo, amor/ódio e autopunição, tudo isso virá à tona nas cenas seguintes.

4.2 A natureza má das mulheres — bruxaria na Idade Média

O objeto de pesquisa da personagem é a perseguição, tortura e morte de mulheres que ocorreram durante o final da Idade Média. Ao buscar entender a feminilidade como um objeto de pesquisa, Ela se deparou com questões subjetivas pertinentes ao seu próprio modo de ser enquanto mulher. Como é a natureza feminina? Do que as mulheres sentem culpa? Perguntas cujas respostas a levaria ao encontro consigo mesma; revelações que foram abandonadas tão logo pareceram-lhe ameaçadoras da sua integridade. Concluir que as mulheres têm natureza má, que a feminilidade tem o mal como característico explicava o suposto mal dela mesma, a intuição de que carrega na condição de fêmea a punição por ter cometido algum pecado. Temos aqui uma forte referência ao mito das bruxas medievais.



FIGURA 3 – Título desconhecido
Fonte: Sallmann, 2002, p. 24.

Mulheres torturadas (sabe-se pelos relatos históricos que poucos homens foram tratados como bruxos) e mortas em fogueiras durante o período da inquisição povoam o imaginário figuradas em imagens de velhas solteiras e solitárias ou jovens sensuais que teriam pacto com o Diabo. Em suas práticas heréticas estariam presentes feitiços demoníacos que lhe conferiam poderes sobre outras pessoas, tais como o de adoecê-las ou matá-las, bem como poderes sobre fenômenos da natureza, como fazer chover ou ventar. O mito das bruxas estaria em estreita relação com a condição feminina, pois seriam as mulheres responsáveis por um controle sobre seus próprios corpos, controle este que escapa à aceitação racional e religiosa cristã. A sensualidade feminina, o poder de sedução, o gozo sexual que reina como mistério e que se manifesta no imaginário masculino da época como um pecado por infringir a lei da procriação. A mulher deveria ser casta, fiel ao esposo e cuidadora do lar e dos filhos. Tal como a virgem, o sexo deveria ser-lhe negado, sendo qualquer manifestação do mesmo entre as mulheres motivo para se acreditar que uma dominação demoníaca estaria agindo sobre as mesmas.

Em seu livro intitulado *Bruxas — noivas de Satã*, Jean Michel Sallmann (2002) traz um levantamento histórico da perseguição aos bruxos na Idade Média. Ele relata que foi

em 1484 a primeira vez em que o papado cria leis para a bruxaria. Cita as palavras do papa Inocêncio VIII:

Com efeito, recentemente chegou ao nosso conhecimento, não sem causar grande aflição, que em algumas regiões da Germânia superior, [...] muitas pessoas dos dois sexos, descuidadas com sua própria salvação, e se desviando da fé católica, se entregaram aos demônios íncubos e súcubos: por meio de feitiços, sortilégios, conjurações e outras infâmias supersticiosas e excessos mágicos, elas enfraquecem, asfixiam, suprimem a progenitura das mulheres, as crias dos animais, as colheitas, as vinhas e as frutas. (Sallmann, 2002, p. 32)

Depois dessa declaração e graças à imprensa, os tratados de demonologia se propagam pela Europa e crescem em número as acusações de bruxaria. Nessa época foi lançado o manual aos inquisidores: o livro *O martelo das bruxas*, destinado à perseguição dos delitos de bruxaria, considerada a pior de todas as heresias. Segundo o historiador, a partir do século XV a caça às bruxas na Europa ganha a dimensão de flagelo social que se repete em ondas sucessivas que variam de localidades, sendo o período de maior destaque dessas ondas de repressão os anos entre 1580 e 1670. Sallmann (2002, p. 35) cita as palavras do inquisidor Henry Boguet (1602) para ilustrar o grau de seriedade quanto às medidas tomadas pelos inquisidores no tocante à caça: “Espero que entendam bem que sou inimigo figadal dos bruxos e que nunca os pouparei, tanto por suas abominações execráveis quanto por seu número infinito que aumenta a cada dia”. No final do século XV e início do século XVI, a caça e os julgamentos eram realizados por tribunais de inquisição, e o número de casos registrados foi pequeno. No entanto, a partir do segundo século, os casos de bruxaria passaram a ser julgados por tribunais civis, e o grau de severidade se tornou maior. Numa sociedade cristã onde o poder da Igreja não era questionado, os bruxos eram vistos como os piores delatores, uma vez que eram taxados de terem um acordo com o Diabo e de advogarem a causa deste contra Cristo.

Quanto aos fatores sociais e econômicos que justificaram o fenômeno do mito da bruxaria medieval, Sallmann (2002, p. 42) declara:

Com as guerras de religião, a guerra dos Trinta Anos e a Fronde, uma conjuntura econômica cada vez mais desfavorável, pontuada de escassez, epidemias da peste e epizootias, o período que cobre o fim do século XVI e a primeira metade do século XVII ofereceu as condições ideais para a emergência de tal fenômeno. Os camponeses procuravam uma explicação lógica para seus infortúnios, e achá-la na ação nefasta de pessoas mal intencionadas não parecia inconcebível.

O cenário de uma grande crise que invadia a Europa era marcado por ataques violentos a quem supostamente poderia estar contribuindo para o mal que lhe acometia. Dos procurados, um tipo de vítima era predileto: as mulheres. Toda sorte de comportamento que se suspeitavam estranhos se convertia em motivos para açoites, perseguição e morte. Sallmann (2002, p. 42) relata casos registrados: “Assim, em 1644, em Alch, soldados do regimento de Guynne, embriagados agrediram uma certa Régine, que o rumor público atormentava. Surraram-na, arrastaram-na pela rua, a corda no pescoço, depois a lançaram no Gers”. Um ciclo de perseguição se inaugurara com a prática de videntes que supostamente conseguiam identificar as bruxas através de sinais presentes nas pupilas ou na pele delas, sinais que confirmavam o complô demoníaco. As primeiras vítimas eram mulheres viúvas ou solteiras solitárias. Ao confessar suas participações em rituais de feitiçaria, estas eram enforcadas e queimadas em fogueiras. Se resistissem e negassem, eram acusadas de estarem sendo persuadidas pelo Diabo, eram presas para ser enforcadas depois. Um método utilizado para identificar uma bruxa consistia em raspar-lhe todos os pelos e com uma agulha comprida perfurar o corpo em busca de uma região insensível que seria a marca do pacto satânico. Dentre outros, havia a técnica em que a mulher era amarrada com os punhos juntos aos tornozelos e colocada sobre a água; se afundasse é porque estava mentindo, o caso contrário era um sinal divino de sua inocência.

Os aspetos principais da crença da bruxaria era a de que esta se tratava de uma seita diabólica em que o seguidor fazia um pacto com o príncipe das trevas, pacto este conseguido em momento de fraqueza da vítima, fatalmente persuadida pelo maligno. O Diabo arrancava-lhe um juramento de serviço fiel a ele, o que implicava que o seu novo seguidor renegasse assim a igreja católica. As mulheres teriam relações sexuais dolorosas com ele e firmavam seu contrato em um casamento, selando assim seu destino como bruxa. O demônio

[...] fixava sobre o corpo da vítima a marca diabólica, símbolo da submissão, com a ajuda de um espinho preto ou, simplesmente, com suas garras. Era uma marca insensível à dor, minúscula, muitas vezes materializada por uma calosidade, uma verruga ou um pequeno arranhão. Em seguida, no caso de ser uma bruxa, o abraço. (Sallmann, 2002, p. 47).

A prática da bruxaria já existia antes do cristianismo na Europa pagã, com a religião cristã. Todavia, a bruxaria passou a ser largamente associada com o espírito

do mal pregado pela cristandade. As bruxas eram mulheres que em rituais denominados Sabás se entregavam a orgias sexuais demoníacas, eram as noivas de Satã. Embora a Igreja tenha tentado se apropriar dos cultos pagãos, incluindo datas de comemoração ao seu calendário, construindo templos em lugares cristãos, a bruxaria acabou se tornando uma seita secreta com rituais e encontros escondidos, e que se caracterizava como um protesto social à dominação do catolicismo (Richards, 1993).

O Sabá compunha-se por ofícios parecidos com os da igreja católica, onde a hóstia era substituída por rodela de nabo ou de madeira. Os bruxos e bruxas eram convidados pelo Diabo e eram transportados até o local, geralmente uma colina ou no meio de uma floresta, por porcos voadores ou bastão de madeira. Lá o Diabo era adorado na forma de um bode. No final da cerimônia, o banquete servia crianças para serem devoradas. Crianças estas frutos da união sexual entre os presentes e os demônios que assumiam a forma feminina, súcubos, ou na forma masculina, incubos. O Sabá era um ritual de iniciação, em que depois de se tornarem cúmplices de Satã os bruxos recebiam poderes especiais que usariam a favor do seu mestre.

Sabiam provocar chuvas torrenciais que submergiam às culturas, o raio que derrubava casas e árvores, a chuva de granizo que destruíam os trigos ainda verdes e os pomares. Embruxavam, tornavam os animais infecundos, os homens impotentes, as mulheres estéreis, [...] os bruxos também tinham o poder de se transformar em animais, em gato por exemplo, para subir nos berços e asfixiar os bebês ou vazar seus olhos. (Sallmann, 2002, p. 54)

Segundo o historiador Sallmann (2002), a caça aos bruxos foi antes de tudo uma caça às bruxas, visto terem sido as mulheres as principais vítimas das acusações e condenações à morte nesse período. Quase não há relato de casos de condenação ou torturas empregados a homens. As idosas solitárias, viúvas, eram as principais visadas, devido ao fato de muitas vezes conhecerem o poder das plantas que curam, dessa forma, quando havia um clima de perseguição, estas eram logo acusadas pela comunidade de terem hábitos estranhos e de também conhecerem feitiços que adoecem. As mulheres eram tidas também como seres vulneráveis e inconstantes, sendo mais facilmente persuadidas pelo demônio; ademais, sua sexualidade era considerada pecaminosa e luxuriosa que serviria aos deleites do Diabo em rituais orgiásticos.



FIGURA 4 – Título desconhecido
Fonte: Sallmann, 2002, p. 35.

Em suas investigações acerca do feminicídio que houve durante a era medieval, acerca da caça empreendida às bruxas, a Mulher identificou no caráter feminino uma propensão ao mal com o qual se identificara. Do estudo sobre o mito das bruxas veio à tona o mito sobre si mesma, sobre a sua feminilidade. À verdade buscada nos fatos ocorridos com as mulheres torturadas e mortas se sobrepôs a sua verdade. Juliano Fontanari (2008, p. 1), acerca do papel dos mitos para a subjetivação humana com base na teoria psicanalítica, assim relata:

[...] os mitos são usados para demonstrar a existência de desejos, pulsões, “instintos”. Eles são então criados como ressonadores de desejos que precisam permanecer escondidos na mente humana, produtora, pelo mesmo processo, de sonhos, devaneios, fantasias (inconscientes) e da arte.

Dessa forma, somos criadores e também criados pelos mitos. Apesar de o mito não produzir uma verdade sobre o sujeito, ele reside na mediação entre a linguagem coletiva e o pensamento individual. As experiências singulares encontram, via pensamento, uma consonância com o mundo coletivo, gerando assim o imaginário. Quando a experiência individual é fortemente influenciada pelo pensamento mágico ou religioso, a mente produz uma certeza que, na verdade, só existe na linguagem, mas que no mundo só

existe enquanto aparência do real. Os mitos produzidos e sentidos como histórias verdadeiras e reais, carregando uma impregnação mágica (catexia libidinal), denotam a vida anímica do sujeito; aquilo no qual acredita de modo inconsciente a despeito de si e do mundo. Portanto, os mitos trazem consigo a força da energia libidinal empregada pelo sujeito como representantes de ideias inconscientes, desejos, e que se identificam numa linguagem coletiva, mas, em última análise, cuja potência em sua crença ou criação aponta uma subjetividade particular expressa em sentimentos e linguagem.

A Mulher se identifica com uma feminilidade cuja essência é má, encarnada nos motivos que justificavam o mito da bruxa medieval. Este trecho do artigo de Zordan (2005, *on-line* é esclarecedor quanto à relação entre a bruxaria e o feminino):

Atribuíam-lhe (às mulheres bruxas) tantas coisas ruins que o *Malleus Maleficarum* (Martelo das bruxas) afirma que “seus atos são mais malignos que os de quaisquer outros malfeitores”. Rompendo leis que certamente ignoravam, as bruxas encarnam tudo o que é rebelde, indomável e instintivo nas mulheres. Tudo aquilo que, nesse tipo de sociedade, demanda severas punições para que o feminino “selvagem” se dobre ao masculino “civilizado”.

A impregnação religiosa, a crença mágica de que as mulheres perseguidas assim o eram porque as mulheres de modo geral são más, merecem punição, são selvagens, indomáveis, impulsivas. Capazes de devorar crianças, controlar a natureza, fazer sexo com o Diabo, se transformar em animais. Esse cenário que está ao mesmo tempo presente na imaginação coletiva é também a chave para compreender a maneira como Ela se vê, o que pode ser traduzido na seguinte sentença:

Todas as mulheres são más, eu também sou má. O meu mito pessoal se confirma pelo mito coletivo das bruxas. [...] Copuladora, a bruxa é a mulher perversa que “ardentemente tenta saciar sua lascívia obscena”, aquela cuja cobiça carnal é causa de infidelidade e cujo “fascínio desmedido” pela concupiscência faz dela alegoria da ambição e da luxúria. Mulher fatal, mortífera, causa de perdição, a bruxa advém das antigas deusas, da Lilith hebraica, dos ritos dionisíacos e dos bacanais. Aparece no Apocalipse como a grande meretriz “com a qual se contaminaram os reis da terra e que inebriou os habitantes da terra com o vinho de sua luxúria” (Ap 17,2), a toda adornada prostituta da Babilônia montada em uma fera escarlate, aquela que “se assenta sobre muitas águas” (Ap 17,1), cujo destino o profeta anuncia: vão despojar seus adornos, desnudar seu corpo, comer suas carnes e queimá-la no fogo. Torturadas, todas as acusadas de bruxaria confessavam terem mantido relações sexuais com o demônio. (Zordan, 2005, *on-line*).

Essa é a natureza má do feminino que povoou o universo imaginário medieval encarnado na figura da bruxa. A mulher como um ser misterioso, de predisposições vis, controladora da natureza, sem muito domínio sobre seus próprios corpos e mentes, facilmente influenciável e luxuriosas, cujo poder sexual era fonte de destruição e desgraças para os homens. Uma natureza incivilizada que não se submetia ao poder racional patriarcal nem aos dogmas da igreja cristã. As bruxas eram anticristo, e nesse sentido as mulheres também eram tidas como tal. Várias são as cenas em que nossa heroína deixa clara sua identificação com as *irmãs*. O sentimento de algo mal dentro dela faz com que ela construa a teoria de que toda mulher é má, de que a natureza feminina é por essência má. Convencida de seu mal interior, lança-se em atos que têm como alvo final a própria punição. Em ato, busca pelo castigo engendrado no seu corpo, última forma de expurgar-lhe o mal que a consome em culpa. Na descoberta de que o medo que Ela sentia referia-se ao medo dela mesma, o Homem desperta nela a hipótese de que Ele descobrira o seu mal, de que Ela era má, e que, portanto, a abandonaria. Ela o agride, no pênis. O prende pela perna. O enterra vivo. Se arrepende e chora. Depois de chorar copiosamente sobre o esposo ferido, se levanta e diz: “A mulher que chora é a que elocubra. Falsa em pernas, falsa em coxas, falsa em seios, em dentes, cabelos e olhos”. Assim parece ser a sua vivência como mulher. A sensação de não estar inteira, de que algo falta, de que não se é de verdade. A presença de algo ausente que a atormenta. O que faltaria a ela? O que ela deseja? A constituição da feminilidade sob a lente da teoria psicanalítica é o que pretendo discorrer a seguir como caminho para compreender o que se passa com a personagem: sua singularidade vivenciada dentro da condição feminina.

4.3 Maternidade e o feminino possível

A figura da mulher, a condição feminina, sempre estivera ao longo da história marcada pelo dom da maternidade. O que definia a sua inserção na vida social seria, portanto, sua constituição natural que a identificaria como o ser para o qual estaria reservado o poder da procriação; aquela que possuía o supremo dom divino para a perpetuação da espécie humana, muito bem figurada na imagem da Virgem. As características biológicas da mulher seriam então aquelas definidas pela capacidade de acolhimento, proteção e provimento. Ao homem estaria negada esta condição. Joel Birmann (2001, p. 56) resume bem esta ideia ao descrever que o homem

[...] seria antropológicamente marcado pelo *logos* e pela *razão*, o que lhe definiriam outro horizonte social de inserção e outra possibilidade de existência. Pelos seus traços, definidos sempre pelas virtualidades de seu organismo, a figura da mulher estaria, pois, mais próximo do pólo da *natureza*, enquanto a do homem, pela mesma razão, se aproximaria do pólo da *civilização*.

Dessa forma, a diferença entre os sexos, construída no imaginário coletivo, teriam suas bases nas dicotomias razão–sentimento e natureza–civilização. Os espaços privados estavam reservados às progenitoras, que por sua natureza delicada e propensa aos cuidados com o outro, deveriam ser protegidas e resguardadas. Não usufruíam de estrutura física para enfrentar os desafios que o mundo “fora de casa” porventura lhe sobreviessem, exigindo força corpórea e psíquica. A elas caberiam as funções pertinentes à reprodução, e aos homens aqueles que diziam respeito à produção.

O discurso sobre as características físicas que legitimava a diferença entre os sexos tiveram como desdobramento os discursos morais ligados a elas. A divisão social entre os sexos era tida como justa, uma vez que contemplava a condição natural de cada um. Nenhum desrespeito aos direitos das mulheres, nenhuma restrição à sua liberdade estariam sendo empreendidos. Esse pensamento naturalista concernente à diferença entre os sexos fora objeto, segundo Birmann (2001), de reflexões e construções filosóficas entre pensadores dos séculos XVIII e XIX, tais como Kant, Rousseau e Hegel. É nesse cenário que surge o pensamento freudiano, cujo discurso apoiava-se na visão moderna quanto ao valor e a importância das mulheres para o processo civilizatório. O erotismo, inaugurado por Freud como constituinte da subjetividade, se inscreve de modo antagônico à figura da mãe. A esse respeito Birmann (2001, p. 59) escreve: “[...] a demanda sexual desmesurada e o imperativo do amor que colocariam a figura da mulher numa posição anticivilizatória e anti-social, tal como formulada posteriormente em *Mal-estar na civilização*”. Portanto, a imagem da mãe estaria ligada ao processo civilizatório, enquanto a mulher erótica seria responsável por mazelas ameaçadoras da ordem social. O desejo e o prazer poderiam se sobrepor ao imperativo da reprodução. O desejo feminino deveria ser renegado a um plano de menos valor em nome da garantia de sucesso quanto à continuação da espécie. Não poderia haver gozo na sexualidade feminina, e é com a inauguração do cristianismo que a sexualidade feminina passa a ser confinada à condição exclusivamente reprodutiva. Ao estipular o gozo da mulher como pecado, o cristianismo promoveu um caráter diabólico para a sexualidade feminina, a mulher erótica, diferentemente da mãe casta, ocupava um lugar

de contraposição aos preceitos da Igreja quanto à imagem da esposa casta. A mulher erótica não poderia ser a noiva de Cristo, e na figura da bruxa esta estaria ligada à tentação diabólica; sua sexualidade tentadora poderia levar o homem à perdição, ou, em outras palavras, o poder erótico da mulher poderia fazer sucumbir à racionalidade masculina. Tal imagem de mulher se configurava como uma feminilidade anticristã, antilogos.

A figura da mulher possuída pelo desejo foi, assim, identificada com a obra do *Mal*. Com efeito, a figura do diabo seria o arquiteto malévolo dessas artimanhas, a qual retiraria as mulheres do caminho reto da virtude, da maternidade e da família. Dessa maneira, o diabo seria o responsável pelo erotismo feminino, manipulando o corpo da mulher na sua disputa incansável com Deus. A possessão pelo desejo identificou-se, pois, à possessão diabólica, pelo menos no que tange à figura da mulher. “Estar com o diabo no corpo”, foi assim que se configurou, no imaginário cristão, essa leitura sobre a mulher desejante. (Birmann, 2001, p. 65).

A dimensão do discurso freudiano dentro do contexto moderno da diferença entre os sexos tomou o caráter de sustentação do desejo feminino, uma vez que, na estruturação da teoria sobre a histeria, o registro do erotismo foi fundante. O recalcque da sexualidade feminina seria a gênese para as perturbações de espírito. É importante ressaltar que a sociedade moderna foi herdeira da revolução francesa, cujo lema conhecido pregava a liberdade, fraternidade e igualdade. No entanto, a igualdade entre os sexos pressupunha uma hierarquia entre mulheres e homens. Para aquelas se reservava o papel de procriadoras, cuja sexualidade se voltava ao papel da reprodução e para a qual o amor do homem se direcionava. Ao homem estavam garantidos a vida pública, a produção econômica, as decisões políticas e o gozo erótico com mulheres desvirtualizadas; o homem tinha o direito de exercer livremente sua sexualidade. Tal como teoriza Birmann (2001), toda uma lógica médica e de biopoder sustentava esse discurso comprovando cientificamente que as mazelas sofridas por transtornos nervosos por mulheres diziam respeito à condição de falhas destas em exercerem sua feminilidade, ou seja, a maternidade. Do mesmo modo, esse aparato médico também apregoava que as degenerescências manifestas por mulheres, tais como a prostituição, o infanticídio, a ninfomania e a histeria, seriam causas diretas da negação da condição materna em favor da erotização. A prostituição seria a escolha deliberada pela vida do sexo em negação da vida familiar. O infanticídio estaria ligado ao assassinato deliberado de seus filhos com o intuito de se livrar dos dissabores da maternidade e poder estar livre para as aventuras

eróticas. A ninfomaníaca seria, portanto, aquela par a qual o desejo sexual se tornaria insaciável. Assim o comportamento extraviado dessas mulheres comporia o protótipo da mulher perigosa.

Birmann (2001) ainda chama a atenção para o fato de que essas mulheres, em seus desvios, se inscreveram em espaços sociais diretos, e não apenas no imaginário popular, o que levava a consequências para elas, tais como acusações judiciais, perseguições e internações em hospitais psiquiátricos por serem tidas como loucas. Ao contrário destas, a histeria mantinha o seu registro no âmbito do imaginário, embora a histeria também dissesse respeito, tal qual os desvios relatados acima, a uma negação da mulher em se identificar apenas como mãe. A histérica reivindicava para si o direito às vicissitudes do seu desejo, entretanto, por não conseguir realizar diretamente tal desejo, adoeceria psiquicamente. A histérica era marcada, portanto, pelo registro do desvio que não se efetivava em ato, mas em fantasia. Ela estaria entre o conflito mortificante e moral estipulado pela imagem da mãe casta e da mulher ardente que não consegue realizar seus anseios eróticos. Portanto, o discurso científico (biopoder) acerca da oposição maternidade/erotismo que procura romper com esse último em nome da ordem social não passava de uma nova roupagem do dogma moral preconizado pelo cristianismo. É nesse contexto que o discurso psicanalítico fundamenta uma nova leitura do feminino que se efetiva nas investigações de Freud sobre a histeria, tendo a sexualidade como fio condutor deste saber.

4.4 Histeria: a configuração da demonologia e da fantasmagoria na teoria de Freud

Na leitura feita por Joel Birmann (2001), a construção teórica de Freud inaugurou um ponto-chave no que diz respeito ao entendimento da dimensão erótica quanto à produção da histeria. Mas, além disso, foi inovador ao estabelecer a relação direta entre a sexualidade e a fantasia no que concerne à composição do psiquismo. Ao identificar a sexualidade erótica como gênese das manifestações históricas, Freud se aproximava da teoria demonológica de que havia uma relação entre as possessões demoníacas infringidas aos corpos das mulheres medievais e sua sexualidade. No entanto, enquanto para a demonologia a possessão por parte do espírito tinha uma dimensão real, para a psicanálise esta tinha o caráter fantasmagórico que se inscrevia no psíquico. Essa nova teoria sobre a histeria trazia o registro de um psiquismo “[...] permeado pela sexualidade e regulado pelos fantasmas” (Birmann, 2001, p. 96).

Ao enunciar o psiquismo, Freud rompe com a teoria nervosa da histeria e produz um espaço para que esta seja ouvida em sua verdade, cuja consideração rompe também com a ideia de simulação e mentira apregoada por aquela teoria. Freud fundamenta a histeria enquanto uma lesão, mas não uma lesão neurológica, haja vista que somaticamente o histérico não apresentava marcas. A lesão diria respeito a marcas psicológicas deixadas no psiquismo, traumas relacionados a alguma vivência desagradável ou ansiógena. Tais vivências deixariam marcas mnemônicas contra as quais o sujeito lutaria para manter afastadas da mente, por serem elas mesmas de caráter doloroso. A esse respeito, Birmann (2001, p. 136) esclarece:

Nessa perspectiva, a crise histérica de caráter convulsivo seria uma forma de recordação da experiência traumática, por um lado, e uma desesperada tentativa de eliminação definitiva das marcas cicatriciais que provocariam irritabilidades no psiquismo, pelo outro. Foi nesse contexto específico que Freud pôde enunciar, com Breuer, que “os histéricos sofrem de reminiscências”.

As reminiscências dizem respeito a algo que o sujeito não se lembra, mas que está fora do campo do eu e da consciência, se apresentando a ele como um outro; um outro que fala por ele em forma de sintoma. O sintoma histérico, então, que se manifesta como se o sujeito fosse tomada por um ou por vários eus e que daria o caráter justificado da simulação, seria a manifestação somática de conteúdos reprimidos e que têm um cunho sexual calcado em vivências infantis de sedução. As reminiscências são de caráter sexual, indeléveis fixações da pulsão que se manifestam no corpo erógeno. Ao repetir as cenas primárias do trauma, essa repetição não acontece em ato, mas de forma fantasmagórica, ou fantasiosa, revelando o gozo desviado para os espetáculos eloquentes da histeria. O que a mulher histérica expressava, no entanto, no contexto moderno da diferença hierárquica entre os sexos, era a recusa a aceitar essa diferenciação. Nos ataques histéricos, o sujeito expressava em corpo (ato) as suas identificações psíquicas quanto ao modelo masculino e feminino que lhes foram constitutivos.

Embora o discurso psicanalítico inaugurasse uma diferenciação possível entre os sexos ao afirmar sobre os conflitos femininos inseridos dentro de uma dimensão histórico-social, este não abandona a ideia da existência universal de um único sexo. Esta parece ser uma contradição dentro do pensamento freudiano com o qual Freud teve que se haver durante todo o seu percurso teórico acerca da constituição da feminilidade. Tal discussão é extensa demais para ser tratada neste trabalho, entretanto a formulação

do complexo de Édipo é um exemplo quanto ao fato de que, ao tratar da identidade masculina, havia um caminho simples e direto, mas que deixou de lado em muitos momentos o trato no que se refere à produção da identidade feminina.

4.5 Complexo de Édipo feminino

O complexo de Édipo no menino nos é muito familiar. Diante da ameaçadora possibilidade da perda do pênis em função do amor e do erotismo dirigido à mãe, o menino abre mão do seu desejo em relação à mesma e passa a se identificar com a figura do pai, a qual posteriormente poderia garantir-lhe que desposasse uma mulher com atributos parecidos com os da mãe. O objeto de amor primitivo do menino é a mãe, sua primeira cuidadora e com a qual se ligará fortemente nos primeiros anos de vida. Será com o pai a sua disputa e rivalidade pelo amor dela. Os seus desejos eróticos em relação à mãe e os seus impulsos de ódio dirigidos contra figura do pai se constituirão em cenário de conflito em que a ameaça de punição se manifesta de modo fantasmático. Ao perceber que a menina não possui pênis, o menino constrói a teoria de que a mesma fora, por alguma razão punitiva, castrada. Tal constatação faz com que, diante da possibilidade que agora se apresenta como real, o menino desista do objeto mãe. Identificando-se com o pai, na estruturação da sua identidade masculina, passa a ir ao encontro de outro objeto de amor: uma mulher que contemple as mesmas qualidades da mãe.

Em *Sexualidade feminina* (1996d, p. 233), Freud faz as seguintes perguntas norteadoras das ideias desenvolvidas no seu texto acerca da condição edipiana feminina: tendo a mãe também como seu primeiro objeto de amor: “Como encontra o caminho para o pai? Como, quando e por que se desliga da mãe?”. Descreve que o que acontece com a menina é de difícil compreensão, haja vista que ela tem um complicado processo de abandonar sua principal zona erógena — o clitóris — em favor de uma nova — a vagina. O desafio é entender como acontece esse processo em consonância com a troca dos objetos mãe pelo pai.

Numa fase pré-edipiana, as meninas teriam uma forte, duradoura e significativa ligação com a mãe, ao mesmo tempo em que dirige hostilidades ao pai. Nessa situação denominada fase edipiana negativa, tais hostilidades não têm as mesmas intensidades expressadas pelo menino. Essa fase também corresponde ao que Freud (1996d) denominou de fase em que predomina a bissexualidade, os pólos ativos e passivos da

sexualidade relativos a preponderância da libido nas regiões anal genital. Nas meninas, esse caráter toma um sentido diferenciado por possuir ela dois órgãos genitais: o clitóris significativamente ativo no sentido erótico nesta fase, e a vagina, para onde a libido deve se dirigir em momento posterior. No entanto, ao mudar de sexo, transferindo-se do clitóris para a vagina, inicia-se o percurso da feminilidade. “[...] à mudança em seu próprio sexo, deve corresponder uma mudança no sexo de seu objeto” (Freud, 1996d, p. 237). Dessa maneira, ao abandonar o objeto de amor primeiro — a mãe — indo ao encontro do seu outro objeto de amor — o pai —, a menina passa pela mudança da libido localizada no clitóris para a vagina.

Esses processos têm seus nuances. Ao se deparar com o fato inequívoco de sua castração, com o fato de não possuir o pênis, a menina pode seguir por caminhos diversos. Ela pode passar a negar a sua sexualidade, insatisfeita com o clitóris em comparação ao pênis do menino. Ou ela pode se desenvolver alimentando uma fantasia de ser homem e de que em algum momento possuirá um pênis. Essa autoafirmação da sua masculinidade pode levar ao homossexualismo propriamente dito. O terceiro e saudável caminho que leva a menina a um desenvolvimento normal da sua feminilidade é aquele em que ela tomará o pai como substituto do pênis que lhe fora negado; toma o pai por objeto de amor: aquele que possui o falo.

Tendo sido a fase pré-edipiana, de ligação à mãe, muito significativa, até mais que para o menino, a menina ao escolher um parceiro transfere a este os conflitos vivenciados com a mãe. No lugar de herdar o lugar do pai, o esposo herda o lugar da mãe num processo de regressão onde virá à tona conteúdos reprimidos e ambivalentes direcionados à mãe. O relacionamento original com a mãe fora marcado por conflito de amor ódio. Amor ao seu objeto primeiro e hostilidade quanto ao fato de esta ter-lhe castrado, ou ter-lhe negado o pênis. Responsável pela sua condição feminina, e repressora da sua sexualidade, a mãe é hostilizada pela menina que buscará no relacionamento com o pai a sua realização fálica (Nasio, 2007).

Entretanto, esses conflitos com a mãe retornam na forma de conflitos com o esposo e a explicação para isso remete ao fato de que nesta fase as relações afetivas tanto da menina em relação aos pais como dos meninos em relação aos mesmos é marcada por uma forte ambivalência. É o que Freud (1996d, p.243) preconiza ao escrever:

Nas primeiras fases da vida erótica, a ambivalência é evidentemente a regra. Não poucas pessoas retêm esse traço arcaico durante toda a sua vida. É característico dos neuróticos obsessivos que, em seus relacionamentos objetais, o amor e o ódio se contrabalançam mutuamente.

Resumidamente, o feminino é construído na passagem da troca do objeto amoroso primeiro — a mãe — para um segundo objeto — o pai. A menina, em sua ligação edipiana negativa, tem fantasias eróticas com a mãe, ao mesmo tempo em que o clitóris é seu órgão fálico. Ao ser reprimida em suas masturbações e ao perceber a falta do pênis em si e na mãe, sua decepção ganha a força do conflito. Sua libido passa a catexizar um novo objeto com poder fálico: o pênis do pai. Abandona a posição ativa e adentra a posição passiva, na qual a libido agora está habitando a região vaginal. Esse seria o ciclo normal para a constituição da feminilidade (Freud, 1996d).

4.6 Mulher: leituras possíveis

“A mulher que chora é a que elucubra. Falsa em pernas, falsa em coxas, falsa em seios, em dentes, cabelos e olhos.” Com essa fala, a Mulher remete à condição feminina que não se define. Marcada pela falta, pelo conflito da castração e pela eterna busca pela realização fálica no outro. Diante da perda real da sua realização feminina pela maternidade, se depara agora com a iminente possibilidade da perda do falo-marido. Se apodera do seu pênis, tenta prendê-lo a si. Em sua ânsia pelo gozo sexual, revive sua virilidade original, sua condição ativa, bem como toda a sua ambivalência de afetos reprimida nessa relação edípica arcaica com a figura da mãe. Na sua vivência objetal com o esposo, como Ela se definiria? O que Ela representa para Ele e o que Ele representa para Ela?

Ao se colocar como objeto do desejo masculino, a mulher está em condição de *ser* e de *não ser* simultaneamente, pois encarna a figura desviada do seu desejo primordial — a mãe —, que fora seu objeto de amor, mas que fora também abandonado. A mulher ocupa o lugar de objeto do desejo e do gozo masculino, mas também fonte de angústias para este. Por outro lado, o homem representa para a mulher a possibilidade de esta *torná-lo objeto seu*, sua completude, o que a configuraria definitivamente como feminina. O encontro se definiria na afirmação de que, lá onde o homem não está, é ali que a mulher o busca. A catexia do objeto original — a mãe —, agora buscada na figura do homem, cuja constituição da masculinidade também se dera graças ao abandono do

mesmo objeto. O encontro, portanto, se dá na contramão, no vazio. Ambos não oferecem nada ao outro enquanto possibilidade de ser, mas ao mesmo tempo se realizam neste encontro desencontrado. Ao *não tenho* do homem corresponde o *não sou* da mulher. A condição do ser feminino e a do ser masculino encontram-se interligadas desde os primórdios das suas relações objetais, uma não existindo sem a outra. A isso Rozenthal (s. d., p. 45) confirma:

Que é este corpo de mulher que desde o narcisismo promete tudo pelo preço de ser o objeto do desejo, para submeter à ilusão de uma promessa impossível, que no Nome do Pai faz advir o desejo de um novo sujeito que permanecerá para sempre submetido a esta busca, na linguagem. Busca do perdido desde sempre, o objeto primário, cuja promessa foi condição de uma esperança.

A feminilidade se constitui enquanto promessa de ocupar o lugar do objeto de desejo masculino, renunciando para isso ao próprio gozo, barganhando-o com a garantia de fazer gozar. Insustentável tal acordo se inscreve na ordem do impossível. O que resta é a contínua busca constitutiva do sujeito desejante. Ao homem fora prometido uma mulher possível caso renunciasse àquela interditada. A mulher oferece ao homem a possibilidade de cumprimento desta promessa se, em troca, este oferecer-lhe aquilo que supostamente possui e do qual ela é faltosa por excelência. A angústia se situa na constatação de que aquela não é e aquele não tem. A realização fálica narcisista na figura do outro se apresenta como uma falácia. O sentimento da Mulher é o de ser uma *falsa* mulher, mas ela é apenas *uma* mulher, cuja condição é a da eterna busca por completude, tal qual a condição masculina. Ambos não se ancoram, não há sustentabilidade.

A angústia apresentada pela Mulher diz respeito ao seu medo de perder o amor do Homem. No seu ataque agressivo, revela-se o desespero diante da possibilidade de abandono, angústia que remonta à fantasia da castração. Teme ser enganada e abandonada pelo Homem, cujo amor se constitui no seu falo. Ela quer o seu falo, o seu amor, e se sente menos mulher diante da situação de rejeição; menos mulher, uma falsa mulher; pobre menina enganada pela mãe e rejeitada pelo pai, fadada a revivenciar o amor na busca por um homem que a ame e que lhe dê um filho, fruto desse amor. Com a morte do filho, uma ferida narcísica se abre, um arranhão no seu ideal de eu, ideal de fêmea. A perda do amor do Homem e o abandono se configuram como uma realidade-câncer, insuportável, enlouquecedora. A confirmação de sua maldade.

Sua loucura entendida como a expressão máxima de sua angústia diante da representação fantasmagórica de onipotência do desejo. A culpa vivenciada pela morte de Nick aponta para a fantasia de que desejo se realiza por si só; possui o poder mágico de efetivação. Junto a isso, a teoria construída que justifica a culpa: sou mulher, toda mulher é má por natureza, sou má, tenho que ser punida. Essa construção teórica acerca de si mesma que entrelaça na sua constituição feminina, aquela que perdera o falo, para a qual o falo fora negado. Aquela cujo falo está no outro, na condição amorosa para com ela, cujo fruto desse amor se concretizaria na geração de um filho. Sem o falo filho, ameaçada de abandono pelo falo amor, desprovida de espaço-escuta que pudesse contemplá-la no âmbito da linguagem, o que se apresenta na sequência final da história, é a mulher louca, a mulher enlouquecida, para a qual a racionalidade apresentada na figura do Homem não lhe confere sentido, restando-lhe então a rebeldia, uma vez que voz latejante do desejo e do erotismo vivenciada dentro do campo do universo feminino não encontra eco dentro do universo masculino racional, tal qual acontece com a histeria.

Considerações finais

A busca pela compreensão acerca da subjetividade feminina foi o objetivo principal norteador deste trabalho. Entretanto, a análise do que vem a ser a constituição da feminilidade se vincula a leituras de aspectos outros como o da condição histórica organizadora das identidades de gênero e tributária dos seus papéis. O elemento de determinação central quanto à exclusão do feminino da ordem civilizatória foi, sem dúvida, a hegemonia do pensamento racional, historicamente definido como um atributo exclusivamente masculino. Às mulheres coube a procriação como papel civilizatório determinante para a concepção de sua condição social e subjetiva.

A subjetividade feminina regida pelo elemento natureza se estruturou na história da civilização como sendo antagônica ao pensamento racional; ao mesmo tempo, o pensamento racional se estruturou de modo a excluir tudo o que não se adequasse a uma forma de leitura que necessariamente passasse pelo crivo do elemento *razão*. Loucura e feminilidade estariam empatadas no que concerne a esse critério excludente da civilização da razão. Ambas estariam no lugar de negativos do cogito cartesiano, uma vez que a mulher se caracteriza por um ser sentiente e intuitivo, onde o pensamento não se aplica; do mesmo modo, o louco que se engana ao acreditar em seus sentidos. Para o cogito cartesiano, nem mulher nem louco são, haja vista suas condições não pensantes dentro dos critérios da racionalidade. Assim como o louco, a mulher fora associada à natureza e à paixão, não controlando seus próprios corpos, estando à mercê de seus instintos e engodos sensitivos. Num mundo em que somente pela razão seria possível a compreensão de si mesmo e do mundo, tanto a mulher como a figura do louco estariam desprovidos desse dom divino. O louco como aquele que tem na sua condição lunática a expressão divina de bondade; a mulher como suscetível às tentações diabólicas, situação que teria como única saída a castidade e a submissão ao masculino. Logo, para a loucura foi estabelecido o status de não condição pensante, portanto perdoável e até tratável dentro do discurso racional científico. Para a feminilidade desregrada, cuja potência libidinal sem controle poderia ser caótica a ponto de ameaçar a ordem civilizatória, restou a repressão social e sexual sustentada por um discurso que faz apologia à castidade e procriação, muito bem representada na figura da virgem mãe.

A subjetividade feminina, suas formas de expressão, a maneira como a mulher vivencia seu corpo, sua sexualidade, os papéis a ela atribuídos são atravessados, bem

como acontece com a loucura em sua perspectiva de subjetivação, por condições históricas marcadas por cortes profundos no processo de sua exclusão e negação. O discurso psicanalítico representa um desses momentos importantes no que tange ao legado histórico nomeante de ambos. A psicanálise inaugurou tanto para a loucura como para a feminilidade uma nova perspectiva provedora de outra forma de existência dentro do hegemônico mundo racional científico. Para o outro da feminilidade, a possibilidade de se inscrever enquanto corpo erótico e fantasmático, sexualidade e fantasias compondo o universo de sua subjetividade. O ouvido dado à histórica pelo discurso psicanalítico revelava em sua verdade uma forma subversiva da racionalidade científica e filosófica por ir além da dicotomia corpo—espírito e ser do pensamento.

À loucura, a invenção freudiana conferiu o status também subversivo por atribuir-lhe a possibilidade de uma existência outra que não se pauta pela razão do consciente, mas que traz em si um forte conteúdo de ordem inconsciente revelador de conflitos existenciais. O louco seria o homem da des-razão, o antílogo para o qual a alcunha de doente degenerado deveria ser suficiente para enquadrar-lhe em um lugar no mundo que não ameaçasse a sua ordem. Portanto, a psicanálise inaugura para a loucura e para a histeria a possibilidade de se inscreverem como denunciadores dos limites de alcance da razão como elemento organizador e sustentador do mundo. O desejo levado às últimas consequências trazendo em si a potência do seu reverso.

Através do filme *Anticristo*, procurei a relação entre feminilidade, razão e loucura. Pela figura do personagem Homem, busquei ilustrar o pensamento racional histórica e filosoficamente contextualizado. O elemento razão permeando vários momentos da odisseia do pensamento ocidental ao longo dos séculos, desde os gregos, passando pela Idade Média até a modernidade, se constituindo como um elemento exclusivo do universo masculino, num contexto em que a feminilidade se viu esquecida e tomada como elemento de negação ou oposição ao racional. Pela figura da personagem Mulher, busquei a relação entre o masculino e o feminino em suas posições de diferença no que diz respeito à forma de subjetividade. Exigindo para si uma escuta outra que leve em conta a sua singularidade, a Mulher, contemplada por sua constituição psíquica outra e atravessada por elementos de ordem histórica e cultural, apresenta uma forma de apreensão aparentemente divergente daquela manifestada pelo Homem em sua forma pragmática de lidar com questões de ordem subjetiva. A essa diferença procurei mostrar uma aproximação com a condição da loucura por ser esta também uma maneira de subjetividade subversiva à lógica racional cientificista.

O Homem que adentra o Éden é muito diferente do Homem que de lá sai. Ao entrar na floresta, temos um Homem forte, imponente, certo de suas certezas, ereto, olhar firme. Entretanto, o Homem que de lá retorna está arrasado, corpo encurvado, ancorado em uma muleta, com corpo e a alma ferida, ciente dos limites do pragmatismo e dos seus próprios limites, lançado ao mundo sem garantias de certeza alguma. O Éden representa o retorno do que é primitivo na constituição humana, o encontro com a mãe natureza, o mergulho na ordem do caótico universo feminino. Tudo aquilo com que a razão se ocupa mas encontra impossibilidade de efetivar o objetivo de total compreensão e dominação. A procura em se haver com os limites impostos ao poder de seus desejos, talvez seja a causa última que confere ao homem o caráter de sua condição.

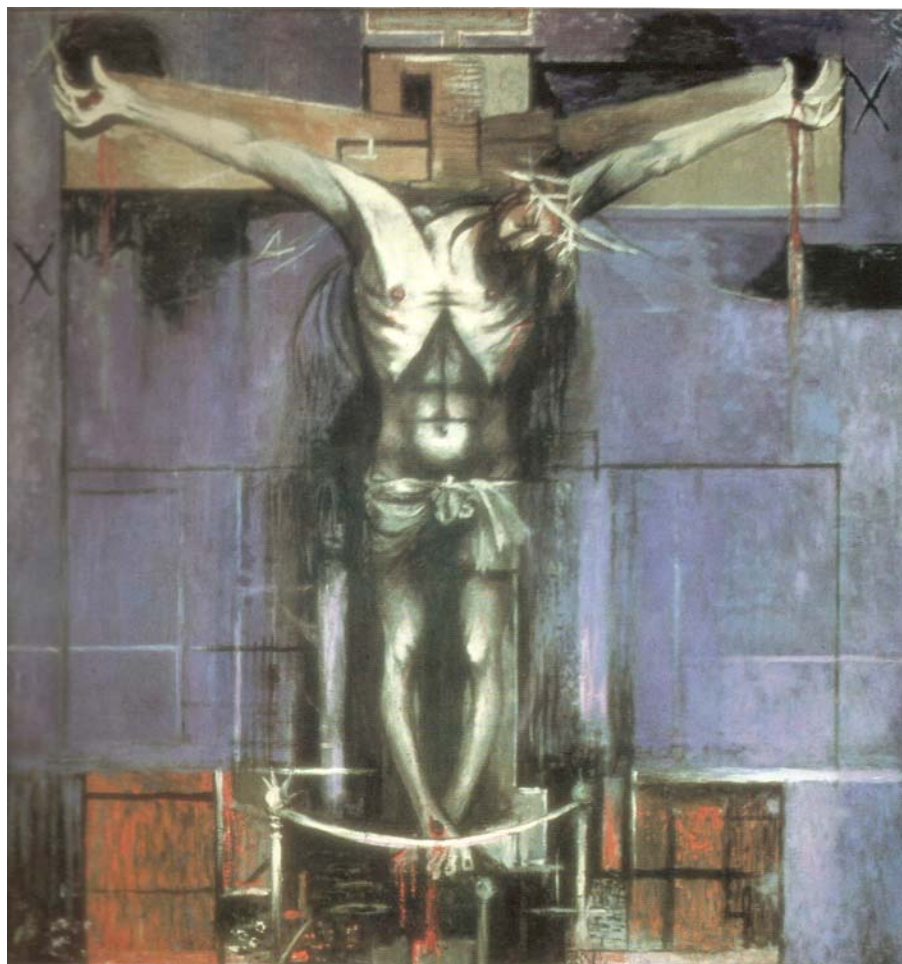


FIGURA 5 – O Cristo crucificado — Graham Sutherland (1903–1980). *The Crucifixion*, commissioned 1946; oil on hardboard, 96 x 90 in. (243.8 x 228.6 cm). Saint Matthew's Church, Northampton, England
Fonte: Grubb, 1996, p. 115.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. (2010). *O livre arbítrio*. Disponível em:
<<http://www.semeadoresdapalavra.net>>. Acesso em: 20 jan. 2010.
- BIRMAN, Joel. (2001). *Gramáticas do erotismo: a feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FONTANARI, Juliano. (2008). *Mito e psicanálise: quando eles nos vivem e quando nós o vivemos*. 2008. Disponível em:
<<http://www.contemporaneo.org.br/contemporanea.php>>. Acesso em: 17 abr. 2010.
- FOUCAULT, Michel. (1972). *História da loucura*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva.
- FOUCAULT, Michel. (2005). *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 12. ed. São Paulo: Loyola.
- FRAYZE-PEREIRA, João. (2006) *O que é loucura*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense.
- FREUD, Sigmund. (1978a). Esboço de psicanálise. In: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Abril cultural.
- FREUD, Sigmund. (1978b). O futuro de uma ilusão. In: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Abril cultural.
- FREUD, Sigmund. (1978c). O mal-estar na civilização. In: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Abril cultural.
- FREUD, Sigmund. (1996a). Luto e melancolia. In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Edição Standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago v. XIV
- FREUD, Sigmund. (1996b). Os instintos e suas vicissitudes. In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Edição Standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago v. XIV
- FREUD, Sigmund. (1996c). Reflexões para os tempos de guerra e morte. In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Edição Standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XIV

- FREUD, Sigmund. (1996d). Sexualidade feminina. In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Edição Standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XXI.
- FREUD, Sigmund. (1996e). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Edição Standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XIV
- GRUBB, N. (1996). *The Life of Christ in Art*. New York: Artabras/Abbeville Publishing Group.
- HERRMANN, Fabio. (1999). *O que é psicanálise, para iniciantes ou não...* São Paulo: Psique.
- HERRMANN, Fabio. (2001). *Introdução à Teoria dos Campos*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- MASI, Domenico de. (2000). *O ócio criativo*. Rio de Janeiro: Sexante.
- NASIO, Juan-David. (2007). *Édipo: o complexo do qual nenhuma criança escapa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- QUINET, Antonio. (2003). *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- REZENDE, Antonio Muniz de. (1997). A relação sujeito–objeto de conhecimento na filosofia e na psicanálise. *Revista brasileira de psicanálise*, Campinas, v. XXXI, n. 2, p. 295–398.
- REZENDE, Antonio Muniz de. (1999). *A questão da verdade na investigação psicanalítica*. Campinas: Papirus.
- RICHARDS, Jeffrey. (1993). *Sexo, desvio e danação — as minorias da Idade Média*. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=dOodfPRD75EC&pg=PA84&dq=bruxas+na+idade+media&lr=&cd=10#v=onepage&q=bruxas%20na%20idade%20media&f=false>>.
- Acesso em: 20 maio 2010.
- ROMERA, Maria Lúcia Castilho. (2004). Método psicanalítico: o verso e o reverso da ocupação de um lugar. HERRMANN, Fábio; LOWENKRONT, T. (Org.). *Pesquisando com o método psicanalítico*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

ROZENTHAL, Lúdia Graciela F. de. Mulher? (s. d.). *Cadernos Freud — Lacan* IANOS 2 — Escola Freudiana de São Paulo, São Paulo: Cortez, p. 43–5.

SAFRA, Gilberto. (2009) Os registros do masculino e feminino na constituição do *self*. *Jornal de psicanálise*, São Paulo: SBPSP, v. 42, n. 76, jun., p. 77–87.

SALLMANN, Jean Michel (2002). *Bruxas — Noivas de Satã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. Disponível em: <[http://books.google.com.br/books?id=g0QvL-00fToC&printsec=frontcover&dq=Sallmann,+Jean+Michel+\(2002\)>](http://books.google.com.br/books?id=g0QvL-00fToC&printsec=frontcover&dq=Sallmann,+Jean+Michel+(2002)>)>. Acesso em: 20 maio 2010.

TARNAS, Richard. (2003). *A epopéia do pensamento ocidental*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

ZORDAN, Paola Basso Menna Barreto Gomes. (2005). Bruxas: figura de poder. *Revista Estudos Feministas*, Porto Alegre: Edufrgs, v. 13, n. 2, maio/ago.